# Einleitung

in die

# Philosophie der Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

Ex
Bibliotheca Regia
Berolinensi.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

# Vorwort des Herausgebers.

Das nachfolgende Werk, das als erstes aus dem handschriftlichen Nachlasse Schellings, und zwar nach der Absicht des Urhebers in Form von Vorlesungen, erscheint, besteht aus zwei Theilen. Der erste (Vorlesung I bis X), enthaltend eine philosophische Kritik der sowohl wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie, ist nicht erst in den letzten Jahren aus der Feder des Philosophen geflossen, er war sogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verschiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinstimmenden Darstellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des sel. Verfassers hat dieser erste, historische Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil (Vorlesung XI bis XXIV). Er ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

Inhalt ist die rationale Philosophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den besondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für sich ist, — die reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Werth als Voraussetzung jener zweiten Philosophie zu erhalten bestimmt war. Einzelne Bruchstücke dieser jüngsten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in besondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Contert des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen sind*, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieses Bandes erhalten hat. Das Ganze dieses zweiten Theils ist, wie es hier vorliegt, nicht

* Die in diesem Band enthaltenen akademischen Abhandlungen sind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, gelesen in der Klassensitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Gesammtsitzung am 29. April desselben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorlesung).

2) Ueber die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode, gelesen in der Gesammtsitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorlesung).

3) Ueber die ἀπλᾶ des Aristoteles, gelesen in der Klassensitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorlesung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen, gelesen in der Gesammtsitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorlesung).

5) Ueber einige mit μα zusammengesetzte griechische Adjective, gelesen in der Gesammtsitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigste Vorlesung).

auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung desselben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgesetzt geblieben. Die folgenden Theile dieser Gesammtdarstellung der Schellingschen Philosophie liegen sämmtlich von der Hand des Urhebers geschrieben vor.

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung seiner Werke, falls sie ihm nicht mehr möglich seyn sollte, seinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des gesammten Nachlasses und die Verantwortlichkeit für dessen authentische Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und ist namentlich bei der Edition dieses Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders Hermann, der sich in letzter Zeit länger mit dem Vater zusammengelebt und daher Gelegenheit gehabt hat, über manches seine Denkweise besonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Ansuchen gnädigst ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geistlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausschließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich August Schelling.

# Inhaltsübersicht.

## Erstes Buch.

**Erste Vorlesung.** Titel und Gegenstand dieser Vorlesungen. S. 1. Gang der Entwicklung. S. 3. Erste Erklärungsweise der Mythologie als Dichtung (die M. hat keine Wahrheit). Entwicklung und Kritik dieser Ansicht. S. 10. Erörterung der Stelle bei Herodot II, 53, woraus sich das Verhältnis der hellenischen Mythologie zur Poesie ergibt. S. 15. Verhältnis der anderen Mythologien, namentlich der indischen zur Poesie. S. 21.

**Zweite Vorlesung.** Die allegorische Deutung der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie, aber nicht in ihr als solcher); die verschiedenen Arten derselben: die naturerklärende, moralische, physikalische. S. 26; die kosmogonische oder philosophische (nach Heyne) S. 30, die philosophisch-philologische (nach Hermann). S. 34.

**Dritte Vorlesung.** Versuch einer Synthesis der poetischen und philosophischen Ansicht (Parallele zwischen der Mitwirkung von Poesie und Philosophie bei der Entstehung der Mythologie und der bei der Sprachenbildung). Resultat: die Mythologie ist jedenfalls ein organisches Erzeugnis. S. 47. — Das Erklärende liegt in einem Dritten, das über Poesie und Philosophie. S. 51. Uebergang zur Erörterung der geschichtlichen Voraussetzungen der Mythologie. S. 53. Kritik dieser Voraussetzungen bei den bisherigen Erklärungsarten: 1) daß die Mythologie von einzelnen erfunden sei. S. 56. 2) vom Volk gebildet. S. 58. Hauptinstanz gegen die letztere — außer der Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien —, daß ein Volk nie mit seiner Götterlehre endigt. S. 61. Resultat: die Mythologie keine Erfindung.

**Vierte Vorlesung.** Die religiösen Erklärungen der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie als solcher). S. 67. Verschiedene Arten derselben, die noch nicht für wirklich religiös gelten können (D. Humes Annahme. J. H. Voß. S. 88. Erklärung, die vom religiösen Instinkt ausgeht, wobei entweder die Natur herbeigezogen (Naturvergötterung) oder der Polytheismus von der moralischen insita allein abgeleitet wird. S. 76. Annahme einer vorausgehenden förmlichen Lehre von Gott, bestritten durch Hume. S. 88. Erklärung aus der Vorstellung der geoffenbarten Wahrheit, eines Monotheismus (Lessing. Cudworth. Warburtonische Deutung des A. T. durch G. Voß. Annahme einer Uroffenbarung. William Jones). S. 93. Fr. Creuzers Theorie. S. 99. Uebergang zu der Frage über den Zusammenhang zwischen Völkertrennung (Entstehung) und Polytheismus.

**Fünfte Vorlesung.** Die physischen Hypothesen über Völkerentstehung. S. 111. Zusammenhang dieses Problems mit der Frage nach dem Naturunterschied. S. 117.

Urſache der Völkertrennung in einer geiſtigen Kriſis, bewieſen aus dem Gegner der Völkertrennung mit der Sprachenentſtehung — 1 Moſ. 11 —, S. 100. Erklärung jener Kriſis und der poſitiven Urſache der Völkerentſtehung. S. 103. Mittel, der Auflöſung in Völker zu begegnen, das Einheitsbewußtſeyn zu erhalten (Vorgeſchichtliche Monumente. Babyloniſcher Thurm). S. 115.

Sechste Vorleſung. Das Princip der urſprünglichen Einheit: ein allgemeiner, der Menſchheit gemeinſchaftlicher Gott. S. 118. Nähere Unterſuchung darüber, wobei Zwiſchenerörterung über den Unterſchied von ſimultanem und ſucceſſivem Polytheismus. S. 123. Beantwortung der Hauptfrage, wer jener gemeinſame Gott war. Begriff des relativen Monotheismus und hieraus Erklärung der Mythologie als eines Proceſſes, in welchem mit der Götterlehre zugleich die Völker und Sprachen in geſetzmäßiger Ordnung entſtehen. S. 126. Vergleichung dieſes Reſultats mit der Annahme eines entgegengeſetzten reinen Monotheismus. S. 136. Verhältniß des relativen Monotheismus zur Offenbarung. S. 140.

Siebente Vorleſung. Beſtätigung des Bisherigen durch die moſaiſchen Schriften. S. 144. Benennung der Sündfluth. S. 149. Der Monotheismus des Abraham kein abſolut unmythologiſcher. S. 161.

Achte Vorleſung. Weitere Beſtimmungen über den Gott der Vorzeit in ſeinem Verhältniß zum wahren Gott. S. 175. Anwendung auf den Offenbarungs-Begriff. S. 179. Anerkennende Verſetzung des Verhältniſſes der vorgeſchichtlichen zur geſchichtlichen Zeit, woraus der Schluß, daß der Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang hat, und mit David Humes Behauptung übereinſtimmt. S. 181. Uebergeſchichtlicher Vorgang, durch den der relative Monotheismus entſtanden iſt und letzte Entſtehung der Mythologie im (von Natur) gottleugnenden menſchlichen Bewußtſeyn. S. 184. Reſultat: die Mythologie iſt, ſubjektiv betrachtet, ein nothwendiger (im Bewußtſeyn vor ſich gehender) theogoniſcher Proceß. S. 193.

Neunte Vorleſung. Ueber Carl Otfried Müllers ſcheinbar analoge Anſicht von der Mythologie. S. 199. Was das der Philoſophie der Mythologie Eigenthümliche bleibe. S. 202. Hiebei Excurs über das Eigenthumsrecht des Autors auf ſeine Gedanken. Vorgang zur Frage nach der objektiven Bedeutung des theogoniſchen Proceſſes. S. 204.

Zehnte Vorleſung. Zuſammenhang der Philoſophie der Mythologie mit anderen Wiſſenſchaften und ihre Wichtigkeit für dieſelben: 1) für die Philoſophie der Geſchichte. S. 228. 2) für die Philoſophie der Kunſt. S. 242. 3) für die Philoſophie der Religion. S. 244.

## Zweites Buch

Eilfte Vorleſung. Im Alterthum keine philoſophiſche Religion möglich. S. 257. Das Chriſtenthum ſetzt die freie Religion nicht unmittelbar. Katholicismus. Reformation. S. 260. Die natürliche Theologie S. 263. Auflöſung der alten Metaphyſik. S. 266. Uebergang zur philoſophiſchen Entwicklung ſelbſt. Dieſe hiſtoriſch bis Spinoza, ſpekulativ bis zum Begriff des Seyenden gehend. S. 275

Zwölfte Vorleſung. Hiſtoriſcher Anfang durch Locke, Hume, Leibniz. Bedeutung von Leſſings Spinozismus. S. 277. Jacobis Vernunftwiſſen. S. 280. Kants Kritik. Das Ideal der reinen Vernunft. S. 282. Hieran ſich anknüpfend die Deduction der Momente des Seyenden. S. 288. Verhältniß dieſer Momente zum Seyenden ſelbſt. S. 291.

Dreizehnte Vorlesung. Das Seyende selbst = Princip. In diesem ist nicht deductiv, sondern inductiv zu kommen. S. 295. Erörterung über die Elemente dieser Induction als im reinen Denken zu finden (nicht aus der Erfahrung, nicht in psychologischen Thatsachen) vermittelst des Grundsatzes des Widerspruchs. S. 297. Logische Erörterungen über diesen Grundsatz. S. 304. Zahlen in der Philosophie (Trichotomie). S. 312. Fortgang der philosophischen Entwicklung vom Seyenden (den Elementen) zu dem was das Seyende ist. Das ontologische Argument. S. 313.

Vierzehnte Vorlesung. Die inductive Methode, die den Stoff aus dem reinen Denken nimmt, entsprechend der dialektischen. S. 321. Darstellung der letzteren nach Platon, wobei nähere Bestimmungen über das Verhältniß der Elemente des Seyenden zum Seyenden selbst, insbesondere über ihre Möglichkeit, als selbstständige Principien hervortreten. S. 322. Uebergang zu Aristoteles. S. 336.

Fünfzehnte Vorlesung. Die dialektische Methode nach Aristoteles. 1) negativ in seinen Verwürfen gegen die Dialektik und Sophistik. S. 340. 2) positiv in seiner Lehre von den [illegible]. S. 349. Historisches und speculatives Resultat: die schlechthin einfachen Elemente sind nur durch reines Denken zu gewinnen. S. 354. Die Dialektiker zur Zeit des Aristoteles. S. 357.

Sechzehnte Vorlesung. Allgemeine Erörterung über den höchsten Gegenstand. S. 360. Aufgabe der neu entstehenden (speculativen) Philosophie. S. 363. Ausgang derselben von der Intuition. Streit zwischen der absoluten Idee (Gott und Welt in Einer). S. 366. Charakterisirung des Subjectivismus (Kant, Fichte) und seines Fortschritts. S. 368. Begriff der speculativen Philosophie, ihre Vergleichung mit der Mathematik. S. 376. Warum sie erste Wissenschaft, nicht bloß Wissenschaft des Allgemeinen. Verhältniß des Aristoteles zu dieser Frage. S. 377. Allgemeines über Aristoteles.

Siebenzehnte Vorlesung. Fortgang zur Exposition der rationalen Philosophie. Die Principe werden, ins Seyn erhoben, zu Ursachen. Das Verhältniß der drei Ursachen (Elemente) zu einander. S. 386. Parallelisirung derselben mit den Ursachen bei Platon, S. [illegible] bei Aristoteles. S. 387. Wie weit sie mit den drei Ursachen zu kommen? (Materie. Quantität. Qualität. Form.) S. 398. Vierte Ursache. Ihr Verhältniß zu den drei Potenzen, zu Gott. S. 399. Die vierte Ursache = Seele = τὸ ἐξ ἀνάγκης des Aristoteles. S. 402.

Achtzehnte Vorlesung. Recapitulation der vier Principe als Ursachen des Entstehens von allem (der Aussenwelt). Die Seele Mittelglied zwischen dem Gemachten und Gott. Platonische Weltseele. Wiefern die Seele im Aristoteles. Die Seele als Princip = a° und ihr Verhältniß zu Gott. S. 416. Das Trauma einer innergöttlichen oder übergöttlichen Welt. Die Erhebung in die Selbstheit (= Geist. Ciceros quinta quaedam natura). S. 419. Veränderter Charakter der Wissenschaft in Folge der nun folgenden unwesentlichen Welt. S. 421. Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Materialität (Platon). Wesen der physischen Materie (Kepler). Verhältniß der Idee zu Materie. S. 432. Die Ausdehnung. Raum und Zeit. Verhältniß der Geometrie zum Raum. S. 427. Eigenschaft der Materie. Begriff des Körpers. S. 431.

Neunzehnte Vorlesung. Was zu einer Deduction der drei Dimensionen des Körperlichen auffordert. S. 433. Deduction der drei Dimensionen unter Anschluß an Aristoteles. S. 436. Verhältniß der Principe zu den Dimensionen.

insbesondere zu der vierten Ursache (der Seele in ihren verschiedenen Stufen). S. 442. Die physische Seite der Seele. S. 451. Fortgang zum Hyperphysischen der Seele, dem νοῦς (Aristoteles). S. 454.

Zwanzigste Vorlesung. Ueber den Nus des Aristoteles. S. 457. Nus = Geist. Ewige Natur desselben. S. 459. Wesen des Geistes = Wollen. Unterscheidung des ersten (Ur-) Wollens und des Wollens im Individuum. Entstehung der individuellen Seelen. S. 462. Vergleichung dieses Idealismus mit dem Fichteschen; seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn, so wie sein Zusammenhang mit dem Begreifen einer künftigen Fortdauer. S. 464. Etymologie des Worts *παράφρας*. Unsterblichkeitstheorie. S. 469. Verhältniß des Aristoteles zur Unsterblichkeitslehre. S. 478. Prometheus als Repräsentant des Gegengöttlichen. S. 481. Die Vernunftwissenschaft lehnt die Frage ab, ob Gott die Handlung des Menschen gewollt, mit welcher er die Welt aus der Idee gesetzt. Rückblick auf den Gang der Vernunftwissenschaft. S. 487.

Einundzwanzigste Vorlesung. Lösung der Antinomie in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit des Weltalls. S. 490. Paläontologie. Die Geschichte des Erdkörpers eine innere, keine äußere. S. 495. Entstehung des Menschengeschlechts. Einheit desselben. Racenunterschied. Gegensatz des einen göttlichen und der natürlichen Geschlechter. S. 500. Rechtfertigung dieser Ansicht gegen Einwendungen vom philanthropischen Standpunkt. S. 512.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Die Erkenntnißtheorie (der Gegenstand der Seele nicht Gott, sondern das Seyende). S. 516. Unterscheidung des natürlichen Erkennens und der erworbenen Wissenschaft, die sich auf das natürliche Erkennen gründet (alte Metaphysik). S. 522. Uebergang von der Erkenntnißtheorie zur praktischen Philosophie. Deduction des moralischen Gesetzes. S. 527. Unabhängigkeit des Moralgesetzes von Gott (die *Δίκη* der Alten, Kant). Deduction des Staats. S. 530.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Der Staat nicht Produkt der Freiheit, weil vielmehr deren Urbedingung, also nicht durch Vertrag entstanden. S. 534. Die Genesis des Staats von der geschichtlichen Seite. S. 539. Staat und Gesellschaft und ihre verschiedenen Stellungen zu einander, woraus die verschiedenen Staatsformen. S. 541. Griechenland. Rom. S. 542. Durch das Christenthum wird der Staat Mittel (nicht Zweck) und dem einzelnen die Aufgabe, über den Staat innerlich hinaus zu kommen. S. 546.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß des Individuums zum Sittengesetz. Unseligkeit des Handels. S. 553. Rückzug in das contemplative Leben (Kultur. Kunst. Wissenschaft) und was damit zuletzt dem Ich zu erreichen steht, nämlich Gott in der Idee, als Finalursache. (Gleiches Ziel der alten Philosophie). S. 556. Ende der bloßen Vernunftwissenschaft (der negativen Philosophie). Forderung der positiven Philosophie und Uebergang zu derselben. Charakterisirung der positiven Philosophie. Vorfrage derselben. S. 560.

## Abhandlung

über die Quelle der ewigen Wahrheiten. Entwicklung des Fragepunktes. S. 575. Behandlung der Frage bei den Scholastikern. S. 577. Descartes Entscheidung. Bayle gegen Descartes. S. 578. Leibniz Theorie und Kritik derselben. S. 581. Der Hegelsche Rationalismus S. 583. Positive Lösung der Frage mit Anknüpfung an Kants Lehre vom Ideal der Vernunft. S. 594.

# Erſtes Buch.

## Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung

in die

# Philoſophie der Mythologie.

# Erſte Vorleſung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem dieſe Vorleſungen angekündigt ſind, nicht zwar darum, weil er neu iſt, und weil er insbeſondere vor einer gewiſſen Zeit ſchwerlich im Vectionenverzeichniß einer deutſchen Univerſität geſtanden hat: denn was dieſen Umſtand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde ſchon die löbliche Freiheit unſerer Hohenſchulen uns zu ſtatten kommen, welche die Lehrer nicht an den Kreis gewiſſer einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beſchränkt, die ihnen verſtattet, ihre Wiſſenſchaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenſtände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an ſie heranzuziehen und in beſondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es ſelten verkannt wird, daß dieſe Gegenſtände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt dieſe Freiheit, den wiſſenſchaftlichen Geiſt nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, ſondern ſelbſt tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich iſt, wo nur das Vorgeſchriebene gelehrt und nur das geſetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wiſſenſchaften, die ſich ſeit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Reſultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, ſo werden beim Vortrag einer neuen Wiſſenſchaft die Zuhörer herbeigerufen, um ſelbſt Zeuge ihres Entſtehens zu ſeyn, zu ſehen, wie der wiſſenſchaftliche Geiſt ſich zuerſt

des Gegenſtandes bemächtigt, dann ihn — nicht ſowohl zwingt, als viel mehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verſchloſſenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unſer Beſtreben, einen Gegenſtand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Abſicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, ſondern nur ihn zu veranlaſſen, daß er ſich ſelbſt zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wiſſenſchaftliche Kunſt der widerſtrebende Gegenſtand zum Selbſtaufſchluß gebracht wird, den Zuſehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Reſultate befähigen, künftig ſelbſt an der Fortbildung der Wiſſenſchaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebenſowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlaſſen, wenn man etwa ſagte, es ſeyen nicht leicht zwei Dinge einander ſo fremd und disparat, als Philoſophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, ſie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in der Wiſſenſchaft auch das Entlegenſte ſich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtſchaft aller Wiſſenſchaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig ſeyn, weil der Titel: Philoſophie der Mythologie, inwieferne er an Ähnliche, wie Philoſophie der Sprache, Philoſophie der Natur u. a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anſpruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erſcheint, und je höher ſie iſt, deſto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu ſagen, ſie beruhe auf einer höheren Anſicht; denn mit dieſem Prädicat iſt nichts bewieſen, ja nicht einmal etwas geſagt. Die Anſichten haben ſich nach der Natur der Gegenſtände zu richten, nicht umgekehrt richtet ſich dieſe nach jenen. Es ſteht nicht geſchrieben, daß alles philoſophiſch erklärt werden müſſe, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüſſig, die Philoſophie herbeizurufen, von der beſonders die horaziſche Regel gelten ſollte:

> Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

Ebendieß werden wir also auch in Ansehung der Mythologie versuchen, ob sie nämlich nicht eine geringere Ansicht zulasse, als diejenige ist, welche der Titel „Philosophie der Mythologie" auszudrücken scheint. Erst müssen nämlich alle anderen und näherliegenden als unmöglich dargethan, sie selbst die einzig mögliche geworden seyn, ehe wir sie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird sich nun aber nicht mittelst einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen lassen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgestellten, sondern die überhaupt aufzustellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine solche Methode kann nur die von unten aufsteigende seyn, welche nämlich von der ersten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derselben zu einer zweiten gelangt, und so durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht ist, welche keine mehr außer sich hat, in die sie sich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr seyn könnende, sondern als die nothwendig wahre erscheint.

Dieß hieße zugleich auch schon alle Stufen einer philosophischen Untersuchung der Mythologie durchgehen, denn eine philosophische Untersuchung ist im Allgemeinen schon jede, welche über die bloße Thatsache, hier die Existenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem Wesen der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder historische Forschung sich begnügt, die mythologischen Thatsachen zu constatiren. Diese hat das Daseyn der Thatsachen, welche hier in Vorstellungen bestehen, durch die Mittel zu erweisen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer historisch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, stummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugnissen, Schriftwerken, die sich selbst in jenen Vorstellungen bewegen, oder sie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben sind.

In dieses Geschäft der historischen Forschung wird der Philosoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptsache als gethan voraussetzend, wird er es höchstens an solchen Stellen selbst aufnehmen,

wo es ihm durch die Alterthumsforscher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht scheint.

Das Hindurchgehen durch die verschiedenen möglichen Ansichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologische Forschung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Untersuchung hat nur schrittweise sich erweitert, indem die verschiedenen Seiten des Gegenstandes nur eine nach der andern dem Forscher hervortraten; wie denn selbst dieses, daß wir nicht von dieser oder jener Mythologie, sondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erscheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verschiedener Mythologien, die uns nur sehr allmählich zu Theil geworden, sondern auch die gewonnene Einsicht voraussetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinschaftliches und Uebereinstimmendes sey. Die verschiedenen Ansichten werden also nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf diese Weise alle Seiten des Gegenstandes sich nach einander zeigen, so daß wir eigentlich erst am Ende wissen werden: was die Mythologie ist; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerst nur ein äußerer und bloß nomineller seyn.

Zur vorläufigen Verständigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein Ganzes gedacht wird, und nach der Natur dieses Ganzen (also nicht zunächst der einzelnen Vorstellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der Urstoff in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weitesten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geschichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterscheidet man in demselben bald zwei sehr verschiedene Bestandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geschichtliche Zeit hinaus, aber sie bleiben in der vorgeschichtlichen stehen, d. h. sie enthalten noch Thaten und Ereignisse eines menschlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geschlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erst von ihr abgeleitete oder auf sie begründete Dichtung ist. Aber der Kern, an den sich dieß alles angesetzt hat, der Urstoff besteht aus

Begebenheiten und Ereignissen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geschichtlichen, sondern als der menschlichen angehören, deren Helden Götter sind, eine, so scheint es, unbestimmte Menge religiös verehrter Persönlichkeiten, die unter sich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menschlichen Daseyns zwar in vielfacher Beziehung stehende, aber doch wesentlich von ihr abgesonderte und für sich eigene Welt bilden, die Götterwelt. Inwiefern darauf gesehen wird, daß dieser religiös verehrten Wesen viele sind, ist die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieses Moment, das sich der Betrachtung zuerst darbietet, das polytheistische nennen. Vermöge desselben ist die Mythologie im Allgemeinen Götterlehre.

Aber diese Persönlichkeiten sind zugleich in gewissen natürlichen und geschichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, so ist dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrschaft entsetzt, so ist dieß ein geschichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältnisse im weitern Sinn auch geschichtliche sind, so wird dieses Moment hinlänglich bezeichnet seyn, wenn wir es das geschichtliche nennen.

Hiebei ist jedoch sogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erst abstract und außer diesen geschichtlichen Verhältnissen vorhanden sind: als mythologische sind sie ihrer Natur nach, also von Anfang geschichtliche Wesen. Der vollständige Begriff der Mythologie ist daher nicht bloße Götterlehre zu seyn, sondern Göttergeschichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend sagen, Theogonie.

Diesem eigenthümlichen Ganzen menschlicher Vorstellungen stehen wir also gegenüber, und es soll die wahre Natur desselben gefunden und auf die angezeigte Weise ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer ersten möglichen Ansicht ausgegangen werden soll, so werden wir nicht umhin können, auf den ersten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, desto gewisser werden wir seyn, keine Ansicht, die sich möglicherweise aufstellen läßt, zum voraus ausgeschlossen zu haben.

Denken wir uns also, um ganz, wie man zu sagen pflegt, von

warne anzufangen, an die Stelle eines solchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erstenmale ein Theil der griechischen Göttergeschichte oder sie selbst vorgetragen würde, und fragen wir, was seine Empfindung seyn würde. Unstreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlassen würde, sich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie ist es gemeint? Wie also entstanden? Sie sehen, die drei Fragen gehen unaufhaltsam in einander über, und sind im Grunde nur eine. Durch die erste verlangt der Fragende nur eine Ansicht für sich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders nehmen, d. h. er kann sie in keinem andern Sinn verstehen wollen, als in dem sie ursprünglich verstanden, in dem sie also entstanden ist. Nothwendig geht er demnach von der ersten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) ist die Frage nach der Bedeutung, aber nach der ursprünglichen; die Antwort muß daher so beschaffen seyn, daß die Mythologie in demselben Sinn auch entstehen konnte. Der Ansicht, die sich auf die Bedeutung, folgt nothwendig die Erklärung, die sich auf die Entstehung bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entstehen zu lassen, d. h. um ihr eine gewisse Bedeutung als ursprünglich zuzuschreiben, Voraussetzungen nöthig sind, die sich als unmögliche erweisen lassen, so fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Ansicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wissen, daß jede über die bloße Thatsache hinausgehende und daher irgendwie philosophische Forschung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unsere vorläufige Aufgabe ist, die Ansicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausscheidung und Aufhebung aller andern, also überhaupt auf negative Weise zu begründen; denn ihr positiver Erweis kann nur erst die angekündigte Wissenschaft selbst seyn. Nun haben wir aber so eben gesehen, daß die bloße Ansicht für sich nichts ist, also für sich auch keine Beurtheilung zuläßt, sondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entsprechende Erklärung. Diese selbst aber wird nicht vermeiden können, gewisse Voraussetzungen zu machen, die als

unvermeidlich zufällige einer von der Philosophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig sind. Durch eine solche Kritik nun — welche nicht selbst schon eine von der Philosophie vorgeschriebene, so zu sagen dictirte Ansicht mitbringt — wird es gelingen, jene Voraussetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an sich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder selbst mit dem historisch Erkennbaren in eine solche Vergleichung zu setzen, daß hiedurch die Voraussetzungen selbst, je nachdem sie mit einem und dem andern übereinstimmen oder in Widerspruch stehen, sich als mögliche oder unmögliche zu erweisen genöthiget werden. Denn einiges ist schon an sich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber historisch Erkanntem widersprechend. Denn freilich verliert sich die Mythologie ihrem Ursprunge nach in eine Zeit, in die keine historische Kunde zurückreicht; dennoch lassen sich aus dem, was der historischen Kenntniß noch erreichbar ist, Schlüsse ziehen auf das, was sich in der historisch unzugänglichen Zeit als möglich voraussetzen läßt, was nicht; und eine andere historische Dialektik, als die sich früher, meist auf bloße psychologische Reflexionen gegründet, wohl auch an diesen von aller Geschichtskunde so weit entlegenen Zeiten versucht hat, möchte auch von einer sehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen lassen, als die Willkür, mit der man sich Vorstellungen über dieselbe zu machen gewohnt ist, sich einbildet. Und gerade indem wir das sagengeschichtliche Gewand, mit dem sich die verschiedenen Erklärungen zu umgeben versucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Ursprung der Mythologie und die Verhältnisse, in denen sie entstanden ist, geschichtlich auszumitteln ist, erkennbar werde. Dazu ist aus jener Zeit wenigstens ein Denkmal erhalten, das unverwüstlichste, die Mythologie selbst, und jeder wird zugeben, daß Voraussetzungen, denen die Mythologie selbst widerspricht, nicht andere als unwahr seyn können.

Nach diesen Bemerkungen, welche den Gang der nächstfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ob Sie als Leitfaden festzuhalten bitte, da es nicht fehlen kann, daß diese Untersuchung in viele Neben

und Seitenerörterungen ſich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zuſammenhang derſelben aus den Augen zu verlieren — nach dieſen Bemerkungen alſo gehen wir auf die erſte Frage zurück, auf die Frage: Wie habe ich es zu nehmen? Beſtimmter lautet ſie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? — Als Wahrheit? Könnte ich das, ſo hätte ich nicht gefragt. Iſt uns in einem ausführlichen und verſtändlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, ſo wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was dieſe Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche ſind. Wir ſetzen in dem, der ſie uns vorträgt, die Abſicht voraus, uns zu unterrichten, wir ſelbſt hören ihm in der Abſicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft doctrinelle Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d. h. was ſoll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher ſchon, daß der Fragende ſich außer Stand fühlt, in den mythologiſchen Erzählungen, und da das Geſchichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich iſt, in den mythologiſchen Vorſtellungen ſelbſt Wahrheit, wirkliche Begebenheiten zu ſehen. Sind ſie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegenſatz von Wahrheit iſt aber Dichtung. Ich werde ſie alſo als Dichtung nehmen. ich werde annehmen, daß ſie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entſtanden ſeyen.

Dieß alſo wäre unſtreitig die erſte, weil aus der Frage ſelbſt hervorgehende Anſicht. Wir könnten ſie die natürliche oder die unſchuldige nennen, inwieferne ſie im erſten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernſten Fragen denkt, die ſich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren ſtellen ſich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieſer Meinung verbunden ſeyn würden, wenn man mit ihr Ernſt machen wollte, auch iſt es nicht unſere Meinung zu behaupten, ſie ſei je wirklich aufgeſtellt worden; nach den gegebenen Erklärungen iſt es für uns genug, daß ſie eine mögliche ſey. Zugegeben außerdem, daß ſie ſich nie als Erklärung geltend zu machen geſucht habe, fehlte es doch nicht an ſolchen, die wenigſtens von keiner

andern Ansicht der Mythologie als der poetischen wissen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forschen nach den Gründen der Götter (causis Deorum, wie schon alte Schriftsteller sich ausdrücken), gegen jede Untersuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieses Widerwillens nur in einer gänzlichen Verkennung für das Poetische der Götter sehen, das bei den Dichtern allerdings allein festgehalten ist; man fürchtet, es könnte unter Forschungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetische Noth leiden oder gar verschwinden; eine Furcht, die übrigens auch im schlimmsten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde sich immer nur auf den Ursprung beziehen, und nichts darüber festsetzen, wie die Götter bei den Dichtern oder gegenüber den reinen Kunstwerken zu nehmen seyen. Denn sogar die, welche in den Mythen irgend einen wissenschaftlichen Sinn (z. B. einen physikalischen) sehen, wollen darum nicht, daß man an diesen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß scheint, daß in unserer über alles Aesthetische reichlich, und wenigstens besser als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt seyn könnten, sich den Homer durch solche Nebenvorstellungen zu verderben; im äußersten Fall, und wenn unsere Zeit noch solches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man schon auf das bekannte, für seinen Zweck noch immer sehr empfehlenswerthe Buch von Moritz verweisen. Jedem steht es frei, auch die Natur bloß ästhetisch zu betrachten, ohne darum die Naturforschung oder die Naturphilosophie verbieten zu können. Ebenso mag jeder die Mythologie für sich bloß poetisch nehmen; wer aber mit dieser Ansicht etwas über die Natur der Mythologie aussprechen will, der muß behaupten, daß sie auch bloß poetisch entstanden sey, und alle die Fragen an sich kommen lassen, die mit dieser Behauptung entstehen.

Unbeschränkt nun genommen, wie wir sie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zu Einschränkung gegeben ist, würde die poetische Erklärung den Sinn haben, daß die mythologischen Vorstellungen erzeugt worden sind nicht in der Absicht, etwas damit zu behaupten

oder zu lehren, sondern nur um einen — vorerst freilich unbegreiflichen — poetischen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde also die Ausschließung jedes doctrinellen Sinns mit sich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem sie entspringt; nichts kann bloß erdichtet, rein aus der Luft gegriffen seyn. Die freieste Poesie, die ganz aus sich erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausschließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menschlichen Lebens ihre Voraussetzung. Jede einzelne Begebenheit muß sonst beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) seyn, wie Odysseus von seinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche streift. Das sogenannte Wunderbare des homerischen Heldengedichts ist dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf seinem Standpunkt nun schon vorhandenen und als wahr angenommenen Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menschliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorstellungen derselben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß sind. Wenn aber die homerische Poesie das große Ganze des Götterglaubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man diesem selbst wieder Poesie zum Hintergrund geben. Offenbar ist ihm nichts vorausgegangen, was erst nach ihm möglich, durch es selbst vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieser Bemerkungen würde sich die poetische Erklärung näher dahin bestimmen: Es sey wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die absichtlich in sie gelegt sey, keine also auch, die sich festhalten und als solche aussprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit seyen in ihr, aber etwa so, wie sie auch in einem Märchen der Art seyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beispiel hinterlassen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

[1] Od. XIX, 203.

Sinn vorspiegle oder in der Ferne zeige, aber der sich uns beständig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unstreitig, derjenige würde als Meister in dieser Gattung gelten, der uns auf diese Weise am geschicktesten zu täuschen, den Zuhörer am meisten in Athem und gleichsam zum Besten zu halten verstünde. In der That aber sey dieß die eigentlichste Beschreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täusche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu stehen. Oder wem sey es gelungen, jene verlorenen, unbestimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie seyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von musikalischen Vorstellungen in uns anregen, aber die sich nie zu einem Ganzen vereinigen.

Ein Zusammenhang, ein System scheine sich überall zu zeigen, aber es sey mit ihm, wie nach den Neuplatonikern mit der reinen Materie, von der sie sagen: Wenn man sie nicht suche, stelle sie sich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Ganzen bringen, so entfliehe sie; und wie viele, die versucht haben, die flüchtige Erscheinung der Mythologie zum stehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel statt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie um der absichtlich hineingelegte Sinn ausgeschlossen, so ist damit von selbst auch jeder besondere Sinn ausgeschlossen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verschiedenen Sinn in die Mythologie legt, so wäre die poetische die gegen jeden gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausschließende, und gewiß dieser Vorzug wäre kein geringer. Die poetische Ansicht kann zugeben, daß durch die Göttergestalten Naturerscheinungen hindurchschimmern, sie kann die ersten Erfahrungen in menschlichen Dingen unsichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht selbst religiöse Scheuen — nichts was den neuen, seiner selbst noch nicht mächtigen Menschen erschüttern konnte, wird der ersten Entstehung fremd seyn, dieß alles wird sich in jenen Dichtungen abspiegeln und den zauberhaften Schein eines Zusammenhangs, ja einer von ferne stehenden Lehre hervorbringen, den wir als Schein gern

zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verstand ihn in Realität verwandeln will. Jeder Sinn ist in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne sich eben darum beschränken, partikularisiren zu lassen; so wie man dieß versucht, wird die Erscheinung entstellt, ja zerstört; lasse man den Sinn wie er in ihr ist, und erfreue sich dieser Unendlichkeit möglicher Beziehungen, so ist man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufassen.

Auf diese Weise, scheint es, hätte die Vorstellung, die im Anfang fast zu lustig scheinen konnte, um in einer wissenschaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewissen Bestand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn sie auch ihre Ansicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr stehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinstimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweise, den späteren ernsten Zeiten unseres Geschlechts ein Weltalter heiterer Poesie vorauszudenken, einen Zustand, der noch frei von religiösen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die spätere Menschheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und schuldlosen Atheismus, wo eben diese Vorstellungen, die später unter barbarisch gewordenen Völkern sich zu ausschließlich religiösen verdüstert haben, noch rein poetische Bedeutung hatten, ein Zustand, wie er vielleicht dem sinnreichen Vaco vorgeschwebt, als er die griechischen Mythen Hauche besserer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte sich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menschengeschlecht, dem eine geistige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Ansicht eine Vorstellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, selbst poetisch erfunden zu seyn, als eine geschichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche nähere Bestimmung man ihr geben wollte, immer müßte

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

zugleich erklärt werden, wie die Menschheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer frühesten Zeit gleichmäßig von einem unwiderstehlichen inneren Trieb befallen, eine Poesie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeschichte waren.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt ist, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meist die ersten Auffassungen der Sache nach die richtigen sind. Allein sie sind es nur so weit, daß sie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken streben sollen, nicht aber daß sie das Ziel selbst schon erreicht hätten. Die poetische Ansicht ist ebenfalls eine solche erste Auffassung: sie enthält unstreitig das Richtige, insofern sie keinen Sinn ausschließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und so werden wir uns wohl hüten zu sagen, sie sei falsch, im Gegentheil, sie zeigt was zu erreichen ist; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; sie selbst drängt uns also, sie zu verlassen und zu weiteren Forschungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung sehr an Bestimmtheit gewinnen, wenn man, statt bloß im allgemeinen Poesie in der Göttergeschichte zu sehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabstiege, und diese zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbesprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Hesiodos und Homeros sagt: diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieser vorläufigen Erörterung, alles aufzusuchen, was auf die Entstehung der Mythologie noch etwa ein historisches Licht werfen kann, auch wird es erwünscht seyn, bei dieser Gelegenheit auszumitteln, was sich über das frühseste Verhältniß der Poesie zur Mythologie geschichtlich erkennen läßt. Aus diesem Grunde werden wir die Stelle des Geschichtschreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verstehen, daß von den beiden die Göttergeschichte nur zuerst in Gedichten besungen worden, würde

[1] Ἡσίοδον δὲ καὶ Ὅμηρον ἥλικας ἐμοὶ γενεῇ πρεσβυτέρους γενέσθαι λέγω καὶ οὐ πολλῷ. II. 53.

der Zusammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.' Etwas Wesentlicheres muß gemeint seyn. Und auch etwas Geschichtliches ist der Stelle unstreitig abzugewinnen; denn Herodotos selbst gibt seine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angestellter Nachforschungen und angelegentlicher Erkundigungen.

Wäre bloß Hesiodos genannt, so könnte man unter der Theogenie das Gedicht verstehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich gesagt ist: sie sind es, die den Hellenen die Theogonie machten, so ist offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeschichte selbst gemeint seyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden seyn, der Geschichtschreiber kann nicht so verstanden werden, als ob Griechenland erst seit Homeros und Hesiodos Zeiten Götter kenne. Dieß ist unmöglich schon des Homeros selbst willen. Denn dieser kennt Tempel, Priester, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentstandenes, sondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer seyen die Götter nur noch poetische Wesen. Recht! wenn man damit sagen will, er denke nicht mehr an ihre ernste dunkelreligiöse Bedeutung, aber man kann nicht sagen, sie haben ihm überhaupt nur noch poetische, für die Menschen, die er darstellt, haben sie eine sehr reale Geltung, und er hat sie als Wesen von religiöser, also auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, sondern gefunden. Indeß Herodotos spricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, sondern von der Göttergeschichte, und erklärt sich näher so: Woher ein jeder Gott stamme, oder ob sie alle von jeher gewesen, dieß werde so zu sagen erst seit gestern oder ehegestern gewußt, nämlich seit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Diese seyen es, welche den Hellenen die Göttergeschichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter sie ausgetheilt und eines jeden Gestalt bestimmt haben.

Das Hauptgewicht ist also auf das Wort Theogenie zu legen. Dieses Ganze, will Herodotos sagen, in dem jedem Gott sein natürliches

' Wolfii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

und geſchichtliches Verhältniß beſtimmt, jedem ſein eigner Name, ſein beſonderes Amt zugeſchrieben, ſeine Geſtalt gegeben iſt, dieſe Götterlehre, die Göttergeſchichte iſt, verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros.

Aber nun auch nur ſo verſtanden, wie ließe ſich der Ausſpruch rechtfertigen? Denn wo ſehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entſtehung der Götter beſchäftigt? Höchſt ſelten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er ſich auf eine Erörterung der natürlichen und geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter ein. Ihm ſind ſie nicht mehr im Werden begriffene Weſen, ſondern nun ſchon daſeyende, nach deren Gründen und erſtem Urſprung nicht gefragt wird, ſo wenig der heroiſche Dichter, wenn er den Lauf des Helden beſchreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt ſich ſein feierliches Gedicht keine Zeit, dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Beſtandenes erwähnt. Heſiodos? Nun freilich, dieſer beſingt die Entſtehung der Götter, und vermöge des expoſitorischen und didaktiſchen Charakters ſeines Gedichts ließe ſich eher ſagen, von ihm ſey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeſchichte ihn bewegen, ſie ſelbſt zum Gegenſtand einer epiſchen Darſtellung zu machen.

Alſo freilich — dieß kann man der Einwendung zugeben — durch ihre Gedichte, erſt als Folge von dieſen, iſt die Göttergeſchichte nicht entſtanden. Aber genau betrachtet ſagt Herodotos hier auch nicht. Denn er ſagt nicht, daß dieſe natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede der Götter zuvor überall nicht da waren, er ſagt nur, ſie wären nicht gewußt (οὐκ ἐπίσταντο), er ſchreibt alſo den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß ſie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtſeyn, thatlich, wie ja auch Heſiodos zuerſt (πρώτους). Hier zeigt ſich demnach ein doppeltes Entſtehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einzelheit, dann in der Entfaltung und Anſchauungserhebung. Es zeigt ſich, daß die Götter

geſchichte nicht gleich in der Geſtalt vorhanden war, in welcher wir ſie poetiſch finden; die unausgeſprochene konnte wohl der Anlage nach poetiſch ſeyn, aber nicht wirklich, alſo iſt ſie auch poetiſch nicht entſtanden. Die dunkle Werkſtätte, der erſte Erzeugungsort der Mythologie liegt jenſeits aller Poeſie, der Grund der Göttergeſchichte iſt nicht durch Poeſie gelegt. Dieß iſt klares Reſultat der Worte des Geſchichtſchreibers, wenn ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß ſagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgeſprochene Göttergeſchichte zuerſt ausgeſprochen, ſo iſt damit noch nicht klar, wie er ſich ihr beſonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müſſen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerkſam machen: *Ἕλλησι* — er ſagt, den Hellenen haben ſie die Göttergeſchichte gemacht, dieß ſteht nicht umſonſt da. Dem Herodotos iſt es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforſchungen überzeugt haben, auf die er ſich beruft. Aber was ihn dieſe gelehrt, iſt nur die Neuheit der Göttergeſchichte als ſolcher, daß ſie nämlich ganz und gar helleniſch, d. h. mit den Hellenen als ſolchen erſt entſtanden iſt. Herodotos ſetzt den Hellenen die Pelasger voraus, dieſe ſind ihm — durch welche Kriſis iſt jetzt nicht zu ſagen — aber ſie ſind ihm durch eine Kriſis zu Hellenen geworden. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug ſtehenden Stelle Folgendes: daß ſie nämlich den Göttern alles opferten, aber ohne ſie durch Namen oder Beinamen zu unterſcheiden. Hier haben wir alſo die Zeit jener ſtummen, noch eingewickelten Göttergeſchichte. Denken wir uns in dieſen Zuſtand zurück, wo das Bewußtſeyn noch chaotiſch mit den Göttervorſtellungen ringt, ohne ſie von ſich wegbringen, ſich gegenſtändlich machen, ohne eben darum ſie ſcheiden und auseinander ſetzen zu können, wo es alſo überhaupt in keinem freien Verhältniß zu ihnen iſt. In dieſem drangvollen Zuſtand war auch Poeſie überhaupt unmöglich; es würden alſo die beiden älteſten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgeſehen, ſchon als Dichter das Ende jenes unfreien Zuſtandes, des noch pelasgiſchen Bewußtſeyns bezeichnen. D..

Befreiung, die dem Bewußtsein durch die Scheidung der Göttervorstellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erst Dichter, und umgekehrt, nur erst die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeschichte mit sich. Poesie ging nicht voraus, wenigstens nicht wirkliche, und Poesie hat auch die ausgesprochene Göttergeschichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, sondern beide sind das gemeinschaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zustandes, eines Zustandes der Entwickelung und des Schweigens.

Wir haben uns nun vom Sinn des Geschichtschreibers schon bedeutend genähert; er sagt: Hesiodos und Homeros, wir würden sagen die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeschichte gemacht. Herodotos kann sich so ausdrücken, wie er hier ausgedrückt hat, denn Homeros ist nicht ein Individuum, wie spätere Dichter, wie Arktinos, Eumelos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er ist die herrschende Macht, das Princip einer Zeit. So ist mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint ist, wenn Hesiodos sagt mit denselben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrschaft aufgefordert, den Unsterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe[1]. Mit Zeus als Haupt ist erst die eigentliche hellenische Göttergeschichte vorhanden, und es ist nur derselbe Standpunkt, der Anfang eigentlich hellenischen

[1] Theog. v. 881 ff.

> Ἀρτὰ δὲ δὴ σὺν τοῖσι πάσης ἦσι ἐξετέλεσσεν,
> Τιμὰς δ' ἐν μάκτοις ἀθανάτοις ἐδάσσατο πᾶσι,
> Ἦ ῥα καὶ ἀφραδίῃσιν ἐπήλυθε κῦδος ἀνάσσειν·
> Ἠδὲ κρονιδάων πλέονων ἐπεφράσσατο βουλὰς
> Ἀθανάτων· τὸν δὲ σφιν ἐὸν ἐκ δεξιὸν ἔπεμπε.

Herodotos Ausdrücke sind: ὅστις (Hesiodos und Homeros) δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες Θεογονίην τοῖσι Ἕλλησι, δοκέειν οὐκ ἔχω τὰ ἐς τοῦτο· ἀλλὰ λέγοντας. cf. Theogon. v. 112. Ἦ τ' ἀρχὰς δόμεναι, καὶ ἐς τιμὰς διανεῖμαι.

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlassung gegeben, kann man sich nur wundern, daß nie, so viel mir bekannt, an die des Hesiodos gedacht worden.

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus mythologisch, der Geschichtschreiber durch die Namen der beiden Dichter historisch bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu lesen wissen, sähe nicht sogar die Götter in den homerischen Gedichten entstehen. Allerdings aus einer für ihn selbst unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt wenigstens, daß sie hervorgehen. In der homerischen Poesie funkelt gleichsam alles von Neuheit, diese geschichtliche Götterwelt ist hier noch in ihrer ersten Frische und Jugend. Das Religiöse der Götter allein ist das Uralte, aber auch nur ans düsterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geschichtliche, das Freiwegliche dieser Götter ist das Neue, das eben Entstehende. Die Krisis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeschichte sich entfaltet, ist nicht außer den Dichtern, sie vollzieht sich in den Dichtern selbst, sie macht ihre Gedichte, und so kann Herodotos wohl sagen: die beiden Dichter, nach seiner entschiedenen und wohlbegründeten Meinung die frühesten der Hellenen, haben diesen die Göttergeschichte gemacht. Es sind nicht ihre Personen, wie er freilich sich ausdrücken muß, es ist die in sie fallende Krisis des mythologischen Bewußtseyns, welche die Göttergeschichte macht. Sie machen die Göttergeschichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu sagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben sich machen; die Göttergeschichte aber macht sich in den Dichtern selbst, in ihnen wird sie, in ihnen gelangt sie zur Entfaltung, in ihnen ist sie zuerst da und ausgesprochen.

Und so hätten wir den Geschichtschreiber, dessen ungemeine Scharfsinnigkeit zumal in den ältesten Verhältnissen sich, was die Sache betrifft, stets auch in den tiefsten Untersuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er sieht sich der Entstehung der Göttergeschichte noch nahe genug, um sich ein historisch begründetes Urtheil über sie zuzuschreiben. Auch wir dürfen uns auf seine Meinung als auf ein solches berufen und sein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poesie wohl das natürliche Ende und selbst das nothwendig unmittelbare

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poesie und wozu würde es dienen von einer Poesie in potentia zu sprechen? nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Götterverstellungen seyn konnte.

So zeigt es sich demnach in der gesetzmäßigen Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweise poetischen Volks, des hellenischen.

Gehen wir, um alles über dieses Verhältniß noch historisch Erkennbare zu umfassen, weiter zurück, so schließen sich zunächst die Indier an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alsogleich zum Textus, so hätten wir so eben keine geringe historische Irrlehre ausgesprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen stellen. In der That aber sind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie hervorgegangene Dichtkunst mit den Griechen gemein hat. Ganz abgesehen von allem andern, würde schon diese reich entfaltete Poesie den Indiern diese Stellung anweisen. Aber es kommt nament lich etwas hinzu, das nicht weniger für sich allein entscheiden würde, die Sprache, die mit der griechischen nicht bloß zu derselben Formation gehört, sondern ihr auch in der grammatikalischen Ausbildung am nächsten steht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen gesetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, also besonders auch geschichtlicher Erscheinungen, verlassen seyn, der, hierauf hingewiesen, noch der Meinung beistimmen konnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geschichtlich für alle Völker hinaussetzt, obwohl die erste Entstehung dieser Meinung sich allenfalls erklären und einigermaßen entschuldigen läßt. Denn die erste Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichsten Denkmale der indischen Literatur geschrieben sind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anstrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil schon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr so leicht von Statten geht, das Sanscrit nicht nur selbst, zwar aus großer Ferne, sich bemächtigt, sondern auch den vermuthlich Weg zur Kenntniß desselben für die Nachfolger gebahnt und erleichtert haben? Nun ist es billig von einer großen Mühe auch einen

bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die ersten Vorgänger eben schon die Erwerbung und Eroberung des Sanscrit für ihren höchsten Lohn achten durften, so mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie sie gern für jede Erweiterung des menschlichen Wissens sich finden, erwünscht seyn, sich auf andere Weise für die aufgewendete Mühe schadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypothesen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberste zu unterst kehrten. In der That möchte diese Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen seyn, als die geologische Erhebungshypothese von Goethe beurtheilt worden, welcher sagt, daß sie von einer Anschauung ausgehe, in der von etwas Festem und Regelmäßigem gar nicht mehr die Rede seyn könne, sondern nur von zufälligen und unzusammenhängenden Ereignissen[1], ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigstens in ihrer bisherigen Gestalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatsachen, auf die sie sich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entstehungsweisen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieser Untersuchung gegen solche Willkür mich entschieden ausspreche; denn dürfte man auf die Weise, wie es mit der Anwendung des Indischen versucht worden ist, überhaupt verfahren, so würde ich die kaum angefangene Untersuchung lieber sogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung der Sache selbst nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zusammenhang gebracht würde. Auf diese Weise könnte man das Jüngste und vom Ursprung Entfernteste als Maßstab an das Erste und Ursprüngliche legen, für eine seichte und grundlose Ansicht des Aeltesten das Späteste als Beweis und Beleg anführen. Einem solchen vor- und zudringlichen Einmischen des Indischen in alles, selbst z. B. in Untersuchungen über die Genesis, mit dem die ächten Kenner

[1] Nachgelassene Schriften, Th. XI. S. 170.

des Indischen gewiß am wenigsten einverstanden sind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Tedmantel dienen, denn unter diesem Titel wird das Entgegenste, ganz verschiedenen Stufen, oft entgegengesetzten Enden Angehörige als völlig identisch behandelt. Allein es sind in der Mythologie selbst große und mächtige Unterschiede, und so wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Bilder wohl unterschiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterschiede aufgehoben werden, ebensowenig werden wir zulassen, daß die wahre, nämlich innere und darum gesetzliche Succession der großen Momente der mythologischen Entwicklung verwischt und völlig aufgehoben werde. Hat dieß um so weniger, weil im Fall dieß gestattet wäre, jede wissenschaftliche Erforschung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen höheren Leitfaden darbietet.[1]

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetische Conception, so müßte auch die der Inder eine solche seyn. Nun hat die indische Poesie, so weit sie bis jetzt bekannt ist, die vorweltigste Anerkennung gefunden, und ist als neue Erscheinung vielleicht zum Theil selbst über Gebühr hochgestellt worden. Dagegen hat man die indischen Götter sehr allgemein nicht sonderlich poetisch finden können. Goethes Ausdrücke über ihre Kupfern sind bekannt und stark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zusatz von Humuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechische so viel möglich zu heben und von jedem allgemeinen Zusammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufschluß für alles im Indischen haben, den Namen Indomanen erfunden. Ich habe nicht auf diese Benennung geantwortet, und in der Abhandlung über die limnäischen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechischer Vorstellungen aus indischen zu erklären, dieß geschah selbst vor den bekannten Aeußerungen in Goethes westöstlichem Divan. Bestimmt ist dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechische Götterlehre insbesondere sey auf einen höheren Ursprung als auf indische Vorstellungen zurückzuführen; wären die ersten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Hellenische ausgegangen, aus solchen Abflüssen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie selbst zugekommen, nimmer hätten ihre Götterverstellungen zu solcher Schönheit sich entfalten können.

Charakter der indiſchen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf ſie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man ſich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indiſchen Götter doch nicht laſſen, mit einem bloßen Geſchmacksurtheil ſind ſie nicht hinwegzuſchaffen; abſichtlich oder nicht, ſie ſind einmal da, und weil ſie da ſind, müſſen ſie erklärt werden. Ebenſowenig kann man aber, ſo ſcheint es, eine andere Erklärung für die indiſchen, eine andere für die griechiſchen aufſtellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöſe der mythologiſchen Vorſtellungen nur allmählich und erſt in der letzten Entſcheidung völlig überwunden werden.

Die Kriſis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat ſie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieſelben geſetzt; dagegen iſt der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von ſeinen Göttern geblieben. Die formloſen epiſchen wie die kunſtvollen dramatiſchen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatiſchen Charakter, als irgend ein griechiſches Werk derſelben Art an ſich. Das poetiſch Verklärte der griechiſchen Götter im Vergleich mit den indiſchen iſt nicht etwas ſchlechthin Urſprüngliches, ſondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indiſche Poeſie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein reales, ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechiſchen Götter ſelbſt nur eine fade ſeyn.

Schaffende Poeſie, in allen Formen frei ſich bewegende Dichtkunſt, findet außer den Griechen ſich nur bei den Indiern; alſo ſie findet ſich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologiſchen Entwicklung die letzten oder jüngſten ſind. Zwiſchen den Indiern und Griechen ſelbſt zeigt ſich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrſchend erſcheint und bei weitem ſichtbarer iſt, als bei dieſen.

Gehen wir weiter zurück, ſo begegnen uns zunächſt die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter iſt in rieſenhaften Bauwerken, koloſſalen Bildern verſteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Urſprung freien Weſen waltende Poeſie ſcheint ihnen

völlig fremd. Einen einzigen lugubren Gesang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich sagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, ist bei ihnen keine Spur von Poesie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechischen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen so geneigt ist, gewiß nicht unterlassen hätte namhaft zu machen, noch hat sich bis jetzt eine der zahlreichen Inschriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwiesen. Und doch ist die ägyptische Mythologie eine so entwickelte, daß Herodotos in ägyptischen, gewiß nicht „von ägyptischen Pfaffen beschwatzt", griechische Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenso weit, aber doch schon bedeutend vorgeschrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die ersten Elemente einer solchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchstens eine der altebräischen ähnliche psalmenartige, also doctrinelle Poesie zuschreiben, doch wissen wir nichts von einer babylonischen, ebensowenig von einer phönikischen Poesie.

Nirgend zeigt sich die Poesie als etwas Erstes, Ursprüngliches, wie sie in so manchen Erklärungen vorausgesetzt wird; auch sie hatte einen früheren Zustand zu überwinden, und erscheint um so beweglicher, um so mehr als Poesie, je mehr sie sich diese Vergangenheit unterworfen hat.

Dieses alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetischen Ansicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abschließen, und daß noch eine unbestimmte Weite anderartiger Untersuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

[1] Lib. II, c. 79.

# Zweite Vorlesung.

Wenn wir von der poetischen Ansicht ungern uns entfernen, so ist es hauptsächlich, weil sie uns keine Beschränkung auferlegt, weil sie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, diese selbst in ihrer Universalität unangetastet läßt, zumal aber, weil sie uns verstattet, bei dem eigentlichen Sinn stehen zu bleiben, wiewohl sie diesz nicht anders kann, als indem sie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausschließt. Dieses also möchte ihre Schranke seyn. Es wird daher eine andere Ansicht kommen, welche Wahrheit nur einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr ursprünglich wenigstens gemeint war. Dafür nun aber wird sie, wie es meist zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und statt derselben den uneigentlichen Sinn einführen. Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher, zumal sie Götterlehre und Göttergeschichte ist, also religiöse Bedeutung zu haben scheint. Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt nur das Wort im weitesten Sinn genommen allegorische[1].

Die verschiedenen möglichen Abstufungen werden folgende seyn.

Es sind Persönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenschliche, einer höhern Ordnung angehörige Wesen, sondern menschliche geschichtliche Wesen, auch wirkliche Ereignisse sind gemeint, aber Ereignisse der menschlichen oder bürgerlichen Geschichte. Die Götter

[1] Allegorie bekanntlich von ἄλλο (ein Anderes) und ἀγορεύειν (sagen).

sind nur zu Göttern erhobne Helden, Könige, Gesetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgesichtspunkt Finanz und Handel ist, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonienstifter u. s. w. Wer Neigung empfände, zu sehen, wie eine Mythologie in diesem Sinn erklärt sich ausnimmt, den könnte man auf Clerikus Anmerkungen zur Theogonie des Hesiodos oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworths Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechischen Geschichte verweisen.

Die historische Erklärungsweise heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandrinischen Zeit, der nicht ihr ältester, aber eifrigster Vertheidiger gewesen zu seyn scheint, die euemeristische. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, eigentliche Götter an, aber völlig müßige, um menschliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zweck, nach seiner Lehre allein herrschend, ließ keine Vorsehung und keine Wirkung höherer Wesen auf die Welt und die menschlichen Dinge zu. Gegen eine solche Lehre waren die thätig in menschliche Verhältnisse eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beseitigt werden mußte. Dieß geschah, wenn man von ihnen sagte, sie seyen nicht eigentliche Götter, sondern nur als Götter vergötterte Menschen. Sie sehen, diese Erklärung setzt eigentliche Götter voraus, deren Verstellung Epikuros bekanntlich von einer jeder Lehre vorangehenden, der menschlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menschen gemeinschaftlich sey[1]. „Weil diese Meinung nicht durch eine Veranstaltung oder durch Sitte oder Gesetz eingeführt, sondern allem diesen voraus in allen Menschen angetroffen wird, müssen Götter seyn", so schloß Epikuros[2], scharfsinniger auch hierin wie manche Spätere

[1] Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam προλήψιν appellat Epicurus, id est anticipatam animo rei quandam notionem, sine qua nec intelligi quicquam nec quaeri nec disputari potest. De nat. deor. I. 16.

[2] Cum non insitum cuique aut innatum aut ingenitum constituta, nonnatyne ni mum mentis esse videatur? De nat. deor. I. 17.

Hieraus erhellt aber auch, wie unpassend es ist, wenn einige in christlichen, ja in unsern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigstens theilweise die euemeristische Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abstufung wäre nun die, zu sagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint sind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Persönlichkeiten, sondern unpersönliche Gegenstände, die nur poetisch als Personen vorgestellt sind. Personification ist das Princip dieser Erklärungsweise; personificirt sind entweder sittliche oder natürliche Eigenschaften und Erscheinungen.

Weil die Götter sittliche Wesen sind, und in jedem derselben irgend eine Geistes- oder Gemüthseigenschaft, mit Ausschließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menschliche Weise erhöht, hervortritt, lassen sie sich als Symbole sittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geschehen ist. Was einmal da ist, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entstehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbstbeherrschung auffordert, wird nicht die zorngesinnige Here, sondern die besonnene Athene herbeirufen. Darum ist aber diese weder ihm selbst noch der Mythologie bloß die personificirte Weisheit. Bacco, in einem Zeitalter großer politischer Parteiungen lebend, benutzte in seinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politischer Ideen. Die Mythologie als eine künstlich eingekleidete Moralphilosophie vorzustellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus sagt:

> Das sind Mährchen nur, worein
> Die profanen Schriftverfasser
> Mit der Götter Namen künstlich
> Einzuhüllen sich vermaßen
> Die Moralphilosophie.

war nicht sowohl eine gelehrte als pädagogische Erfindung der Jesuiten, die im Wettstreit mit den Schulen der Protestanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meist verstümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

Was die physikalischen Deutungen betrifft, so ist die materielle Möglichkeit derselben nicht in Abrede zu stellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt ist, man müßte denn erst die Natur selbst isoliren, ihren Zusammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenso wie in der Natur sich spiegelt. Daß solche Erklärungen möglich sind, legt nur ein Zeugniß ab für die Universalität der Mythologie, die in der That von der Art ist, daß, die allegorischen Erklärungen einmal zugegeben, nur schwerer ist zu sagen, was sie nicht bedeute, als was sie bedeute. Versuche der Art, wenn sie an die formelle Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in solchem Sinn auch entstanden sey, nicht einmal denken, sind daher höchstens leere, mitunter witzige Spielereien.

Wer ohne Sinn ins Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke sich bestimmen läßt, kann leicht in's speciellen physikalischen Deutungen herabsteigen, wie dieß vielfach geschehen ist. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den sogenannten philosophischen Proceß erblicken. Die Deutung ließ sich leicht mit Etymologien unterstützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrscheinlichkeit nichts nachgeben. Denn Helene, um die der Kampf entbrennt, ist Selene, der Mond (das alchemistische Zeichen des Silbers); Ilios aber, die heilige Stadt, eben so deutlich Helios, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogistische Chemie allgemeine Aufmerksamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieser Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z. B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerstoff zu erkennen glauben. Heutzutage beschäftigt die Naturforscher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum sollte nicht auch dieser in der Mythologie zu finden seyn? Vergeblich wäre es, einen solchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unschätzbare Glück gewährt, sein eigenes neuestes Angesicht im Spiegel so hoher Alterthümlichkeit zu beschauen, wobei er überflüssig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben sollen, zu den schönen physikalischen Kenntnissen, die er voraussetzt, gekommen sind,

theils was sie veranlaßt hat, diese Kenntnisse auf eine so wunderliche Weise einzuhüllen und zu verbergen [1].

Immer noch höher als diese speciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geschichte der Natur in der Mythologie zu sehen glauben; einigen freilich ist sie nur eine Allegorie der jährlich sich wiederholenden, der scheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreises [2]; anderen die poetisch dargestellte wirkliche Geschichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umstürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zustand derselben vorausgegangen sind, wozu die feindlichen Verhältnisse der aufeinander folgenden Göttergeschlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngste derselben, nahe Veranlassung geben; noch weiter kann man die zu einer natürlichen Welt**entstehungslehre** (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten seyn solle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich Heyne versucht [3], der zugleich der erste einigermaßen nöthig fand, auch die **Entstehung** in diesem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anstand, Philosophen als Urheber zu denken; der ursprüngliche Inhalt der Mythologie sind ihm mehr oder weniger zusammenhängende Philosopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade seiner Worte): die schaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganische) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypothese des Phlogiston spricht, erwähnt eines jungen amerikanischen Wilden, der, gefragt, was ihn denn so sehr in Verwunderung setzt an dem aus einer entstöpselten Flasche als Schaum hervordringenden englischen Bier, die Antwort gab: Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können.

[2] Dornedden, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Pamenephis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptische Götterlehre nur ein kalendarisches System ist, eine verhüllte Darstellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demselben gesetzten Wechsels von Erscheinungen in einem ägyptischen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

bloßen Masse aufhörte, anstatt des Ungestalten und Formlosen das Gebildete Organische erzeugt wurde. Das Aufhören dieser unförmlichen Produktion ist die Entmannung des Kronos; Zeus ist die selbst schon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erste, wilde gehemmt, beschränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß ist dieß ein Sinn, der sich hören läßt, und solche Erklärungen mögen immer als Bereicherungen gelten; sie dienten in einer früheren Zeit, wenigstens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philosophen dazu gekommen, ihre schätzbaren Einsichten in diese Form zu kleiden, so sucht Heyne wenigstens das Künstliche so viel möglich zu entfernen; sie haben die Darstellung nicht frei gewählt, sondern waren zu ihr gezwungen und beinahe gezwungen; theils haben der ältesten Sprache wissenschaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Ursachen, Armuth der Sprache habe sie genöthigt, abstracte Begriffe als Personen, logische oder reale Verhältnisse durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber seyen sie von den Gegenständen selbst so ergriffen gewesen, daß sie gearbeitet haben, sie auch den Zuhörern gleichsam dramatisch wie handelnde Personen vor Augen zu stellen[1].

Sie selbst — die angenommenen Philosophen — wußten, daß sie nicht von wirklichen Personen redeten. Wie sind nun aber sie von ihnen geschaffenen Persönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen sehr natürlichen Mißverstand, sollte man denken, der unvermeidlich war, sobald die Vorstellungen an solche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entstehung nicht bekannt war. Auch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc per inscitiam philosophandi genus veteribus placuisse allegoriarum, cum non tam ostentandi involucri quam celandi hominibus studio arguitarum, quam quod ea mihi veterum quamvis alias exprimendi non inhaberent. Angustabat etiam et coarctabat spiritum quod erumpere tantarum orationis difficultate et copia, percussumque tanquam nominis alicujus affatu animus, cum ardua deferrent propria, et non ea communia, aestuans et abreptus exhibere quae res et repraesentare oculis, facta ut conspectui ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 58.

sich den Uebergang anders. Die Personificationen sind einmal da, wohl verstanden von allen, die um den Sinn wissen. Da bemerken die Dichter, daß sie als wirkliche Personen genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungslustigen Volk Eingang zu finden; Heyne ist sogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich diese Umwandlung philosophisch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geschichten zuzuschreiben. Ihm sey der philosophische Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entschlüpfen, abnehmen könne; nur lasse er es sich nicht merken; als Dichter verstehe er seinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchstens durchscheinen zu lassen, denn philosophische Ideen seyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungslose Geschichten, wenn nur ein gewisser Wechsel von Gegenständen und Begebenheiten darin beobachtet sey, sagen ihm weit eher zu. Auf diese Art also seyen die mythologischen Persönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, in der sie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnlosigkeit gelangt, in der sie der Volksglaube allein noch kenne.

Es scheint ein bemerkenswerther Umstand, daß den Griechen schon der Ursprung der Mythologie, dem sie so viel näher standen als wir, nicht verständlicher war, als er uns ist; wie der griechische Naturforscher der Natur nicht näher stand, als der heutige. Denn schon zu Platons Zeiten sind, theilweise wenigstens, von mythologischen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen versucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu solchen, um sie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig sich abmühender Mann, und der nicht eben besonders glücklich und beneidenswerth sey; denn um mit dieser Art von grobem Verstand (ἄγροικος σοφία) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrscheinliches zu bringen, sey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der sich mit Ernsterem und Wichtigerem beschäftigen könne[1].

Ganz ähnlich äußert sich der Akademiker bei Cicero über das

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III. p. 391. D.

Mühsichtige dieser Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1], denn es ist merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philosophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Systeme, das epikureische und das stoische, sich in die zwei Erklärungen, die historische oder euemeristische und die naturwissenschaftliche, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen vergötterte Menschen zu, wo dieser Ursprung am Tage zu liegen schien, wie bei Herkules, Kastor und Pollux, Aeskulapios u. s. w. Aber alles Tiefere der Göttergeschichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten sie aus rein physischen Verhältnissen[2]. Zuletzt wurden beide von den Neuplatonikern abgelöst, welche endlich eigentliche Metaphysik in der Mythologie sahen, genöthigt dazu hauptsächlich wohl, um dem geistigen Gehalt des Christenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da sie indeß bei den Deutungen, theils die eigenen speculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu setzen, theils hinwiederum diese durch jene zu stützen, weit entfernt sind, an einen natürlichen Ursprung der Mythologie zu denken, die sie vielmehr als eine unbedingte Autorität voraussetzen, so können sie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte sich dagegen verwahrt, daß man seine Erklärung oder die Einkleidungsweise seiner Philosophen selbst eine allegorische nenne, weil nämlich diese sie nicht in der Absicht gewählt haben, ihre Lehren

[1] Cicero, De nat. D. l. III. c. 24. *Magnum mihi etiam suscepit et minime necessarium primus Zeno*, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum tollere rationem, vanitatemque, cur quique Dii appellati sint, causas explicare. *Quod cum faciunt*, illud profecto cavendum est, longe aliter rem se habere atque *hominum opinio* sit, eos enim qui Dii appellentur, *rerum naturas esse*, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem *physica*, magno ibexit multitudo Deorum; qui *indulti specie humana* fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam neque norunt omnino neque respexerunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est, etc. Cicero l. c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Cousins in den beiden Artikeln über Creuzer, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Wenn, sie reden von Göttern, wo sie nur an Naturkräfte denken, sie meinen also etwas anderes, als sie sagen, und drücken etwas aus, woran sie eigentlich nicht denken. Ist man nun aber einmal so weit gekommen, den Inhalt als wissenschaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünscht seyn, auch den Ausdruck ganz eigentlich nur wissenschaftlich zu finden, und so wenigstens ganz und rein auf die entgegengesetzte Seite der poetischen Ansicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg stehen geblieben ist? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollständig auszuführen und auch nur versuchsweise bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtsinn, der ihn abhielt, die philosophische Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche sie ein mehr formeller Geist, sein berühmter Nachfolger in philologischer Forschung, Gottfried Hermann, bestehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weise herstellte, daß er, eine oberflächlich personificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst sieht, daß ihm z. B. Dionysos nicht den Gott des Weins, sondern streng etymologisch den Wein selbst, Phoibos nicht den Gott des Lichts, sondern ebenso das Licht selbst bedeutet; eine Erklärung, die schon als Auflehnung gegen das allegorisirende Wesen der Beachtung und einer ausführlichen Darstellung wohl werth ist.

Untersucht man — so baut der hochverdiente Grammatiker seine Theorie auf[1] — die angeblichen Götternamen, so zeigen sich erstens alle im Allgemeinen bedeutsam; erforscht man näher die Bedeutung, so findet sich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen sich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß sie insgesammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; untersucht man weiter die Verbindung und den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, so kann man nicht anders schließen, als daß die Namen auch nur Benennungen von Natur-

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquissima. Lips. 1817.

gegenständen seyn sollen; denn nimmt man sie als Namen von Göttern, so verliert sich bald jeder erkennbare Zusammenhang, nimmt man sie für rein wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst, die das charakteristische Prädicat derselben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen ist, gibt man der Darstellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erscheinung von der andern durch das Bild der Zeugung auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich gesagt ist, Wärme vom Licht erzeugt werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern abstammen lassen, so entdeckt sich ein ausführliches Ganzes, dessen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wissenschaftlichen Zusammenhang unter sich darstellen. Dieser Zusammenhang kann nichts Zufälliges seyn, das Ganze muß daher auch in rein wissenschaftlicher Absicht entstanden seyn, und legt man die Theogenie des Hesiodos als die reinste Urkunde der ersten Entstehung zu Grunde, so wird man sich den Ursprung dieses Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weise denken können:

Es lebten einmal — doch nein, so würde die Hermannsche Theorie selbst wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichsten Form — wir wollen also sagen: Es müssen einmal, d. h. irgendwann und irgendwo — etwa in Thrakien, wohin die griechische Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Jonien, wohin sie den ersten Sänger Olen versetzt; späterhin findet sich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müssen — genug, es müssen einmal unter einem übrigens noch unwissenden Volk einzelne durch besondere Geistesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine sich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erscheinungen, ja Gesetze der Natur beobachtet und erkannt, die also auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Ursprungs und des Zusammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten sie die Methode, die allein bestimmte, sichere und deutliche Kenntnisse möglich macht[1], indem sie das unterscheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

Gegenſtandes aufſucht, um ſich auf dieſe Weiſe ſeines Begriffs zu verſichern. Denn wer z. B. den Schnee Schnee nennt, ſtellt ſich den Gegenſtand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber iſt es um den Begriff zu thun, und dieſen Begriff ſoll auch die Benennung feſthalten. Sie wollen alſo z. B. die drei Arten des ſchlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet ſich, daß er ſchmettert, ſie könnten alſo ſagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenſtand ausgedrückt. Sie nennen ihn alſo den Schmetterer, griechiſch κόπτος (von κόπτω), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Rieſen bei Heſiodos. Vom Regen läßt ſich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er ſie verſchwemmen), er wird alſo Furchenmacher genannt, griechiſch γύγης, Name des zweiten heſiodiſchen Rieſen. Vom Schnee findet ſich, daß er laſtet und ſchwer iſt, ſie nennen ihn alſo Schweremann, βριάρεως, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Rieſen, ſondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenſtand ſelbſt wird perſonificirt, wie bei Heyne, ſondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und dieſe bloß grammatiſche Perſonification hat hier nicht mehr auf ſich, als in Ausdrücken, wie ſie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der Stecher, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der Heber genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den Brenner, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den Freſſer nennen. Die Gegenſtände ſelbſt als Perſonen vorzuſtellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blaſenden Wind St. Blaſius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann ſelbſt ſpricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer perſonificirenden Darſtellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geſchmack finden von dem wiſſenſchaftlichen Ernſt, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der heſiodiſchen Theogonie ſieht, in welcher ſich ſo viel gründliche Kenntniß, ein ſolcher folgerechter

[1] Ebendaſ. S. 107.

Zusammenhang, eine so bündige Ordnung findet (es sind seine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anstand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigste Meisterstück des Alterthums zu erklären; er sieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorien auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, sogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wissenschaft, sondern tiefe Weisheit[1].

Wir müssen dahin gestellt seyn lassen, welchen Antheil an diesen allerdings etwas hyperbolischen Lobsprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenstände unserer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung solcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erscheinen würden, wenn etwa von Laplaces Systême du Monde die Rede wäre, oder auch beide Ursachen zugleich haben mögen. Unstreitig sind unter diesen Resultaten gründlicher Wissenschaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (*περσεφόνη*) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müsse, um Frucht zu tragen; daß der Wein (*Διόνυσος*) vom Weinstock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beständig, ihre Richtung aber veränderlich sey, und ähnliche, die jeder Mensch, der in diese Welt kommt, gleichsam umsonst und geschenkt erhält. Um sich von dem philosophischen Geist der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden sind, sondern das Ganze, insbesondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, dessen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke schenken werden.

Jener alte Philosoph also, von dem sich die alte, dem Hesiodos selbst schon unverständlich gewordene Grundlage herschreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d. h. von da, wo noch nichts war. Zu diesem Ende sagt er: vor Allem war Chaos; dieß heißt etymologisch (von *χάω*, *χαίνω*) das Weite, allem noch Offene

[1] Obendas. S. 47.

ſtehende, Unerfüllte, alſo der von aller Materie leere Raum. Dieſem kann natürlich nichts folgen, als was ihn erfüllt, die Materie, jedoch die ſelbſt noch als formlos zu denkende, etymologiſch (von γάω, γέγαα) das, woraus alles wird, alſo nicht die Erde, ſondern der Urſtoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entſtehenden. Nachdem nun ſowohl das geſetzt iſt, in welchem, als das, aus welchem alles entſteht, ſo fehlt nur noch das dritte, durch welches alles wird. Dieſes dritte iſt das alles verknüpfende Band, der Einiger, Eros (von εἴρω,) der hier nur dieſe wiſſenſchaftliche Bedeutung, nicht die des ſpäteren Gottes hat. Und nachdem er dieſe drei Elemente geſetzt hat, kann der Philoſoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge ſelbſt zu erklären.

Die drei erſten Erzeugniſſe des Raums als des erſten Elements ſind: 1) Erebos, der Decker; mit dieſem Namen wird die Finſterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geſchaffen war; 2) Nyx, nicht die Nacht, ſondern auch hier muß man ſich an die Urbedeutung halten; der Name iſt von νύσσω (νεύσω), nutare, vergere, nach unten ſich neigen; denn die nächſte Folge (alſo Zeugung) des Raums iſt die Bewegung, die erſte und einfachſte Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Dieſe beiden erzeugen nun mit einander den Aether und die Hemere, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finſterniß, die ſich der kosmogoniſche Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorſtellt, mit der Nyx ſich vermählt, d. h. niederfällt, wird es ovenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugniſſe des zweiten Elements, der noch formloſen Materie. Dieſe erzeugt zuerſt für ſich und noch ohne Gemahl den Uranos, d. h. den Oberen. Der Sinn iſt: das Feinere der Materie erhob ſich von ſelbſt, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geſchieden, der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieſes Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten groſſen Berge und den Pontos, der nicht, wie ſchon Heſiodos mißverſtand, das Meer, ſondern, wie es Hr. Profeſſer Hermann jetzt beſſer verſteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbo πίτνειν, womit auch das lateiniſche

fundus verwandt ist. Erst also nach der Auseinandersetzung des Oberen hat Gäa erst die Bedeutung der Erde; indem sie mit dem Oberen in Wechselwirkung tritt, ist sie erstes Erzeugniß des Okeanos, nicht das Weltmeer, sondern mythologisch von ὠκύς, der Schnellläufer, das über alles sich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Wasser. Diesen Erguß des Urwassers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß sie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis sie endlich sich gegenseitig beschränkend zur Ruhe gelangen. Diesen Tumult bezeichnen die aus dem Urwasser folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweise zusammengestellten Titanen, d. h. Streber, von τείνω, τιτύσκω. Denn sie sind die Kräfte der noch wild strebenden, unberuhigten Natur. Je zwei derselben treiben, ihren Namen zufolge, einen der Gegensätze aus, die man in der noch gespannten und mit sich selbst uneinigen Natur voraussetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der Scheider (von κρίνω) und der Menger; 2) Hyperion und Japetos, der Steiger und der Stürzer; 3) Theia und Rheia: der gemeinschaftliche Begriff beider ist das Fortgetriebenwerden, der Unterschied aber, daß einiges dabei seine Substanz behält (Theia), anderes sie verliert (Rheia von ῥέω fließen); 4) Themis und Mnemosyne, welche in diesem Zusammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene ist die das Flüssige zum Stehen oder Ansetzen bringende, diese im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) Phoibe und Thethys, die reinigende, das Unnütze wegschaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen ist Kronos, der Vollender, vom Zeitwort κραίνω; denn Chronos die Zeit hat erst von Kronos ihren Namen erhalten, weil sie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier ist, versichert Hermann, nicht nur durchaus wissenschaftlicher Zusammenhang, sondern sogar ächte Philosophie, die nämlich von allem Hyperphysischen sich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären sucht. Von Göttern, wenn man nicht sie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheistisch als für theistisch zu halten geneigt seyn müßte.

Und sieht man, wie bis auf die ersten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erscheinungen hinaus nur der natürliche Zusammenhang hervorgehoben ist, so kann man sich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß selbst von Göttern nichts wissen will, sondern daß seine Absicht sogar eine polemische, gegen schon vorhandene Götter-vorstellungen gerichtet ist [1].

Wir sind hiemit auf dem Gipfel der Hermannschen Theorie angekommen, durch die, wie Sie sehen, Heynes im Ganzen schwacher Versuch, der Mythologie alle ursprünglich religiöse Bedeutung zu entziehen, weit überboten ist.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann seine Erklärung selbst nur auf die eigentlich mythologischen Götter beschränkt. Er will nicht den Ursprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er setzt vielmehr bei seinen Annahmen schon ein Volk voraus, welches von einem schon vorhandenen religiösen Aberglauben durch die Philosophen befreit werden sollte, die durch ihren Versuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlassung geben.

Es läßt sich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem sich ein nach Hermanns Meinung so einsichtsvoller Philosoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit solchen Völkerschaften gestanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorstellungen gefunden worden. Ein Volk, dessen Sprache reich articulirt und biegsam genug war, um wissenschaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird sich doch nicht wie die africanischen Buschmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philosophen gehören, wird man sich nicht auf der Stufe jener Wilden des südlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, selbst Concilien förmlich die Menschheit abgesprochen, die katholische Geistlichkeit die Sacramente zu ertheilen sich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtspruch des Papstes unter fortdauerndem Widerspruch der im Lande befindlichen Geistlichkeit

[1] Ebendas. S. 38. 101.

für Menschen erklärt werden konnten[1]. Denn nur Menschengeschlechter der erwähnten Art sind bis jetzt ohne alle religiöse Vorstellungen angetroffen worden.

Auch unabhängig von der angenommenen polemischen Absicht werden wir dem von Hermann vorausgesetzten Volk Götterverstellungen zu geben müssen, freilich der ersten und daher, wie er sagt, rohesten Art. Seine Religion bestand aller Wahrscheinlichkeit nach in einem grob physikalischen Aberglauben, der auf der Vorstellung unsichtbarer, mit Naturerscheinungen im Zusammenhang stehender Wesen beruhte. Weiterhin bemerkt die herangewachsene Denkkraft einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte sind; hier entsteht denn jenes rein physikalische, von jedem religiösen Element freie Wissen, das die Urheber in der Absicht mittheilen, das Volk für immer von allen Götterverstellungen frei zu machen. Es erklärt sich hiedurch auf überraschende Weise, warum die Mythologie bisher so unbegreiflich blieb, denn stets wollte man verkehrter Weise sie aus Götterverstellungen entstehen lassen, hier aber entdeckt sich das ganz Neue und Verwunderſame, daß sie erfunden worden, um allen religiösen Verstellungen ein Ende zu machen, und gerade von solchen, die es am besten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter.

Wurde die edle Absicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuschreibt, erreicht, so könnte ein philanthropischer Mann unserer Zeit sich freuen, in der Vorzeit statt abergläubischer Götterdiener ein von aller Religion freies Geschlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphysischen Wahn frei und ledig ist. Wie indeß die Absicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vertragen, aber unbegreiflicher Weise, dem von Vorstellungen unsichtbarer, hinter Naturerscheinungen stehender Wesen schon erfüllten gegenüber, unterlassen, eine Erklärung der bloß grammatisch gemeinten Personification vorauszuschicken — ihm selbst überlassen, zu dem wahren

[1] Voyage dans l'Amerique meridionale T. II, p. 186. 187.
Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverstehend nur sich selbst zu täuschen; wie dann das Volk die nur als Personen benannten Naturkräfte für wirkliche Personen nimmt, „bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt“ [1], dieß ist zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißversteht, sondern die mißverstandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, annimmt, an die Stelle der unsichtbaren Wesen, die ihm mit Naturerscheinungen in Verbindung stehen und also Bedeutung hatten, die völlig unverstandenen Personen, oder vielmehr nur die sinnlosen Namen derselben sich auftegen läßt; dieß übersteigt so sehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf seiner Erklärung zu folgen. Wir haben seine Hypothese überhaupt nur der Rücksicht werth geachtet, erstens, weil sie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche ist, weil sie den Vorzug hat, daß mit einem wissenschaftlichen Inhalt der Mythologie über sie nicht mehr hinauszugehen ist; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig ist, die philologische Grundlage und das unbestreitbar Wahre der Beobachtung, von der sie ausgegangen: denn daß der Meinung eines solchen Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weise annehmen wollen, sondern mit all dem Ernst, der in jeglicher seiner andern Arbeiten erkennbar ist, und aufs fleißigste ausgeführt hat, überall nichts Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weise zugeben.

Wir können es demnach schon nicht anders als verdienstlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerksamkeit wieder auf das ebenso merkwürdige als räthselhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Hesiodos und vorzüglich auf die so wenig beachtete wissenschaftliche Seite desselben gelenkt worden. Diese wissenschaftliche Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerst bemerkt, aber vollends außer Zweifel gesetzt hat, ist auch eine Thatsache, die keine auf Vollständigkeit

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

Anspruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt lassen dürfen, und gerade was ein Theil seiner Fachgenossen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieser Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, ist, was der wahre Forscher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des philosophischen Bewußtseyns, das besonders im Anfang der Theogenie so bestimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuschung an, daß Hermann gleich bereit ist, dieses wissenschaftliche Bewußtseyn dem fingirten Urverfasser des Gedichts, den wir wie gesagt zuletzt im fernen Morgenlande zu suchen hätten, beizulegen, anstatt es dem wirklichen Verfasser des in seiner Urgestalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus seinen Augen gekommenen, oder durch Einschiebsel und spätere Zusätze entstellten Gedichts, nämlich eben dem Hesiodos selbst, zuzuschreiben. Nur diese zu schnell gefaßte Meinung konnte ihn so manches Auffallende und mit seiner Theorie durchaus nicht Stimmende übersehen lassen, namentlich, daß gerade der Anfang so viel Abstractes, Unpersönliches, und daher ganz Unmythologisches hat; wie wenn Gaia noch für sich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (*ουρεα πελωρα*) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchstaben schreibt, noch nicht zu Persönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u. s. w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Personen. Wenn sich die Theogonie von einem Philosophen herschreibt, der sich zum Gesetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, sondern mit wissenschaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenschaft in die Höhe zu gehen hergenommenen allgemeinen Namen, wie später der Name Titanen auch ein mehreren gemeinschaftlicher ist?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum Erebos Veranlassung. Hermann macht es durch seine Uebersetzung (*tenebrarum*) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es ist: auch Homer kennt es nur geschlechtslos; ihm bezeichnet es als etwas anderes

als den Ort der Dunkelheit unter der Erde. Dieses Unperſönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn ſo müſſen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe ſich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu laſſen —

*Οὐς τέκε πρώταιον Ἔρεβος φιλότητι μιγεῖσα.*

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich perſonificirende gemiſcht iſt, ſo iſt hier ein abſtract gebliebener Begriff dennoch künſtlich mythologiſirt. Wer dieß thut, iſt ſicher nicht Erfinder der Mythologie, ſondern hat ſie offenbar ſchon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx ſind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether iſt ein rein phyſikaliſcher Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, ſondern auch ſonſt niemand je ſich eine göttliche oder überhaupt eine Perſönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Ariſtophanes dem Sokrates in den Mund legt:

*Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητε αἰών, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον*
*Λαμπρός τ' Αἰθήρ. — — — — — —*

(O König und Herr, unermeßliche Luft, die den Erdball ſchwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben dieſe Anrufung iſt ein Beweis, daß der Aether für keine mythologiſche Perſönlichkeit gilt, denn die Abſicht des Komikers iſt, daß Sokrates keine ſolche anrufe[1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden ſich ſogar die betrüglichen Worte (*ψευδεῖς λόγοι*), die zweideutigen Reden (*ἀμφίλογίαι*) ganz unperſonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einſchiebſel ſeine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenſchaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß ſolche Begriffe nicht vom Urſprung der Theogonie herkommen können, ſo hätte er dieſes Verwerfungszeichens billig ſchon eher, zunächſt bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Ariſtophanes, wo über den Eros noch

[1] Das *ὦ δῖος αἰθήρ* des Prometheus bei Aeſchylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demſelben Sinn zu erwähnen geweſen.

ganz auf dieſelbe Weiſe wie hier philoſophirt wird, ſich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den erſten Vers der Theogonie anwenden ſollen: Siehe zuerſt war Chaos; denn es iſt wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatiſchen Perſonification gleich an dem erſten Verſe Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Perſönlichkeit gegolten? wer hätte je geſagt der Chaos?

Dieſer keck an den Anfang geſtellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Ariſtophanes ſchon zum Kampfgeſchrei der gegen die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausſtrebenden Philoſophie geworden iſt, verkündet aufs Beſtimmteſte die erſte Regung eines abſtracten, vom Mythologiſchen ſich abziehenden Denkens, die erſte Regung einer freien Philoſophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den erſten Begriffen vorkommende Aether bei Heſiodos ſind die früheſten nachweislichen Keime jener rein phyſikaliſchen Weisheit, deren Beſtandtheile in dem Schwur des Sokrates:

*Νὴ τὸν Ἀέρα, καὶ τὸν ΧΑΟΣ, καὶ τὸν Ἥλιον*

Ariſtophanes zuſammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväteriſch Geſinnten über dieſe luſtige Philoſophie ſich luſtig zu machen nicht müde wird.

Das Philoſophiſche im Anfang der Theogonie hat alſo Hermann richtig geſehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengeſetzten Ende von dem, wo er ſie ſucht. Wie er verſichert, ahndet Heſiodos nicht, daß er etwas Wiſſenſchaftliches vor ſich hat, und nimmt die philoſophiſche Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z. B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn dieſe niemand je für Götter gehalten, ſo konnte ſie gewiß Heſiodos am wenigſten ſo nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erſt als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemiſch materieller Elemente erklären, iſt ein rein ſpeculativer Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philoſophie, die der Mythologie vorausgeht, ſondern einer die ihr folgt, die ſie zu begreifen ſtrebt, und darum über ſie hinausgeht. Nur erſt die an ihr

Ende gekommene und aus diesem in den Anfang zurücksehende, von dorther sich zu fassen und zu begreifen suchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang stellen. So wenig als Poesie ist der Mythologie Philosophie vorausgegangen, wohl aber sind in dem Gedicht des Hesiodos die ersten Bewegungen einer Philosophie erkennbar, die sich von der Mythologie loswindet, um sich später selbst gegen sie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen wesentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erste Erzeugniß der sich selbst bewußt zu werden, sich selbst darzustellen strebenden wäre? Wenn ganz übereinstimmend mit der Gesetzmäßigkeit, die wir in der hellenischen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander so sehr verschiedenen Dichter, zwischen denen sehr alte Sagen schon von einem Wettkampf und also einem gewissen Gegensatz wissen, wenn diese die beiden gleichmöglichen — nicht Anfänge, aber Ausgänge der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie sie in Poesie, Hesiodos wie sie in Philosophie — endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichsten scheint mir, daß sein kritisches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterschied, die, deren Ursprung sich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poseidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Ursprung an die Stirne geschrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und so viele ähnliche, diese alle miteinander und auf einmal aus dem Kopf eines Einzigen entstehen zu lassen.

# Dritte Vorlesung.

Die rein poetische, wie wir die erste Ansicht genannt haben, nur die philosophische, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir sie für besonders philosophisch, d. h. eines Philosophen würdig, hielten, sondern bloß darum, weil sie der Mythologie einen philosophischen Inhalt gibt — diese beiden Ansichten, auf welche wir natürlich in ungesuchter Weise zuerst geführt wurden, haben wir jede zuerst in ihrer besonderen Voraussetzung sich aussprechen lassen und untersucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entstand, daß manches Thatsächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was sich als ein nun bereits Ermitteltes voraussetzen läßt. Aber eben darum ist das, was beiden gemein ist, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die besonderen Voraussetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden seyn, und dennoch die ihnen gemeinschaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Versuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptansichten völlig abzuschließen, nöthig seyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinstimmen, und auch dieses der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigstens ist es nun nicht schwer, die erste beiden gemeinschaftliche Voraussetzung zu erkennen: diese ist, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist. Entschieden aber muß werden, ob auch dieses Allgemeine aufzugeben ist, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Ansicht nur poetische, die andere nur philosophische Erfindung in der Mythologie sieht. Allein es ist vor allem zu bemerken,

daß ja schon von selbst keine von beiden die andere gänzlich ausschließt. Die rein poetische gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabsichteten; die philosophische kann des Poetischen nicht entbehren, aber ihr ist nun vielmehr dieses das mehr oder weniger Künstliche, und so nur auf andere Weise Zufällige.

Dem Ersten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetische Erklärung allein noch übrig läßt, scheint schon das Systematische in der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter, der düstere Ernst selbst, der auf manchen Theilen der Göttergeschichte ruht, zu widersprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als Götterlehre gegolten, daß sie Thun und Lassen, das ganze Leben der Völker gebieterisch bestimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als diese Zufälligkeit in der einen, stößt uns die grobe Absichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erste Entstehen legt. Wie gern insbesondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philosophen das doppelte Geschäft ersparen, erst den Inhalt herbeizuschaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder besonders zu suchen. Wie nahe gelegt scheint es also, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Voraussetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerstreben, das wir gegen jede insbesondere empfinden, durch eine Verschmelzung beider zu überwinden seyn möchte. Ließe sich doch überhaupt schon fragen, ob Poesie und Philosophie an sich so außer einander sind, als sie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine natürliche Verwandtschaft, eine fast nothwendige gegenseitige Anziehungskraft zwischen beiden stattfindet. Muß man doch erkennen, daß von wahrhaft poetischen Gestalten nicht weniger Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gefordert wird, als von philosophischen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, so ist es nur wenigen und seltenen Meistern gelungen, den Gestalten, deren Stoff sie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten,

eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, sie mit einer Art von mythologischer Gewalt zu bekleiden; aber diese wenigen sind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur so genannt. Hinwiederum sollen die philosophischen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, sie sollen wirkliche bestimmte Wesenheiten seyn, und je mehr sie dieß sind, je mehr sie von dem Philosophen mit wirklichem und besonderem Leben ausgestattet werden, desto mehr scheinen sie sich poetischen Gestalten zu nähern, wenn auch der Philosoph jede poetische Einkleidung verschmäht: das Poetische liegt hier im Denken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbesondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entstehungszeit der Mythologie Poesie und Philosophie als solche, d. h. in ihrer formellen Entgegensetzung, vorhanden seyn konnten, da wir vielmehr gesehen haben, wie, sobald die Mythologie da ist und das Bewußtseyn vollständig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt beide erst nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur sehr langsam sich trennen. Denn ist die erste Spur eines Ausscheidens der Philosophie von der Mythologie schon in Hesiodos, so bedarf es der ganzen Zeit von diesem bis auf Aristoteles, ehe die Philosophie von allem Mythischen und daher auch Poetischen sich geschieden hat. Wie weit ist nicht der Weg — nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Aristoteles, denn die Principien (ἀρχαί) sind dem einen ganz ebenso wirkliche Wesenheiten wie den andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen ist —, aber von dem fast mythischen Ausdruck der ersten bis zu der rein begrifflichen Darstellungsweise des andern. Wäre aber nun nicht eben dieses gemeinschaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für sich und als solche wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und selbst Factor derselben seyn konnte.

Dem Schlusse, daß Poesie und Philosophie, weil sie sich in der Mythologie finden, auch zu Entstehung derselben mitgewirkt haben,

ſollten Sprachkenner und Sprachforſcher am wenigſten vertrauen; in der Bildung der älteſten Sprachen läßt ſich ein Schatz von Philoſophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philoſophie, vermöge welcher dieſe Sprachen in den Benennungen oft ſogar der abſtracteſten Begriffe noch die urſprüngliche, aber dem ſpäteren Bewußtſeyn fremdgewordene Deutung derſelben bewahrten? Was iſt abſtracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abſtracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu ſeyn ſcheint; denn was es iſt, erfahren wir ja nur durch die Ausſage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts ſeyn; was iſt es denn alſo? Wenn wir es ausſprechen, ſagen wir von ihm: es iſt dieß oder jenes, z. B. ein Menſch iſt geſund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was iſt er denn, ehe wir dieß ausſprechen? Offenbar nur das dieſes, z. B. geſund oder krank, ſeyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects alſo iſt reines Können zu ſeyn. Wie ſeltſam nun, wenn in der arabiſchen Sprache das iſt durch ein Wort ausgedrückt iſt, das mit unſerm Kann nicht bloß gleichlautend ſondern unſtreitig identiſch iſt, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativus des Prädikats, ſondern wie können im Deutſchen (z. B. eine Sprache können), oder posse im Lateiniſchen den Accuſativus nach ſich hat; anderes nicht zu erwähnen [1]. War es Philoſophie, die in die verſchiedenen und auf den erſten Blick voneinander entlegenſten Bedeutungen deſſelben Zeitworts ein Gewebe wiſſenſchaftlicher Begriffe gelegt, deſſen Zuſammenhang Philoſophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabiſche Sprache beſonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich ſagt, es ſeyen hier urſprünglich verſchiedene Wörter, welche die ſpätere Ausſprache nicht mehr unterſchieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich ſeyn, doch wäre es immer erſt anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zuſammenhang zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geſchieht wohl, daß

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräiſchen nach, ſo wird man ebenfalls auf den Begriff des Könnens oder des Subjects (ejus, quod subsistat) geführt.

andere Unterſuchungen unerwartet uns auf einen Punkt ſtellen, wo zwiſchen unvereinbar ſcheinenden Bedeutungen ein philoſophiſcher Zuſammenhang, in dieſer ſcheinbaren Verwirrung ein wahres Syſtem von Begriffen ſich entdeckt, deren reeller Zuſammenhang nicht an der Oberfläche liegt, ſondern nur tieferen wiſſenſchaftlichen Vermittelungen ſich enthüllt.

Die Wurzeln der ſemitiſchen Sprachen ſind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweiſylbige, aus drei Radicalen beſtehende (auch bei den in der Ausſprache einſylbig gewordenen ſtellt ſich der urſprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieſer Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräiſchen Vater bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das begehren, verlangen ausdrückt, alſo zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorſchein kommt. Demgemäß, könnte man ſagen, iſt hier der philoſophiſche Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige iſt. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde ſeinen Ausdruck für Vater nicht erſt von einem Zeitworte und vollends ſo philoſophiſch abgeleitet, nicht den abſtracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich erſten gehört. Davon iſt aber gar nicht die Rede; die Frage iſt, ob nicht — zwar nicht der Hebräer, aber der Geiſt, der die hebräiſche Sprache ſchuf, indem er den Vater ſo benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die ſchaffende Natur, indem ſie den Schädel bildet, auch ſchon den Nerven im Auge hat, der ſeinen Weg durch ihn nehmen ſoll. Die Sprache iſt nicht ſtückweis oder atomiſtiſch, ſie iſt gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organiſch entſtanden. Der vorhin erwähnte Zuſammenhang iſt ein objectiv in der Sprache ſelbſt liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menſchen mit Abſicht hineingelegter.

Von der deutſchen Sprache ſagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geiſt ſeyn kann, der ſich das ihm gemäße Werkzeug erſchafft, ſo hat hier eine Philoſophie, die noch nicht

wirklich Philoſophie war, ſich ein Werkzeug bereitet, von dem ſie erſt in der Folge Gebrauch machen ſoll.

Da ſich ohne Sprache nicht nur kein philoſophiſches, ſondern überhaupt kein menſchliches Bewußtſeyn denken läßt, ſo konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtſeyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in ſie eindringen, deſto beſtimmter entdeckt ſich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollſten Erzeugniſſes noch bei weitem übertrifft.

Es iſt mit der Sprache, wie mit den organiſchen Weſen; wir glauben dieſe blindlings entſtehen zu ſehen, und können die unergründliche Abſichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnſte nicht in Abrede ziehen.

Aber iſt etwa Poeſie ſchon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geiſtiger Begriffe, die man metaphoriſche zu nennen pflegt, wiewohl ſie in ihrem Urſprung ſchwerlich für uneigentliche gehalten worden. Aber welche Schätze von Poeſie liegen in der Sprache an ſich verborgen, die der Dichter nicht in ſie legt, die er nur gleichſam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Iſt aber nicht ſchon jede Namengebung eine Perſonification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen Gegenſatz zulaſſen, mit Geſchlechtsunterſchieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutſche ſagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit iſt es von da noch bis zu dem Ausdruck geiſtiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe iſt man verſucht zu ſagen: die Sprache ſelbſt ſey nur die verblichene Mythologie, in ihr ſey nur in abſtracten und formellen Unterſchieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen dieſen Erwägungen könnte man nun wohl ſich geneigt fühlen zu ſagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philoſophie wirken, welche die Geſtalten erſt bei der Poeſie zu ſuchen hat, ſondern dieſe Philoſophie war ſelbſt und weſentlich zugleich Poeſie; ebenſo umgekehrt: die Poeſie, welche die Geſtalten der Mythologie ſchuf, ſtand nicht im

Poesie einer von der verschiedenen Philosophie, sondern sie selbst und wesentlich war auch Wissen erzeugende Thätigkeit, Philosophie. Da Letzte würde bewirken, daß in den mythologischen Vorstellungen Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, sondern mit einer Art von Nothwendigkeit seyn wird, das Erstere, daß das Poetische in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, sondern ein Innerliches Wesentliches und mit dem Gedanken selbst Gegebenes wäre. Nennt man das Philosophische oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetische die Form, so würde der Inhalt nie für sich gewesen, er würde nur in dieser Form entstanden und daher mit dieser unzertrennlich und unauflöslich verwachsen seyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein **natürliches**, sondern ein organisches Erzeugniß, allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechanischen Erklärungsweise. Ein Organisches aber auch in folgendem Betracht. Poesie und Philosophie, jede für sich, ist uns ein Princip freier absichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß sie aneinander gebunden sind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre also ein Erzeugniß an sich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, also wie das Organische eine Geburt von frei-nothwendiger Entstehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar ist, einer unabsichtlich-absichtlichen instinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künstliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefsten Sinn und die reellsten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu sehen erlauben würde.

Dieß wäre also nun das Höhere, zu dem sich von den beiden Erklärungen aus durch eine Synthesis derselben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die spätere Philosophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantschen Schule fast nur zu einer Erklärung wie die Hermannsche führen konnte; und gewiß, Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte sich die organische Auffassung schon etwas zu seyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer solchen Synthesis für eine wirkliche Erklärung gewonnen wäre.

Sollte die Meinung etwa dieſe ſeyn, daß das Mythologie erzeugende Princip in ſeiner Wirkung der vereint wirkenden Philoſophie und Poeſie gleich komme, ohne ſelbſt etwas von beiden an ſich zu haben, ſo könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringſte Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieſes an ſich ſelbſt etwas von beiden gänzlich Verſchiedenes ſeyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder iſt die Meinung, beide, Philoſophie und Poeſie, als wirkende beizubehalten, nur nicht getrennt, ſondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zuſammenwirkend, ſo wird auch hier gelten, was überall ſich geltend macht, wo ſich zwei irgendwie entgegengeſetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrſchen können, nur das eine eigentlich das Wirkende iſt, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function ſich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philoſophiſche Poeſie oder eine poetiſche Philoſophie, die ſich zueinander wieder gerade ſo verhalten würden, wie Poeſie und Philoſophie allein ſich verhielten; alles, was man mit dieſer Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbeſſerung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen ſelbſt etwas wären.

Oder — um daſſelbe auf eine andere Weiſe zu zeigen — die angebliche Syntheſis nennt noch Poeſie und Philoſophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als ſolche wirken ſollen, ſo erklären ſie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, ſondern in dem, was beide ſich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, ſondern bloß, wie wir ſagen könnten, durchzuwirken erlaubt. Dieſes wäre das Weſen, das eigentliche Princip oder das was wir ſuchen. Das Dichteriſche und Wiſſenſchaftliche fände ſich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentſtehende, aber eben als Mitentſtehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anſtatt daß in den erſten beiden Anſichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetiſche als das Zufällige erſcheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgeſetzt, das Weſentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein

von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe iſt, und von dem ſich nur dieſes einſehen läßt, daß es als das Poeſie und Philoſophie ſich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien — der Philoſophie und Poeſie — kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, ſo bliebe vorerſt bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für ſo vieles in Anſpruch genommene Hellſehen vorſchlagen, mit dem ſich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erſt über dieſes Hellſehen ſelbſt etwas heller ſähe. Auch ein Traumzuſtand würde vielleicht nicht unangenehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erſcheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt ſeyn läßt, nur als Traumerſcheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzuſtand die dem Menſchen natürliche Poeſie und Philoſophie durchwirken. Selbſt der Wahnſinn als eine jede freie Erfindung, wohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantaſie ausſchließenden Zuſtand, wäre nicht ſchlechterdings abzuweiſen. Aber was wäre mit allen ſolchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringſte; denn jeder Zuſtand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologiſcher Vorſtellungen zu erklären, müßte ſelbſt erklärt, d. h. zugleich geſchichtlich motivirt ſeyn. Die Begründung hätte darin zu beſtehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein ſolcher Zuſtand in irgend einer Zeit über das Menſchengeſchlecht oder einen Theil deſſelben verhängt worden; denn die Mythologie iſt vor allem ein geſchichtliches Phänomen.

Dieſe Bemerkung zeigt uns, daß mit den abſtracten Vorausſetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beſchäftigt haben, nicht weiter zu kommen iſt, wie denn dieſe Erklärungen ſelbſt nicht umhin konnten, mit ihrer abſtracten Vorausſetzung geſchichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anſchicken, wird nun auch unſere Unterſuchung aus dem Gebiet abſtracter Erörterungen auf den geſchichtlichen Boden verſetzt.

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung sey. Ist dieß einmal angenommen, so wird die nächste äußere Voraussetzung seyn, daß sie von einzelnen erfunden ist. Für die philosophische Erklärung ist diese Annahme unvermeidlich. Die poetische wird sich anfangs dagegen sträuben, wenn sie aber nicht auf alle geschichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbestimmte sich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau nun aber betrachtet, ist dieses, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine so ungeheure Voraussetzung, daß man sich über die Bewußtlosigkeit, mit der sie so allgemein, als könnte es eben gar nicht anders seyn, gemacht worden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philosophen, wie man sie nöthig hat, vorauszusetzen, findet im Allgemeinen niemand schwer; bei den unbestimmten Vorstellungen von der Urzeit, die man sich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzusehen, in den es einem jeden frei steht hineinzustellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, ist gleichsam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer seinen poetischen Philosophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philosopheme in Märchen, außerdem wahrscheinlich noch herrschsüchtige Priester, die sie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philosophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter sind, wenden sich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlassen, wie sie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer selbsterfundenen Weisheit zu bewegen, geschweige sie ihm so tief einzuprägen, daß sie sich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk seine Mythologie ist, würde ebenso leicht, als er ihm seine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sey. Eine Mythologie einzuführen, ist keine Sache, die so leicht von statten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erschaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu ertheilen, die sie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, dessen sie auch nur

zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und selbst mehrerer, die sich zu einem solchen Zwecke vereinigen könnten.

Geben wir indeß nun alles zu, so würde eine Mythologie entstehen für Ein Volk — aber die Mythologie ist nicht Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden seyn konnte, auf seine Weise und mit seinen Annahmen die griechische Mythologie erklärt zu haben. Hermann ist schon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechischen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientalischen ist, als daß nicht beide auf ähnliche Weise entstanden seyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite ist er viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß es nach seiner Erklärung mit dem Entstehen der Mythologie schon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben übersteigen würde, denselben Zufall, oder vielmehr dieselbe Reihe von Zufällen, in der je der folgende unglaublicher ist als der vorhergehende, sich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu lassen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erschüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerst entstandenen Vorstellungen sich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und diese Möglichkeit erhöht nur den Werth seiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, sondern Asiens, Aegyptens, der ganzen Welt, sich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverstandenen, nichts desto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentstehungslehre herschreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken keine etymologisch-grammatische Auslegungskunst jetzt noch in dem Gedicht des Hesiodes entdekt hat, in welchem die ursprünglich morgenländischen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geschickte Weise nachgebildete griechische ersetzt sind[2].

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u. a.

[2] Ebendas. S. 14. 65. u. a. Dissert. crit. p. IV

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine ſolche Zufälligkeit uns anläßt, ſo würden wir ſagen, ſie erinnere uns an die Erklärung, die derſelbe Gelehrte von der Fabel der Io gibt. Dieſe, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eiferſucht der Here; um ſie der Göttin zu verbergen, verwandelt ſie Zeus in eine Kuh, welche die argwöhniſche Here durch einen Wächter bewachen läßt u. ſ. w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologiſch des Uebertreters, alſo eines übertretenden Stroms) anders ſeyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes Gewäſſer? Wirklich heißt Io etymologiſch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Io, was kann ſie anders ſeyn, als der das Waſſer noch ſtärker anſchwellende Regen, was Heres Eiferſucht über die Io, als der Verdruß, den das Volk (Here wird durch Populonia überſetzt) wegen der Ueberſchwemmung empfindet, die Kuh, in welche Zeus die Io verwandelt, iſt der gekrümmte Lauf der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Waſſers. Der Wächter iſt ein vom Volk gegen das Waſſer aufgeführter Damm; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm beſteht aus weißem Töpferthon, und der tauſendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Waſſer angefüllt werden. Statt des Letzten ſagt die Fabel: der Wächter wird eingeſchläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüſtern der Wellen; der Wächter wird getödtet, heißt: der Damm wird durchbrochen; Io rennt im Wahnſinn nach Egypten und vermählt ſich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewäſſer vermiſcht ſich mit dem Nil; Io gebiert vom Nil den Epaphos (Oecupus), heißt: durch das Gewäſſer entſteht der das Land einnehmende und überſchwemmende Nil[1].

Alſo ein ſolches alltägliches Ereigniß, möchte man ſagen, wie das Austreten des Strems, und was weiter Leeres und Unbedeutendes

[1] Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die fabelhafte Geſchichte Griechenlands angewendet wird.

daraus folgt, hätte die älteste Dichtkunst in ein so kostbares Gewand gekleidet? einen so wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnsinn und dem Irrlauf der Io, dessen Beschreibung uns bei Aeschyles mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen so zufälligen Ursprung der königliche, über Aegypten herrschende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder seichten Ursprung aus den ebenso zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Göttersage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt sich ergossen? Aus willkürlicher Reflexion abstrahirten, von dürrem Verstand mit magern Erkenntnissen gezeugten Naturbegriffen und Personificationen, die höchstens den Spielen eines kindischen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernsthaft beschäftigen konnten, hätte sich die jahrtausendlange Geschichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich so schwächlichen und so künstlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens sich entwickelt?

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geschilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Ursprung in einer höchst zufällig ausgedachten, sodann eingekleideten, endlich mißverstandenen und dessen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben soll — eine solche Zufälligkeit scheint von der Art zu seyn, daß alle Umstände erwogen selbst manche von denen sich nicht zu ihr entschließen möchten, die übrigens der Meinung sind, daß die größten und mächtigsten Ereignisse dieser Welt durch die zufälligsten und nichtswürdigsten Ursachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffassung, welche eine inspirationartige Erfindung angenommen hat, wird sich auch hier höher zu stellen suchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darstellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzusehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich ist die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, sie ist vom Volk selbst ausgegangen. Die Mythologie eines Volks ist dergestalt mit seinem Leben und Wesen verwachsen, daß sie nur aus ihm selbst

hervorgehen konnte. Alles Inſtinktartige wirkt ohnehin mehr in der Maſſe als in einzelnen, und wie in gewiſſen Familien des Thierreichs ein gemeinſchaftlicher Kunſttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinſamen Kunſtwerks verbindet, ſo erzeugt ſich auch zwiſchen verſchiedenen, aber zu demſelben Volk gehörigen Individuen von ſelbſt und wie durch innere Nothwendigkeit ein geiſtiger Zuſammenhang, der ſich in einem gemeinſchaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es ſcheint dieſes geiſtige Zuſammenwirken ſich noch über die Zeit der erſten Entſtehung der Mythologie hinaus erſtreckt zu haben. Wolfs Unterſuchungen über den Homer, etwas geiſtreicher aufgefaßt, als es von ſeinen Zeitgenoſſen geſchehen, boten längſt eine große und bedeutende Analogie dar. Iſt die Ilias, und ſind Ilias und Odyſſee nicht das Werk eines Individuums, ſondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter ſich ausdehnenden Geſchlechts, ſo muß man wenigſtens geſtehen, dieſes Geſchlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit beſonderer Gunſt eine Volkspoeſie an, die älter iſt, als alle Dichtkunſt, und neben dieſer noch immer beſteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Urſprung niemand zu nennen weiß; ebenſo eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geſelligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthſel, Gleichnißreden erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poeſie und natürlicher Philoſophie, nicht vorbedachter und abſichtlicher Weiſe, ſondern ohne Reflexion, im Leben ſelbſt, ſchafft ſich das Volk jene höheren Geſtalten, deren es bedarf, um die Leere ſeines Gemüths und ſeiner Phantaſie auszufüllen, durch die es ſich ſelbſt auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend ſein eigenes Leben veredeln und verſchönern, und die einerſeits von ebenſo tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetiſch ſind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwiſchen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er ſich ausſpräche? Aber je ſcheinbarer die Vorſtellung, deſto genauer

mag man zuſehen, ob nicht auch hier eine ſtillſchweigende Vorausſetzung ſich einſchleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen ſolcher Art ſind dem Forſcher, was unter dem Waſſerſpiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; nur der kritiſche Geiſt unterſcheidet ſich von dem unkritiſchen eben nur dadurch, daß dieſer mit Vorausſetzungen zu Werk geht, deren er ſich nicht bewußt iſt, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, ſondern alles soviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es iſt wahr, wir athmen gleichſam freier, ſowie wir hören: die Mythologie iſt nicht von einzelnen, ſie iſt vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieſes Volk, unter dem hier nur die Geſammtheit verſtanden iſt, wird doch wohl auch Ein Volk ſeyn. Allein die Mythologie iſt nicht bloß Sache Eines Volkes, ſondern vieler Völker, und zwiſchen den mythologiſchen Vorſtellungen derſelben iſt nicht bloß eine allgemeine, ſondern eine bis ins Einzelne gehende Uebereinſtimmung. Hier trete ſie denn zuerſt hervor, die große und unwiderſprechliche Thatſache der inneren Verwandtſchaft zwiſchen den Mythologien der verſchiedenſten und ſich übrigens unähnlichſten Völker. Wie gedenkt man dieſe Thatſache, wie die Mythologie als allgemeine und im Ganzen überall ſich gleiche Erſcheinung zu erklären? Doch nicht aus Urſachen und Umſtänden, wie ſie etwa unter Einem Volke ſich denken laſſen? In dieſem Falle, wenn man ſie nämlich zuerſt unter Einem Volke entſtehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinſtimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologiſchen Vorſtellungen zuerſt allerdings unter Einem Volk entſtanden, von dieſem aber an ein zweites überliefert, und ſofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden ſeyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch ſo, daß ſie im Ganzen und der Grundlage nach dieſelben blieben. Nicht Hermann allein erklärt ſich auf dieſe Weiſe die Thatſache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Vorausſetzungen dazu genöthigt zu ſeyn, ſtellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch ſcheinbar ein allgemeines Phänomen ſeyn würde, die materielle Uebereinſtimmung der verſchiedenen Mythologien nur noch eine

äußere und zufällige seyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe liegende Verwandtschaft durch einen solchen bloß äußeren und untergeordneten Zusammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinstimmung widerspricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, so müßte Demeter wie Isis den erschlagenen Gemahl, oder Isis wie Demeter die geraubte Tochter suchen. Die Aehnlichkeit besteht aber nur darin, daß beide ein Verlornes suchen. Da dieses Verlorne aber für jede ein anderes ist, so kann die griechische Vorstellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptischen, noch von dieser abhängig seyn, sie muß selbständig und unabhängig von der vorhergehenden entstanden seyn. Die Aehnlichkeiten sind nicht, wie sie zwischen Original und Copie zu seyn pflegen, sie deuten nicht auf eine einseitige Abkunft der einen Mythologie von der andern, sondern auf eine gemeinschaftliche Abkunft aller. Es ist keine äußerlich erklärbare, es ist eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtschaft.

Ließe sich aber auch die Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechanische Weise erklären, könnte man es auch über sich bringen, mit dieser großen Thatsache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es so leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgesetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entstehen könne. Mir aber scheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anstoß genommen, gar sehr der Untersuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar sey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk entstehe. Denn zuerst, was ist doch ein Volk, oder was macht es zum Volk? Unstreitig nicht die bloße räumliche Coexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl physisch gleichartiger Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseyns zwischen ihnen. Diese hat in der gemeinschaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin sollen wir diese Gemeinschaft selbst oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinschaftlichen Weltansicht, und diese wieder, worin kann sie einem Volk ursprünglich enthalten und gegeben seyn, wenn nicht in seiner Mythologie? Es

ſcheint daher unmöglich, daß zu dem ſchon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, ſey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß ſie ihm durch eine gemeinſchaftliche inſtinktartige Erzeugung entſtehe. Als unmöglich erſcheint auch dieß, weil es undenkbar iſt, daß ein Volk — ſey ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zuſammengehalten durch den gemeinſchaftlichen Betrieb irgend eines Geſchäfts, z. B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinſchaftliche Sitten, Geſetzgebung, Obrigkeit u. ſ. w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber faſt unnöthig erſcheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Geſetzgebung, Sitten, ſelbſt Beſchäftigungen mit Göttervorſtellungen zuſammenhangen. Die Frage iſt eben, ob dieß alles, was vorausgeſetzt wird, und was allerdings mit einem Volk gegeben iſt, ohne alle religiöſen Vorſtellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie ſind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerſchaften gebe, bei denen keine Spur religiöſer alſo auch keine Spur mythologiſcher Vorſtellungen angetroffen wird. Dahin gehören z. B. die ſchon erwähnten bloß äußerlich menſchenartigen Geſchlechter des ſüdlichen Amerika. Aber eben dieſe leben auch, wie Azara berichtet, ohne jede Art von Gemeinſchaft unter ſich, völlig wie die Thiere des Feldes, indem ſie ſo wenig eine ſichtbare als eine unſichtbare Gewalt über ſich erkennen, und ſich einander ſo fremd fühlen, wie ſich Thiere derſelben Species einander fühlen; und ſo wenig bilden ſie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchſe unter ſich ein Volk bilden, ja ſie leben ungeſelliger, als manche in Gemeinſchaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameiſen oder die Bienen[1]. Umſonſt würde jede Bemühung ſeyn, ſie zum Volk zu

[1] M. ſ. *Azara* Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas geſagt iſt: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *sanction*, ni *lois*, ni obligations, ni recompenses, ni châtiments; daſſelbe wird S. 91 von den Guanas geſagt; S. 151 von den Yenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni *lois*, ni *chefs*, ni obéissance, et *ils sont libres en tout*, von den M'bajas daſſelbe S. 113, wo man auch ſieht, welche Bewandtniß es mit den ſogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfaſſung gefundenen Guanohern

machen, d. h. eine geſellſchaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde ſie ihr Untergang ſeyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menſchliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren iſt, und daß wo die urſprüngliche Einheit und Gemeinſchaft des Bewußtſeyns fehlt, keine ſich hervorbringen laſſe.

Auch hier wieder ſtellt ſich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde ſogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne ſeine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entſtehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß ſie aus oder unter ihm ſelbſt entſtehe, gleich als ob ein Volk ſeyn könnte ohne gemeinſame Sprache, und nicht erſt das ein Volk wäre, das eine gemeinſchaftliche Sprache hat?

Daſſelbe wäre zu ſagen, wenn man die Meinung, daß in der Geſetzgebung nicht alles durch einzelne Geſetzgeber zu geſchehen brauche, daß die Geſetze vom Volk ſelbſt im Fortgang ſeines Lebens erzeugt werden, ſo verſtehen wollte, als könnte ſich ein Volk von Anfang Geſetze geben und alſo daſeyn ohne Geſetze, da es doch erſt durch ſeine Geſetze ein Volk und zwar dieſes Volk iſt. Vielmehr hat es das Geſetz ſeines Lebens und Beſtehens, von dem alle im Lauf ſeiner Geſchichte hervortretenden Geſetze nur Entwicklungen ſeyn können, mit ſeinem Daſeyn als Volk empfangen. Dieſes Urgeſetz ſelbſt aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltanſicht erhalten haben, und dieſe iſt in ſeiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entſtehung der Mythologie aus oder unter

auf dieſe Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu ſtrafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewiſſe Achtung bei den andern genießen, die meiſt in den Verſammlungen ihrer Meinung beiſtimmen und ihnen folgen, nicht als Oberherrn, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, ſondern weil ſie ihnen mehr Verſtand, Schlauheit und körperliche Stärke zuſchreiben, als ſich ſelbſt. Bei den Charruas iſt zur Theilnahme an der Ausführung einer beſchloſſenen Sache niemand verpflichtet, ſelbſt der nicht, der ſie vorgeſchlagen hat; ihre Händel machen die Parteien ſelbſt, meiſt durch Fauſtkämpfe aus. Ebendaſ. S. 16.

einem Volk erkläre, immer wird man schon es selbst voraussetzen, und also z. B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er seine mythologischen Vorstellungen auf die eine oder andere Weise erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter ist, wenn wir seine Mythologie hinwegnehmen. Also hat er seine Mythologie weder von andern angenommen noch sie selbst erzeugt, nachdem er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erst mit dieser Mythologie, damit, daß diese Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk seine Mythologie im Lauf seiner Geschichte, und diese fängt für jedes Volk an, sowie es da ist, entsteht sie ihm also insbesondere durch geschichtliche Verhältnisse und Berührungen mit andern Völkern, so hat es eine Geschichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird sonst immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese bestimmt nicht, sie ist selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geschichte gegeben ist.

Ist es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem schon vorhandenen entstehe, so bleibt nichts übrig, als daß sie mit ihm zugleich entstehe, als sein individuelles Volksbewußtseyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit heraustritt, vermöge dessen es eben dieses und von jedem andern nicht weniger als durch seine Sprache verschieden ist.

Hiemit aber ist den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie sehen, der Boden entzogen, auf dem sie sich zu errichten suchten: dieser Boden war ein geschichtlicher, d. h. die Existenz von Völkern voraussetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entstehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entstehung der Völker zurückgeht. Der Ursprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung

und zu Mißverſtand. Für die Umſtände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es ſomit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entſtehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, ſey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberſtehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinſamen Inſtinkt. Die mythologiſchen Vorſtellungen, die mit den Völkern ſelbſt entſtehen, ihr erſtes Daſeyn beſtimmen, mußten als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint ſeyn, und wir haben zu erklären, wie ſie in dieſem Sinne entſtehen konnten. Wir ſind genöthigt, andere Anfaſſungspunkte für dieſe Unterſuchung zu finden, denn unter allem, was ſich bis jetzt dargeboten, iſt nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß ſie überall nichts Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber das Wahre enthalten ſie nicht, dieſes iſt alſo immer noch erſt zu finden, aber zu dieſem werden wir auch jetzt nicht ſprungweiſe gelangen können, ſondern nur durch eine ſtufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. — Ich erinnere gern an die Methode der Unterſuchung, denn ich ſetze darein einen möglichen Hauptgewinn derſelben, daß Sie lernen, wie ein ſo vielfach verwickelter, ſo viele Seiten darbietender Gegenſtand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodiſches Fortſchreiten endlich in ein volles Licht geſetzt werden kann. — Nur das iſt vorläufig gewiß und das klare Reſultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir ſuchen, liegt außer den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausſchließen, und ſchwer iſt es nun wenigſtens nicht, zu ſehen, was ſie alle übereinſtimmend und gleicherweiſe ausſchließen.

# Vierte Vorlesung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen ist, es sey in der Mythologie ursprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine ursprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als *solcher*, d. h. insbesondere sofern sie Götterlehre und Göttergeschichte ist: so ist mit der Elimination dieser beiden Meinungen von selbst die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war so, wie sie ist, als Wahrheit gemeint; dieses ist aber von selbst schon gleich der Behauptung: die Mythologie ist ursprünglich als Götterlehre und Göttergeschichte gemeint, sie hat ursprünglich *religiöse* Bedeutung, und eben diese ist nun auch das, was die früheren Erklärungen ausschließen; denn alle suchten herauszubringen, daß die religiöse Bedeutung, die sie der Mythologie zugestehen mußten, inwiefern sie unleugbar als Götter*lehre* gegolten hat, eine der ursprünglichen Entstehung fremde, erst später in sie hineingekommene sey. Die reinpoetische zwar, inwiefern sie nur den absichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann ursprünglich religiöse Anklänge zugeben, aber aus demselben Grunde verwahrt sie sich gegen jede religiöse Entstehung, und was in der Mythologie als ein Religiöses erscheinen kann, muß ihr für ein ebenso Zufälliges und Absichtsloses, wie jeder andere scheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es sich mit den nichtpoetischen, mehr philosophischen Erklärungen. Hier wird das Religiöse nicht einmal als ein ursprünglich Zufälliges zugelassen. Nach Heyne sind die Urheber vielmehr sich wohl bewußt, daß die Persönlichkeiten, die sie erdichten, keine wirklichen Wesen, und schon darum alle

daß sie keine Götter sind; denn das Geringste zum Begriff der Götter ist doch, daß sie gefürchtete Wesen sind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechtesten Fortgang, wie er sich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöse Bedeutung sogar zur absichtlich ausgeschlossenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgesammt mit einem gemeinschaftlichen Namen die irreligiösen nennen (versteht sich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), so würden sie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil sie zum Theil wenigstens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöse Vorstellungen wenigstens **voraussetzen**, also das Religiöse doch nicht **ganz** ausschließen. Und allerdings, wer z. B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologischen Göttern, die ihm nur uneigentliche sind, eigentliche vorausdenken. Ebenso spricht Hermann von einer Vorstufe der Mythologie, einem rohphysikalischen Aberglauben, der sich allerdings wirkliche mit Naturerscheinungen in Verbindung geglaubte Wesen vorgestellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht säumen, diese Meinung anzunehmen; denn auch er, damit seine Persönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter sind, für Götter **genommen** werden, muß eigentliche **voraussetzen**. Auch diese Erklärungen also wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöses, wenigstens als Hintergrund. Demnach schiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiösen Ansichten im Allgemeinen aufstellen.

Aber in Bezug wenigstens auf die so eben erwähnten müßte doch erst entschieden seyn, ob wir den Wesen, die sie den eigentlich mythologischen **voraussetzen**, Anspruch, Wesen von **wirklich** religiöser Bedeutung zu seyn, zugestehen werden. Denn zunächst sind sie freilich wirkliche Wesen, die der Mensch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, sey es wegen Unkenntniß der wahren Ursachen, oder aus bloßem thierisch gedankenlosen Erschrecken, oder in Folge einer positiven Neigung, die man dem Menschen zuschreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszusetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Existenz, unter dem er die Dinge außer sich denkt, nur

aus sich selbst schöpft, um allmählich verallgemeinert und das von ihm absondern lernt, was mit diesem Begriff im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist'. Als übermächtige, menschlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden diese mit Naturvorgängen in Verbindung stehenden Wesen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil sie menschlichen Unternehmungen wie nach Willkür mit Laune bald hinderlich bald förderlich erscheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günstig zu stimmen gesucht. Der Glaube an solche Wesen, sagt man alle, war die erste Religion.

Ausgeführt wurde diese Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von David Hume, wiewohl er die ersten Vorstellungen von unsichtbaren Wesen weniger aus Religionen über Naturerscheinungen herleitet, diese, meint er, hätten ihre Uebereinstimmung nur Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Wesen führen müssen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widersprüche mit der Wahrheit im menschlichen Leben sey zuerst die Meinung von vielen Göttern entsprungen. Da nun das Leben des rohen Menschen selbst nur ein Naturleben ist, und der Wechsel seiner Begegnisse vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, so ist dieser Unterschied ohne Bedeutung. Mythologisch wird nach D. Hume hiebei erst wirkliche Polytheomanie nur dadurch, daß menschliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohlthätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Wesen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat Joh. Heinrich Voß eingeschlagen. Auch dieser denkt sich die ersten Vorstellungen, aus welchen nachher Mythologie entstehen soll, noch besonders roh und einem Zustand halb oder vollkommen thierischer Dumpfheit entsprungen. Er will keinen doctrinellen, besonders ursprünglich religiösen Sinn in der Mythologie, für bloße Poesie kann er sie auch nicht halten: also muß er dem Doctrinellen außer dem Poetischen einen andern Gegensatz suchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnlosen; je sinnloser die ursprünglichen

' Man vgl. den Artikel Existence in der Encyclopädie, aus dem manches in späteren kürzeren Erklärungen des ersten Ursprungs von Götterverstellungen entlehnt scheint. Der Artikel ist von Jaucourt.

Vorstellungen, desto besser; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Versuch, in der Mythologie einen Sinn zu sehen und über seine Behandlung derselben, die nur den todten rohen Buchstaben beachten will, hinauszugehen. In diesem ersten tief dumpfen Zustande also, erregt von Naturereignissen, ahndet der Mensch mit diesen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe Wesen in Verbindung, die seine ersten Götter sind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müssen Dichter dienen, die Voß herbeiruft; diese sollen ihm die düstern Gestalten und unbestimmten Wesen allmählich ausbilden, mit holderen menschlichen Eigenschaften ausstatten und endlich zu idealischen Persönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden diese Dichter sogar eine Geschichte dieser Wesen, durch die das ursprünglich Sinnlose auf eine angenehme und reizende Weise verhüllt wird. So entstand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für hellenische Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organisches. Es war nur jener grossen Unwissenheit über die Natur, welche in manchen Kreisen früherer Philologen herrschend war, möglich zu denken, daß aus so ganz zufälligen und völlig zusammenhanglosen Vorstellungen, wie die angenommenen, je etwas Organisches habe entstehen können. Nebenbei wäre bei dieser Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutschland eine ziemlich lange Zeit so bereitwillig habe seyn können, unmittelbar aus dem rohesten Zustand, in dem von allem Menschlichen so gut wie nichts übrig ist, Dichter hervortreten zu lassen. Waren es Stellen der Alten, solche z. B. wo Orpheus erwähnt ist, wie er die wildlebenden Menschen durch die süßen Töne seines Gesangs thierischer Rohheit entwöhnt und zu menschlicherem Leben anleitet wie die horazische:

> Silvestres homines sacer interpresque Deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Diese Worte beziehen sich indeß deutlich genug auf das besondere orphische Dogma, welches des Lebens der Thiere zu schonen befiehlt:

[1] A. P. 391 ss.

dieſes Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heiſcht, ſo wenig gemein, als orphiſche Lebensweiſe mit der reichlichen Fleiſchkoſt homeriſcher Helden. Kein alter Schriftſteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigſtens Voß ſicher nicht gedacht; ſeine Meinung von vormythologiſchen Dichtern ſchreibt ſich wahrſcheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringſchätzig zu reden gewohnt iſt, ohne darum, was ſolche Fragen betrifft, ſeine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: über das Originalgenie des Homer lehrte: aus Reiſebeſchreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzuſetzt, anderer Völker, die noch in einer ungebildeten Geſellſchaft und Staatsverfaſſung leben, lerne man das Meiſte für Homer', wo Heyneſche Schüler den Homer mit Oſſian und auch mit den altdeutſchen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeiſtert, ſondern auch zu menſchlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homeriſchen Gedichte ſelbſt von der fröhlichen und gebildeten Geſelligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die ſchon dem Odyſſeus in den Mund gelegte Rede beweiſt:

Wahrlich es iſt doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
Solchen, wie jener iſt, den Unſterblichen ähnlich an Stimme'
Denn nicht kenn' ich ſelber ein angenehmeres Trachten,
Als wenn ein Freudenfeſt im ganzen Volk ſich verbreitet,
Und in den Wohnungen rings die Schmauſenden horchen dem Sänger
Solches dünkt mir im Geiſt die ſeligſte Wonne des Lebens

Weſen alſo der beſchriebenen Art ſollen die erſten, die eigentlichen, den mythologiſchen vorausgegangenen Götter geweſen ſeyn, und es fragt ſich alſo, ob wir dieſe für Weſen von wirklich religiöſer Bedeutung

' M. ſ. die vor der deutſchen Ueberſetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recenſion derſelben in den Götting. gel. Anzeigen.

können gelten laſſen. Wir bezweifeln jedoch ſehr, ob Vorſtellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen ſeyen; denn z. B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplataſtroms umherſchweifen, wird die gedankenloſe Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unſichtbaren der Natur nicht fremd ſeyn, eine Scheu, die wir ja ſelbſt an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorſtellungen von geſpenſtiſchen in Naturerſcheinungen ſich regenden Weſen nicht fehlen; und dennoch verſichert Azara, daß ſie ohne alle Religion ſind. Man hat zwar gegen die Ausſage Einwendungen gemacht[1], aber ein Mann wie Azara iſt nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk ſo roh und unmenſchlich angetroffen werde, das ohne alle Vorſtellungen von Göttern wäre. Wir können dieſen Satz wohl gelten laſſen, denn wir haben ſchon bemerkt, daß jene einheitsloſen Horden kein Volk zu nennen ſind. Man findet es immer ſchwer, ſich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren ſchon die von Robertſon angeführten ganz daſſelbe ausſagenden Zeugniſſe über manche amerikaniſche Völkerſchaften gleichen Einreden ausgeſetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menſchen, die unter unſern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem ſichtbaren oder unſichtbaren Weſen eine Art von Cultus erweiſen, iſt von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entſcheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu ſeyn; Handlungen der Adoration ſind ſichtbare Handlungen. Der geiſtvolle Azara läßt ſich nicht mit gewöhnlichen Reiſenden auf eine Linie ſtellen. War es der Geiſt allumfaſſender Naturforſchung, der unſern berühmten Alexander v. Humboldt dorthin begleitete, ſo war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkens, des Philoſophen, mit dem Azara jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menſchengeſchichtsforſchung mitgebracht hat, die noch ihre Löſung, ja in der Wiſſensfertigkeit unſerer Zeit, zumal unſerer Naturforſcher, großentheils

[1] Man vgl. u. a. die Bemerkungen des franzöſ. Ueberſetzers.

ihre Beachtung erwarten. Er konnte ſich über die Thatſache nicht täuſchen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöſe Verehrung für irgend einen Gegenſtand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß ſie ohne alle Religion ſeyen, iſt ebenſo unbeſtreitbar[1].

Wären unſichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gedachte Weſen ſchon Götter, ſo müßten auch die Berg- und Waſſergeiſter der fetiſchen, die Kobolde der deutſchen Völkerſchaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter ſeyn, wofür ſie niemals gegolten. Auch die griechiſche Imagination kennt Dryaden, Najaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie ſelbſt für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor ſolchen Weſen empfunden wird, Weihrauch ſelbſt, durch die man ihre Gunſt zu gewinnen, ſie hold und freundlich zu ſtimmen ſucht, ſind noch kein Beweis für göttlich verehrte, d. h. für Weſen von religiöſer Bedeutung. Dieſe Verſuche, Götter ohne Gott herauszubringen, ſcheinen alſo die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieſer Art würden doch nur uneigentlich ſo genannt. Sonne ſelbſt gibt

[1] Da die Thatſache für die Folge wichtig iſt, ſo mögen die hieherigen Stellen hier ſtehen. Eine, in der ſich der Verfaſſer ganz allgemein erklärt, iſt folgende:

Les ecclesiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant que ce peuple avait une religion. Persuadés qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur leurs pipes, les arcs, les haïtous et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brûlèrent. Des peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, *car ils n'ont aucune réligion.* Voyages I. II. p. 3.

Von den Poyaguas unter anderen erzählt er ebendaſ. S. 137: *Quand la tempête ou le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'autres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune, mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adorassent; mais le fait positif est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration à rien au monde et qu'ils n'ont aucune réligion.*

dieß zu und ſpricht es aus. „Die Sache genau betrachtet", ſo lauten ſeine Worte, „iſt dieſe vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenſtände ihrer Verehrung haben mit unſerer Idee der Gottheit nicht den geringſten Zuſammenhang" [1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäiſchen Glauben Gott und die Engel (denn dieſe als willenloſe Werkzeuge der Gottheit können ohne dieſe nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Feen und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen [2].

Nach dieſer keinen Widerſpruch zulaſſenden Erklärung D. Humes ſind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiöſen zuſammenzufaſſen und auf dieſe Weiſe völlig mit ihnen abzuſchließen; und es iſt ebenſo klar, daß wir jetzt erſt zu dem religiöſen als Gegenſtand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöſe genannt werden können, welche nicht. Der geſunde Verſtand ſagt: Polytheismus kann doch nicht Atheismus, wirklicher Polytheismus nicht etwas ſeyn, worin gar nichts von Theismus iſt. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, ſey es durch noch ſo viele Zwiſchenglieder hindurch, und auf welche Weiſe immer, aber doch auf irgend eine Weiſe, Gott zu Grunde liegt. — Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man ſich entſchließt, zu ſagen: die Mythologie ſey die falſche Religion. Denn die falſche Religion iſt darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigſtens was ſo zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, ſondern nur die verkehrte Wahrheit ſelbſt iſt.

Indem wir aber hiemit ausſprechen, was wir zu einer wirklich religiöſen Anſicht fordern, zeigt ſich auch ſogleich die Schwierigkeit,

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet qu'un *Athéisme superstitieux*, les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Dieſe und die folgenden Stellen ſind nach der (guten) franzöſiſchen Ueberſetzung citirt.

[2] Ebendaſ. p. 35.

welcher ſie in der Ausführung begegnet, und die nun erſt zeigt, welche Urſachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiöſen Bedeutung ſo entſchieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja faſt das Unglaubliche ſich gefallen zu laſſen, als etwas eigentlich Religiöſes in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologiſchen Vorſtellungen zuzugeben, von denen Hume ſelbſt ſagt, daß ſie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menſchlichen Natur, vor unüberwindlich ſcheinenden Schwierigkeiten zu erſchrecken und Auswege zu ſuchen, und erſt wenn man ſieht, daß alle dieſe falſchen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, ſich in das Unvermeidliche und Unwiderſtreitbare zu ergeben.

Die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als die urſprüngliche vorausgeſetzt, iſt die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus urſprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden verſchiedene Möglichkeiten ſich darſtellen, und deren Erörterung wird unſer nächſtes Geſchäft ſeyn. Denn nachdem uns außer der religiöſen Anſicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in dieſe einſchließen und ſehen, wie ſie ſich ausführen laſſe, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht ſeyn, von der erſten möglichen Vorausſetzung auszugehen, mit der ſich eine urſprünglich religiöſe Bedeutung begreifen läßt.

Die erſte mögliche iſt aber überall die, welche am wenigſten annimmt, hier alſo unſtreitig diejenige, welche am wenigſten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, ſondern nur die Potenz oder den Keim einer ſolchen vorausſetzt. Hiefür aber bietet ſich von ſelbſt dar — die ſchon von den Alten ſich herſchreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That ſich kein anderer Begriff als der eines bloß potentiu vorhandenen Gottesbewußtſeyns verbinden läßt, welches aber in ſich ſelbſt die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, ſich zum wirklichen Gottesbewußtſeyn zu erheben. Es möchte hier der Moment ſeyn, wo die früher angeregte inſtinktartige Entſtehung zu einem beſtimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein religiöſer Inſtinkt, der die Mythologie erzeugte; denn was anderes ſoll man ſich unter einer ſolchen bloß allgemeinen und

unbeſtimmten Kunde von Gott denken? Jeder Inſtinkt iſt mit einem Suchen des Gegenſtandes verbunden, auf den er ſich bezieht. Aus einem ſolchen Greifen und Taſten nach dem dunkel geforderten Gott ließe ſich, ſo ſcheint es, ein Polytheismus, der es wirklich iſt, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abſtufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenſtand des menſchlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott iſt nur das dunkle Ziel, nach dem geſtrebt, und das zuerſt in der Natur geſucht wird. Die beliebte Erklärung durch Naturvergötterung würde erſt hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigſtens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte alſo von dieſer Erklärung nicht die Rede ſeyn. Unter Vorausſetzung eines religiöſen Inſtinkts würde ſich begreifen laſſen, wie der Menſch den Gott, den er ſucht, zunächſt in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Geſtirnen, welche den mächtigſten oder wohlthätigſten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn ſich näher zu bringen, zur Erde herabſteigt, ſelbſt in unorganiſchen Formen den Gott ſich vergegenwärtigt, bald mehr in organiſchen Weſen, eine Zeit lang ſelbſt unter Thierformen, endlich in reiner Menſchengeſtalt ihn vorſtellen zu können wähnt. Hieher würden alſo die Auslegungen gehören, denen die mythologiſchen Gottheiten vergötterte Naturweſen ſind, oder vorzüglich nur eines derſelben, die Sonne, die in ihren verſchiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine andere würde, namentlich die Erklärungen von Volney[1], Dupuis[2] u. a.

Ein mehr philoſophiſches Anſehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entſtehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man vorausſetzte, jener Inſtinkt habe ein ihm ſelbſt inwohnendes Geſetz (daſſelbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur beſtimmt iſt), vermöge dieſes Geſetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott beſitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.
[2] Les Ruines.

zu dem alle Momente überragenden, sie als Vergangenheit von sich, damit als bloße Momente der Natur setzenden, demnach selbst über der Natur stehenden Gott gelange. Weil in dieser aufsteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) ist, so würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entstehenden Polytheismus also doch wirklich Gott seyn.

Diese Erklärung wäre die erste, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entstehen ließe, die so von allen äußeren und bloß zufälligen Voraussetzungen sich befreit hätte, und diese gewiß wäre wenigstens als Vorbild der höchsten zu betrachten, zu welcher wir fortzuschreiten hätten. Denn für die letzte oder höchste selbst könnte sie schon deßhalb nicht gelten, weil sie auch eine noch nicht begriffene Voraussetzung hat; eben jenen Instinkt, der, wenn er mächtig genug ist, die Menschheit in dieser Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, selbst etwas Reelles, eine wirkliche Potenz seyn muß, für deren Erklärung man nicht heißen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es sey hier um ein bloßes logisches Kunststück zu thun, womit eine dürftige Philosophie vielleicht gern auch dieser Untersuchung zu Hülfe käme, um das Armselige: die Gottesidee erst auf die dürftigste Gestalt herabzusetzen, um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen. Es handelt sich nicht um den Zusammenhang, in den sich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der bloßen Idee setzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber so wenig als die Natur durch ein solches Kunststück erklärt wäre, so wenig würde durch ein Ähnliches die Mythologie erklärt seyn, aber eben um Erklärung handelt es sich, nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, sondern um die wirkliche Entstehung der Mythologie. Die Voraussetzung eines religiösen Instinkts, der in seiner Art nicht weniger wirklich ist, als jeder andere, könnte der erste Schritt seyn zu der Einsicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das Bewußtseyn zu irgend einem Gegenstande steht, nicht erklärbar ist.

Jedenfalls hätte es wohl Schwierigkeit, dem Polytheismus eine

förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu laſſen. Wirrig iſt bei Vorausſetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entſtellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden iſt, die zum Polytheismus werden ſoll. David Hume beſtreitet mit ſiegreichem Gedanken ſowohl die Möglichkeit der Entſtehung einer ſolchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entſtellung derſelben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Inſtinkt ebenſowenig wiſſen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menſchen über den Punkt der Religion übereinſtimmen, den Schluß, daß das religiöſe Gefühl nicht wie die Selbſtliebe oder die gegenſeitige Zuneigung der Geſchlechter auf einem natürlichen Trieb beruhen könne, und will höchſtens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbeſtimmter Weiſe an die Exiſtenz irgend einer unſichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch ſehr zweifelhaft ſcheint, ob ſie auf einem urſprünglichen Inſtinkt beruht [1].

Humes Abſicht iſt, die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als eine urſprüngliche zu beſtreiten; in dieſer Hinſicht hätte er vor allem die Notitia insita beſtreiten müſſen, hätte er es nicht aus dem ſchon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu ſeiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu beſtreiten nöthig glaubt, iſt die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöſe Lehre vorausgehen zu laſſen, die ſich in beiden entſtellt hätte. Nimmt man einmal eine Lehre an, ſo weiß Hume von keiner andern als einer wiſſenſchaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftſchlüſſen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen ſolchen vorausgeſetzt hätte, hat nie wirklich exiſtirt. Hume bringt dieſe Erklärung bloß vor, um ſie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine urſprünglich theiſtiſche Bedeutung

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110.

zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein ſolcher Theismus — raisonné — in den Zeiten vor der Mythologie nicht entſtehen, und wenn entſtehen, ſich nicht zum Polytheismus entſtellen konnte.

Eine Merkwürdigkeit iſt, daß Hume hier in ſeiner Natürlichen Geſchichte der Religion als möglich vorausſetzt, was er bekanntlich in ſeinen allgemeineren philoſophiſchen Unterſuchungen ſehr wenig zuzugeben bereit iſt: es ſey der Vernunft möglich, durch Schlüſſe, die von der ſichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem intelligenten Welturheber, einem vollkommenſten Weſen u. ſ. w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus verſteht, und was freilich etwas ſo Inhaltsloſes iſt, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch friſchen und kräftigen Zeit zuzutrauen iſt, und daß Hume ſeinen ganzen Beweis ſich füglich hätte erſparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortſchritte unſerer Kenntniſſe beobachtet habe, werde überzeugt ſeyn, daß die unwiſſende Menge anfänglich nur ſehr grober und irriger Vorſtellungen fähig geweſen ſey. Wie ſollte ſie ſich denn zu dem Begriff eines vollkommenſten Weſens erhoben haben, von dem die Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine ſolche Menſchheit werde ſich die Gottheit als einen reinen Geiſt, als ein allweiſes, allmächtiges, unendliches Weſen, und nicht vielmehr als eine beſchränkte Macht, mit Leidenſchaften, Begierden, ſelbſt mit Organen wie die unſern gedacht haben? Ebenſo leicht würde man für möglich halten, daß es Pal'äſte gegeben, ehe Hütten gebaut [illegible]den, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen ſey[1].

Hatten ſich aber die Menſchen einmal durch Schlüſſe, die ſich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daſeyn eines höchſten Weſens überzeugt, ſo war es ihnen unmöglich, dieſen Glauben zu verlaſſen, um ſich in Abgötterei zu ſtürzen. Die Grundſätze, mittelſt welcher zuerſt unter den Menſchen dieſe glänzende Meinung entſtanden war, mußten

[1] Ebendaſ. S. 5.

noch leichter ſie erhalten; denn es iſt unendlich ſchwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweiſen, als ſie zu behaupten, wenn ſie entdeckt und bewieſen iſt. Mit ſpeculativen, auf dem Weg des Räſonnements gewonnenen Einſichten verhält es ſich ganz anders, als mit geſchichtlichen Thatſachen, die ſich leicht entſtellen. Bei Meinungen, die durch Schlüſſe gewonnen werden, ſind entweder die Beweiſe klar und gemeinverſtändlich genug, um jedermann zu überzeugen: in dieſem Falle werden ſie hinreichen, die Meinungen in ihrer urſprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer ſie ſich verbreiten; oder die Beweiſe ſind abſtruſe, die Faſſungskraft gewöhnlicher Menſchen überſteigende: ſo werden die Lehren, die ſich auf ſie ſtützen, nur einer kleinen Anzahl von Menſchen bekannt und in Vergeſſenheit begraben werden, ſowie ſich dieſe mit ihnen zu beſchäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüſſe hätten ihn verhindert ſich zu verderben; ſchwere und abſtracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundſätze und Meinungen ſich entſtellen'.

Eigentlichen Theismus, d. h. was er ſo nennt, kann es alſo, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menſchheit nicht eher geben, als im Zeitalter der ſchon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Urſprung des Polytheismus zurückgeht, iſt alſo an einen ſolchen Theismus nicht zu denken, und was einem ſolchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, ſieht nur ſo aus und erklärt ſich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttiſchen Nationen erhebt eines der geglaubten unſichtbaren Weſen zum höchſten Rang, entweder weil ſie ſich ihr Gebiet unter deſſen beſonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil ſie die Meinung hat, es ſey unter jenen Weſen wie unter den Menſchen, wo einer als Monarch über die andern herrſche. Hat nun eine ſolche Erhebung einmal ſtattgefunden, ſo wird man ſich um die Gunſt dieſes einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen,

' Ebendaſ. S. 8—10.

seine Attribute steigern, wie es ja auch bei irdischen Monarchen geschieht, die man nicht blos vorschriftsmäßig Allerhöchste und Allergnädigste nennt, sondern freiwillig sogar angebetete Monarchen selbst unter Christen kaum nennen hören. Hat ein solcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den andern zu überbieten sucht, einmal angefangen, so kann es nicht fehlen, daß er durch immer seltsamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend sich steigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen ist; das eine Wesen heißt nun das höchste Wesen, das unendliche Wesen, das Wesen das seines Gleichen nicht hat, das Herr und Erhalter der Welt ist[1]. So entsteht die Vorstellung von einem Wesen, das dem, was wir Gott nennen, äußerlich ähnlich sieht; denn Hume selbst, der auf diese Weise den paradoxen, ja bizarr scheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, ist zu klar, um nicht vollkommen zu wissen, daß ein solcher Theismus eigentlich nur Atheismus ist.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszusetzen, so würde theils deren Inhalt, theils deren Entstehung bestimmt werden müssen. In der ersteren, der materiellen Beziehung dürfte man sich auf keinen Fall mit einer solchen leeren und abstracten, wie die ist, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, sondern nur eine selbst inhaltsvolle, systematische, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entsprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man sähe sich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöse Lehre anzunehmen, die unabhängig von menschlicher Erfindung in der Menschheit gewesen wäre, eine solche könnte nur eine göttlich geoffenbarte seyn. Damit wäre denn schon an sich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung ist ein reales Verhältniß Gottes zum menschlichen Bewußtseyn. Der actus der Offenbarung selbst ist ein realer Vorgang. Zugleich schiene hiemit jenes aller

[1] Ebendas. S. 45 f.

menſchlichen Erfindung Entgegengeſetzte erreicht, das ſchon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine ſolidere Vorausſetzung, als an den früher vorgeſchlagenen, an dem Traumzuſtand, dem Hellſehen u. ſ. w. Hume konnte ſeiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieſer Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er ſagt, niemand um dieſe fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Urſache, mit etwas weniger Geringſchätzung von ihr zu reden, theils weil ſie mit ſeiner eigenen Theorie in einer Hauptſache, der Annahme einer Entſtellung übereinſtimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem ſich außer Selbſterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, ſeine Richtigkeit hätte, ſelbſt noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier exiſtirt hätte, oder eine bloße Schulübung geweſen wäre. Was wollte ſie aber antworten, wenn man ſie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologiſchen Vorſtellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmſt — aus ſo unſchuldigen Vorausſetzungen viel Schlimmes entſtehen? Geſteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Beſtreitung der urſprünglich religiöſen Bedeutung übereinſtimmen, ſolche Folgen laſſen ſich von ſolchen Urſachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebenſowohl um dieſe Opfer zu heiſchen, als um ſie zu vollbringen, z. B. irgend einem Gott die geliebteſten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur kosmogoniſche Philoſophen im Hintergrund ſtanden, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der ſolchen Vorſtellungen eine unwiderſtehliche Gewalt über das Bewußtſeyn verlieh, mußte da nicht ſofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das ſo unnatürlichen Forderungen ſich entgegenſetzte, konnte nur eine übernatürliche

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

Thatsache Stillschweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd sich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entstellung der gegebenen Wahrheit ansieht, so ist es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen Theismus vorauszusetzen, denn in diesem liegt nur, daß überhaupt Gott gedacht werde. In der Offenbarung ist es aber nicht bloß Gott überhaupt, es ist der bestimmte Gott, der Gott der es ist, der wahre Gott, welcher sich offenbart, und er offenbart sich auch als den wahren. Hier muß also eine Bestimmung hinzukommen: es ist nicht Theismus, es ist Monotheismus, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, sondern die wahre bezeichnet. Und diese Meinung, daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen, war denn seit christlichen Zeiten bis auf die neueren, bestimmt wohl bis auf D. Hume, im ungestörten Besitz einer vollkommenen und allgemeinen Zustimmung. Man hielt es gleichsam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entstehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß diese von einer göttlichen Offenbarung sich hergeschrieben, war ein von jener Annahme wieder gewissermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus ist es nicht gethan. Was ist sein Inhalt? Ist er von der Art, daß in ihm Stoff eines späteren Polytheismus liegt? Kann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes bestehen läßt. Denn was enthält diese Einzigkeit Gottes? Sie ist eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie soll nun aus dieser ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgesprochene abstracte Einzigkeit übrig? Diese Schwierigkeit hat auch Lessing empfunden als er in der Erziehung des Menschengeschlechts die Worte schrieb: „Wenn auch der erste Mensch mit dem Begriff von einem einzigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn der sich selbst überlassene

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte ſie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieſer Theile ein beſonderes Merkmal; ſo entſtand natürlicher Weiſe Vielgötterei und Abgötterei“[1]. Die Worte ſind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieſer Frage ſich beſchäftigt, wenn ſchon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Leſſing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt ſich kurz zu faſſen bedacht war, ſo ſchnell als möglich über den ſchwierigen Punkt hinwegzukommen ſuchte[2]. Nur das Wahre liegt in ſeiner Aeußerung, daß ein nicht erworbener Begriff, ſolange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgeſetzt iſt. Uebrigens ſoll Polytheismus entſtehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der ſpätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Menſch ſey mit dieſem Begriff ausgeſtattet) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entſtehung gegeben: nicht er ſelbſt, nur der ihm vorausgeſetzte Begriff iſt unabhängig von menſchlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Leſſing vermuthlich wohl darin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Leſſing ſelbſt ſpricht in einem Brief an ſeinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX, S. 523) von der Erziehung des Menſchengeſchlechts auf eine Weiſe, die anzeigt, daß ſie ihm nicht genügte; „ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geſchickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen ſoll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt ſchicken, da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde, und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig geweſen ſind“. — Wenn man aus den unterſtrichenen Worten ſchließen wollte, Leſſing ſey überhaupt nicht Verfaſſer, ſo möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er ſagt, er werde es nie als ſeine Arbeit erkennen, geſteht er eben damit, daß es ſeine Arbeit iſt. Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein ſolcher wie Leſſing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geiſt wie Leſſing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen, mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einſtweilen aufgeſtellt werde, an deſſen Stelle einſt etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müſſe?) kann doch, ſage ich, ein Autor wie Leſſing auch eine ſolche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derſelben wendet die Gottheit gleichſam ein anderes Antlitz zu, ohne darum ſelbſt vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieſer möglichen Anſichten die Gottheit mit einem beſondern Namen bezeichnet wird; Beiſpiele ſolcher, verſchiedene Bezüge ausdrückender Namen finden ſich ſelbſt im Alten Teſtament. In der Folge gehen dieſe Namen, deren leicht eine Unzahl ſeyn kann, in ebenſo viele Namen beſonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieſes oder jenes Volk, ja unter demſelben Volk dieſer oder jener Stamm, unter demſelben Stamm dieſes oder jenes Individuum, nach Bedürfniſſen oder Neigungen ſich einer jener Seiten beſonders zuwendet, entſteht Vielgötterei. So leicht, ſo unmerklich dachte ſich wenigſtens Cudworth den Uebergang. Dieſes bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorſpiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologiſche Polytheismus nicht bloße Götterlehre, ſondern Göttergeſchichte iſt. Da wieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geſchichtliches Verhältniß zu der Menſchheit ſetzt, ließe ſich denken, daß eben dieſe mit der Offenbarung gegebene göttliche Geſchichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologiſchen ſich entſtellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in dieſem Sinn hätte viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgeſtellten Erklärungen finden wir indeß eine ſolche Entwicklung nicht; theils möchte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man ſie in anderer Hinſicht zu gewagt finden. Dagegen warf man ſich auf die menſchliche Seite der Offenbarungsgeſchichte, und ſuchte zunächſt den bloß hiſtoriſchen Inhalt vorzüglich der moſaiſchen Schriften zu euemeriſtiſchen Deutungen zu benutzen. So ſollte der griechiſche Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Heiden vergötterte Cham ſeyn, deſſen Sohn an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich ſind die chamitiſchen Nationen vorzugsweiſe Verehrer des Kronos. An die ungereimte Erklärung, daß

Götterſagen anderer Völker im Alten Teſtament euemeriſirt, als menſchliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieſer euemeriſtiſchen Benutzung des Alten Teſtaments war Gerhard Voß, deſſen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für ſeine Zeit das Verdienſt einer vollkommenen und nichts ausſchließenden Gelehrſamkeit hat. Angewendet wurde ſie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeſchmackte getrieben von dem bekannten franzöſiſchen Biſchof Daniel Huet, in deſſen Demonstratio Evangelica man beweiſen leſen kann, daß der Taaut der Phönikier, der Adonis der Syrer, der Oſiris der Aegypter, der Zoroaſter der Perſer, der Kadmos und Tanaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeiten der verſchiedenen Mythologien nur ein Individuum ſind — Moſes. Dieſe Deutungen können höchſtens als sententiae ductum explosae für den Fall erwähnt werden, daß ſie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geſchehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf dieſe Weiſe war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung ſelbſt, es waren die altteſtamentlichen Schriften, und auch unter dieſen vorzüglich nur die hiſtoriſchen, in denen man die Erklärung für die älteſten Mythen ſuchte. In dem mehr dogmatiſchen Theil der moſaiſchen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher ſchon in der Ueberlieferung vorhanden vorausſetzen durfte, konnte man um ſo weniger Stoff für die Entſtehung mythologiſcher Vorſtellungen finden, je leichter es war, ſelbſt in den erſten Ausſprüchen der Geneſis, z. B. in der Schöpfungsgeſchichte, deutliche Rückſichten auf bereits vorhandene Lehren einer falſchen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeſchichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erſt einen Gegenſatz von Licht und Finſterniß entſtehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finſterniß böſe zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Verſicherung, daß alles gut war, kann ſie ſcheinen den Lehren widerſprechen zu wollen, welche Licht und Finſterniß als zwei Principien anſehen, die anſtatt erſchaffen zu ſeyn als gutes und böſes Princip im Streit und Widerſpruch miteinander die Welt

hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausspreche, weise ich um so bestimmter den Einfall zurück, daß diese Kapitel selbst Philosopheme und Mythen außerhebräischer Völker enthalten. Wenigstens auf die griechischen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z. B. die Geschichte des Sündenfalls weit mehr mit den Persephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus persischen oder indischen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieser Beschränkung also hatte sich der Versuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; seit dieser Zeit aber, da unsere Kenntniß der verschiedenen Mythologien, zumal aber der Religionssysteme des Morgenlandes, sich so ansehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den schriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Ansicht sich geltend machen.

Durch die Uebereinstimmungen, welche man zwischen der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen geführt, in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Diese allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit konnte dann zum Gipfel einer Hypothese. Eine solche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtseyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird sich als solches erst bewußt im Wegsehen von dieser Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von Bailly durch seine Geschichte der Astronomie und seine Briefe über den Ursprung der Wissenschaften in Umlauf gesetzt, ist aber eigentlich ein sich selbst aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterscheidenden Eigenschaften eines wirklichen Volks, so kann es nicht mehr die Einheit enthalten, die wir suchen, und es setzt bereits andere Völker außer sich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtseyn, so ist es nicht ein Volk, sondern die ursprüngliche Menschheit selbst, die über dem Volke. So ist man von der ersten Wahrnehmung jener Uebereinstimmungen

ſtufenweiſe zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer Urofenbarung, die nicht einem einzelnen Volk ſondern dem geſammten Menſchengeſchlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchſtäblichen Inhalt der Moſaiſchen Schriften weit hinausgehendes Syſtem vorauszuſetzen, ein Syſtem, von dem die Lehre Moſis ſelbſt keinen vollendeten Begriff gebe, ſondern nur noch gewiſſermaßen einen Auszug enthalte; aufgeſtellt im Widerſpruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe dieſe Lehre mit weiſer Vorſicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverſtand Polytheismus hervorgegangen, und ſich mehr bloß an das Negative — die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Urſyſtem ſich einen Begriff machen, ſo reichen dazu die moſaiſchen Schriften nicht hin, man müſſe die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchſtücken der morgenländiſchen Religionen und den verſchiedenen Mythologien aufſuchen [1].

Der Erſte, der durch die Uebereinſtimmung orientaliſcher Götterlehren mit griechiſchen Vorſtellungen von der einen, mit Lehren des Alten Teſtaments von der andern Seite zu ſolchen Schlüſſen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geſchichte der morgenländiſchen Poeſie und die Kenntniß der aſiatiſchen Religionen unſterblich verdiente Stifter und erſte Präſident der aſiatiſchen Geſellſchaft in Calcutta, William Jones. Mag er von dem erſten Erſtaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingeriſſen, in einigem weiter gegangen ſeyn, als kalter Verſtand und die ruhige Einſicht einer ſpätern Zeit gutheißen konnte: ſtets wird ihn das Schöne und Edle ſeines Geiſtes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig ſind, weit über

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung Ueber die Gottheiten von Samothrake S. 30, die indeß, wie der Zuſammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, ſondern nur der dort angeführten Meinung, die ſich bloß an den Buchſtaben der moſaiſchen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenſtellen ſollte. Uebrigens war allerdings der Verfaſſer damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beſchäftigt, und hielt ſich die formellen Fragen noch fern, die erſt in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht werden.

das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinausſetzen.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüſſen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, ſo hat dagegen Friedrich Creuzer durch die Macht einer allſeitigen und überwältigenden Induction die urſprünglich religiöſe Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widerſprechenden hiſtoriſchen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieſes Allgemeine beſchränkt ſich das Verdienſt ſeines berühmten Werkes[1]; der philoſophiſche Tiefblick, mit dem der Verfaſſer die verborgenſten Bezüge zwiſchen den verſchiedenen Götterlehren und den analogen Vorſtellungen derſelben enthüllt, hat beſonders lebhaft den Gedanken eines urſprünglichen Ganzen erweckt, eines Gebäudes unvordenklicher menſchlicher Wiſſenſchaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerſtörung betroffen, mit ſeinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zuſammen vollſtändig beſitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigſtens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomiſtiſch zuſammenſetzenden Erklärungen iſt ſeitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher beſtimmt ließe ſich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art ausſprechen. Da nicht unmittelbar die Offenbarung ſelbſt, ſondern nur das im Bewußtſeyn gebliebene Reſultat derſelben einer

[1] Symbolik und Mythologie der alten Völker, beſonders der Griechen. IV Th. 3. Ausk. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge iſt die 2. Auflage benutzt. — Studirenden iſt der (in demſelben Verlag erſchienene) Auszug des Werks von Moſer, der alles Weſentliche ohne Verluſt in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchſt beachtungswerth iſt die franz. Bearbeitung von Guigniaut (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie complété et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonſtück vergleichen, das eine Anzahl Menſchen, die allen Sinn für den muſikaliſchen Zuſammenhang, für Rhythmus und Tact deſſelben verloren hätten, gleichſam mechaniſch herſpielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Maſſe von Mißtönen erſcheinen könnte, indeß daſſelbe Tonſtück, kunſtgemäß aufgeführt, ſogleich ſeine Harmonie, ſeinen Zuſammenhang und mittelbaren Verſtand wieder offenbaren würde.

Alteration fähig ist, so mußte hier allerdings eine Lehre in die Mythologie treten, aber eine solche, in der Gott nicht nur theistisch, bloß als Gott in seiner Absonderung von der Welt, sondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargestellt war, sey es auf eine Weise, die den Systemen analog war, welche zumal ein gewisser schaler Theismus alle ohne Unterschied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man sich jenes System mehr in der Weise altorientalischer Emanationslehren denke, wo die an sich von aller Vielheit freie Gottheit herabsteigend sich in eine Vielheit endlicher Gestalten einbildet, die nur ebenso viele Manifestationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Wesens sind. Auf die eine oder die andere Weise gedacht wäre die Lehre nicht ein abstracter, die Vielheit absolut ausschließender, sondern ein realer, die Vielheit in sich selbst setzender Monotheismus.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrscht und überwältigt ist, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtseyn; sowie die Lehre von Volk zu Volk fortschreitet, ja unter demselben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt sie immer mehr polytheistische Färbung an, indem sich die Elemente der organischen Unterordnung unter die herrschende Idee entziehen und allmählich selbständiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus seinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand schon W. Jones in den indischen Vedas, die wir uns nach seiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Mosis in den ersten Perioden nach der Sündfluth geschrieben denken müßten, noch ein von dem spätern indischen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher stehendes System. Der spätere Polytheismus Indiens stammt von der ältesten Religion nicht unmittelbar, sondern nur durch successive Entartung der besseren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerksamkeit deutlich in den verschiedenen Götterlehren ein allmähliches und fast stufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erscheinen die Vorstellungen der indischen und ägyptischen

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausschweifender, zum Theil sogar monstres; dagegen zeigt sich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben ist, die griechische Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um so poetischer; der Irrthum hat sich in ihr so zu sagen von der Wahrheit gereinigt, und hört insofern eigentlich wieder auf Irrthum zu seyn, und wird eine Wahrheit eigner Art, eine poetische, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum aussprechen wollte, wenigstens ein reizender, schöner, und verglichen mit dem rellieren in den orientalischen Religionen, fast unschuldig zu nennender Irrthum.

Auf diese Weise wäre also die Mythologie ein auseinander gegangener Monotheismus. Dieß also die letzte Höhe, bis zu der stufenweise die Ansichten über Mythologie gelangt sind. Niemand wird dieser Ansicht absprechen, eine großartigere als die frühern zu seyn, schon weil sie nicht von der unbestimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenstände, sondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrschenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Wesen von höchst zufälliger und zweiten oder Natur, sondern der Gedanke des nothwendigen und allgemeinen Wesens, vor dem allein der menschliche Geist sich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt sie zu einem wahren System zusammengehöriger Momente, wo im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorstellung sein Gepräge aufgedrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbestimmte Vielheit, sondern nur in Polytheismus — in eine Göttervielheit enden kann.

Mit dieser letzten Andeutung nun wird — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen — hier wird nicht mehr blos philosophisch behauptet, daß der Polytheismus, wo er wirklich ist, Monotheismus voraussetzt, hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist weiter von einer geschichtlichen Thatsache einer Uroffenbarung begleitet; durch diese

geſchichtlichen Vorausſetzungen wird die Erklärung zur Hypotheſe, und daher zugleich einer geſchichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre ſtärkſte geſchichtliche Stütze hat ſie unſtreitig darin, daß ſie das einfachſte Mittel darbietet, die Verwandtſchaft der Vorſtellungen in übrigens ganz verſchiedenen Götterlehren zu erklären, und man konnte ſich in dieſer Hinſicht nur wundern, daß Creuzer dieſen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen ſchwer zu erweiſenden, ja in den Hauptfällen unerweislichen, hiſtoriſchen Zuſammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinſtimmungen herleiten will. Aber ſchon unſere früheren Entwicklungen haben uns auf Beſtimmungen geführt, welche auch die monotheiſtiſche Hypotheſe, wie wir ſie nennen wollen, in der gegenwärtigen Geſtalt noch als ſehr unbeſtimmt erſcheinen laſſen. Wir ſind ſchon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm ſelbſt entſtehen. Es können alſo auch die verſchiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto exiſtirt, ſo kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entſtanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden ſeyn, als in der Zeit vor Entſtehung der Völker. Etwas Aehnliches ſcheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der älteſten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur ſo lange beſtehen können, als die Stämme beiſammen geblieben, mit der Scheidung derſelben habe Vielgötterei entſtehen müſſen [1].

Wir können zwar nicht beſtimmen, was Creuzer unter der Scheidung der Stämme verſtanden, wenn wir aber dafür Scheidung der Völker ſetzen, ſo zeigt ſich, daß zwiſchen dieſer und dem hervortretenden Polytheismus ſich ein doppelter Cauſalzuſammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinſtimmung mit Creuzer ſagen: nachdem ſich die Menſchheit in Völker geſchieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr beſtehen, indem die bis dahin herrſchende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Urſprung ſich verdunkelte und

[1] Ideen über Homer und Heſiodus S. 100 f.

immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenso gut sagen der entstehende Polytheismus war die Ursache der Völkertrennung. Und zwischen diesen zwei Möglichkeiten muß entschieden werden, soll nicht alles im Schwankenden und Ungewissen bleiben.

Die Entscheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Ist der Polytheismus erst eine Folge von der Trennung der Völker, so muß eine andere Ursache gefunden werden können, vermöge welcher die Menschheit in Völker sich schied, es ist also zu untersuchen, ob es eine solche gibt; dieß heißt aber, es ist überhaupt zu untersuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir schon längst hingedrängt worden: Was ist die Ursache dieser Trennung der Menschheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle setzten Völker schon voraus. Aber wie entstanden denn Völker? Kann man glauben, eine so große und allgemeine Erscheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder — denn hier ist dieser Ausdruck zuerst an seiner Stelle — das Heidenthum ist — glaubt man, sage ich, eine so mächtige Erscheinung außer dem allgemeinen Zusammenhang der großen Ereignisse, von welchen die Menschheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entstanden sind, ist also keine willkürlich aufgeworfene, sie ist eine durch unsere Entwicklung selbst herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieser Frage aus der Enge der bisherigen Untersuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufschlüsse versprechendes Gebiet der Forschung versetzt zu sehen.

# Fünfte Vorlesung.

Wie entstanden Völker? Wer diese Frage etwa für überflüssig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufstellen: Völker waren von jeher, oder den andern: Völker entstehen von selbst. Zur ersteren Behauptung wird sich nicht leicht jemand entschließen. Wohl aber könnte man versuchen, zu behaupten, Völker entstehen von selbst, sie entstehen schon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geschlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, sondern auch die Linien der Abstammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, konnte man sagen, als mächtig anwachsende Stämme genöthigt sind, sich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnsitze aufzusuchen, werden sie sich gegenseitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verschiedenen Völkern, es müßte sich denn jedes Stammbruchstück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das schlagendste Beispiel gibt die weite Entfernung zwischen den morgen- und den abendländischen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, sind, einige geringe Nuancen der gemeinschaftlichen Sprache und der gemeinschaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenossen in der arabischen Wüste sind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verschiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abstammung ganz verschiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein Volk entstehe.

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde stets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind. In der geschichtlichen Zeit sehen wir wohl, wie ein Volk das andere fließt und drängt, es zwingt, sich in engere Grenzen einzuschließen oder seine ursprünglichen Wohnsitze ganz zu verlassen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder selbst in die größte Entfernung verschlagene Volk aufhörte seinen Charakter zu behaupten und dasselbe Volk zu seyn. Auch unter den arabischen Stämmen, sowohl denen die im Laufe ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumschweifendes Leben fortsetzen, sich nach ihren Stammvätern benennen und unterscheiden, gibt es gegenseitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß sie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Masse zu seyn, gerade so wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherstellen, und ohne eine Spur zurückzulassen, in dasselbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüste den Sand zu verderbenbringenden Dünen aufwirft, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darstellt.

Eine *innere*, eben darum unaufhebliche und unüberwindliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von *äußern*, sie kann also auch nicht von bloßen Naturursachen bewirkt seyn, an die man zunächst denken möchte. Vulkanische Ausbrüche, Erbeben, Veränderungen des Meeresniveau, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man sie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müssen also jedenfalls *innere*, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen seyn, wodurch diese gebrochen, wodurch sie in ungleichartige, sowohl einander gegenseitig ausschließende Theile zu zerfallen bestimmt wurde. Diese inneren Ursachen können darum auch immer natürliche seyn. Immer noch aber als *äußere* Ereignisse liegen im Innern der Menschheit selbst hervorrufende Divergenzen der physischen Entwicklung, die sich nach einem verborgenen Gesetz im Menschengeschlecht in

äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewiſſe geiſtige, moraliſche und pſychologiſche Verſchiedenheiten hervortreten, als Urſachen ſich denken, durch welche die Menſchheit in Völker auseinander zu gehen beſtimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche phyſiſche Divergenzen auszuüben im Stande ſind, zu beweiſen, könnte man ſich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Maſſen gleichſam durch göttliche Vorſicht auseinander gehaltener Menſchengeſchlechter ſich berührten oder gar vermiſchten (denn umſonſt, ſo klagt ſchon Horaz, hat der vorſehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geſchieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Menſch die verbotenen flüſſigen Räume überſchreitet); man könnte zu dieſem Ende an die weltgeſchichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtauſenden wiedergefundene Amerika über das Menſchengeſchlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denſelben Raum zuſammengebracht und für einen Augenblick gleichſam zu Einem Volk werden, regelmäßig ſich entwickeln. Wenn die unverſehene Vereinigung durch weite Länderſtrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüſten voneinander abgeſchiedener Völker peſtartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben dieſe größeren Beiſpiele kleinere zu ſetzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menſchengeſchlechts völlig abgeſchiedenen Schetlands-Inſeln, ſo oft ein auswärtiges Schiff, ja ſo oft die Mannſchaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfniſſe ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Geſtade betritt, von einem convulſiviſchen Huſten befallen werden, der ſie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einſamen Faröern geſchieht, wo die Erſcheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht ſelten ein verhältnißmäßig nicht unanſehnlicher Theil ihrer ſchwachen Bevölkerung dahin gerafft wird; wenn Aehnliches auf Inſeln der Südſee bemerkt wurde,

wo schon die Ankunft einiger Missionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man vorher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn also nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergestellte Coexistenz einander entfremdeter Menschengeschlechter Krankheiten erzeugt, so konnten ebenso anfangende Divergenzen der physischen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder schon wirklich entstandene Krankheiten Ursache werden eines gegenseitigen, vielleicht instinktartigen Ausscheidens untereinander nicht länger verträglicher Menschengattungen.

Diese Hypothese also möchte unter den bloß physischen noch immer diejenige seyn, welche mit der Gesetzmäßigkeit aller ursprünglichen Vorgänge am meisten übereinstimmt; aber theils erklärt sie nur gegenseitig unverträgliche Gattungen, sie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geistige und moralische Differenzen seyn, welche eine physische Incompatibilität gewisser Menschengeschlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das schnelle Aussterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahllose Menge, wie die Japier und Chinesen, oder durch das Klima vertheidigt sind, wie die Neger, zu verschwinden bestimmt scheinen. In Vandiemensland ist seit der Ansiedelung der Engländer die ganze einheimische Bevölkerung erloschen. Aehnlich in Neu Süd Wales. Es ist als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäischen Nationen allen andern tödtlich wäre.

Man kann von physischen Differenzen des Menschengeschlechts nicht reden, ohne sogleich an die sogenannten Menschenracen erinnert zu werden, deren Unterschied so einigen groß genug geschienen, um sogar eine gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechts aufzugeben. Was nun freilich diese Meinung betrifft, denn in einer Untersuchung wie die gegenwärtige läßt es sich nicht vermeiden, auch über diese Frage sich irgendwie zu äußern), so möchte das Urtheil, welches den Racenunterschied als einen entscheidenden Widerspruch gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ansieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen seyn; denn daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Abstammung mit

Schwierigkeiten verknüpft ist, beweist nichts; zu sehr sind wir Anfänger in dieser Untersuchung, zu viele Thatsachen sind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forschungen unsern Ansichten über diesen Gegenstand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Ist doch selbst das, was stillschweigend bei allen Erörterungen vorausgesetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewiesene Vorstellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterschiede entstanden sind, nur in einem Theil der Menschheit stattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt sehen (denn die europäische Menschheit sollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebensowohl als möglich anzusehen ist, daß dieser Proceß durch die ganze Menschheit gegangen ist, und der edlere Theil der Menschheit nicht derjenige ist, der ganz von ihm freigeblieben, sondern nur derjenige, der ihn überwunden und sich eben damit zu höherer Geistigkeit aufgeschwungen hat, die wirklich existirenden Racen dagegen nur der Theu sind, der dem Proceß erlegen ist, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden physischen Entwicklung sich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden ist. Gelingt es uns diese große Untersuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, so hoffen wir Thatsachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Processes Eingang zu verschaffen geeignet seyn möchten, und zwar solche, die nicht bloß von der Naturgeschichte hergenommen sind, z. B. von der durch neuere Entdeckungen gleichsam flüssig gewordenen Grenze zwischen den verschiedenen Racen, sondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszusprechen, daß wir nicht etwa bloß zu Gunsten der Ueberlieferung oder im Interesse irgend eines sittlichen Gefühls, sondern in Folge rein wissenschaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abstammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgestoßene Thatsache, daß die Nachkommen auch von Individuen verschiedener Racen selbst wieder zeugungsfähig sind, zur Seite steht, so lange festhalten müssen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan ist, unter dieser Voraussetzung die natürlichen und geschichtlichen Unterschiede des Menschengeschlechts zu begreifen.

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Aussicht gestellten Thatsachen sogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenprocess, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, sich bis in die Zeiten der Entstehung der Völker hineingezogen habe, so ist doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigstens nicht durchgängig, nach Racen geschieden sind. Es lassen sich dagegen wohl Völker nachweisen, unter denen zwischen den verschiedenen Klassen derselben nahezu wenigstens den Racenunterschieden gleichkommende Differenzen sich finden. Niebuhr schon hat die auffallend weiße Haut und Gesichtsfarbe der indischen Braminen erwähnt, die bei den andern Kasten[1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaste betrachteten Parias sich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen ursprünglichen Unterschied der Gesichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechselte, den die verschiedene Lebensweise hervorbringt, und den man zwischen müßigen, meist im Schatten lebenden, und zwischen fast immer im Freien sich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgesetzten Menschen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beispiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterschied nahe kommende physische Verschiedenheit um eine Abtheilung in Kasten mit sich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks selbst aufgehoben hat: so sind die Aegypter vielleicht das Beispiel eines Volks, in welchem der Racenunterschied überwunden worden; oder wohin soll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und schwarzer Hautfarbe verschwunden seyn, die Herodotos noch in Aegypten sah, und die man ihm, weil er auf diesen Anblick Schlüsse über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteste gezeigt haben muß[2], wenn man nicht annehmen will, er sey gar nicht selbst in Aegypten gewesen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet seyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der physischen Entwicklung anstatt die Ursachen vielmehr selbst nur eine begleitende

[1] Im Indischen heißt eine Kaste Jâti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI. p. 179.

[2] Herodot. L. II. c. 104.

Erſcheinung der großen geiſtigen Bewegungen waren, die mit der erſten Entſtehung und Bildung von Völkern verknüpft ſeyn mußten. Denn es liegt ſehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß ſelbſt in einzelnen Fällen eine vollkommene geiſtige Unbeweglichkeit auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geiſtige Bewegung auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geiſtiger Entwicklungen der Menſchheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinſtimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht ſelten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geiſtigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome großer geiſtiger Emancipationen erſcheinen.' Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, ſo auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geſchiedene ſind, wenn ſie geiſtig und innerlich einander ausſchließende, dabei aber in ſich ſelbſt unüberwindlich zuſammengehaltene Maſſen ſind, ſo läßt ſich weder die urſprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menſchengeſchlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuſchreiben müſſen, ohne eine geiſtige Macht denken, welche die Menſchheit in dieſer Unbeweglichkeit erhielt und ſelbſt die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender phyſiſcher Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch iſt anzunehmen, daß die Menſchheit jenen Zuſtand, wo keine Völker-, ſondern bloße Stammesunterſchiede waren, verlaſſen hätte ohne eine geiſtige Kriſis, die von der tiefſten Bedeutung ſeyn, im Grunde des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt vorgehen mußte, wenn ſie ſtark genug ſeyn ſollte, um die bis dahin einige Menſchheit zu vermögen oder zu beſtimmen, daß ſie ſich in Völker zerſetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgeſprochen, daß die Urſache eine geiſtige ſeyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas ſo nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verſchiedene Völker laſſen ſich ja ohne verſchiedene Sprachen nicht denken,

' Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verſtorbenen Dr. Schnurrer.

und die Sprache ist doch etwas Geistiges. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterschiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, so innerlich getrennt wie durch die Sprache, und sind erst diejenigen Völker wirklich geschieden, die verschiedene Sprachen reden, so ist die Entstehung der Sprachen von der Entstehung der Völker nicht zu trennen. Nun ist die Verschiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Gewesenes, sondern Entstandenes, so muß eben dieß von der Verschiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, so auch eine, in der keine verschiedenen Sprachen waren, und ist es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menschheit eine unzertrennte vorauszusetzen, so ist es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menschheit gemeinschaftliche vorausgehen zu lassen. Sind sind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grübelnde, Geist entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es scheint an manchen Orten unseres Vaterlandes ganz besonders zu Hause ist) zu denken sich verbieten läßt, aber es sind Sätze, die, sowie sie ausgesprochen sind, als unwidersprechlich erkannt werden müssen, und nicht weniger unweigerlich ist die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentstehung schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit sich brachte, im Innern der Menschen eine geistige Krisis vorausgehen mußte. Hier treffen wir auf der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, den mosaischen Schriften, zusammen, gegen welche so viele nur darum Abneigung hegen, weil sie mit ihr nichts anzufangen, sie weder zu verstehen noch zu brauchen wissen.

Die Genesis[1] nämlich setzt die Entstehung der Völker mit der Entstehung der verschiedenen Sprachen in Verbindung, aber so, daß sie die Verwirrung der Sprache als die Ursache, die Entstehung der Völker als die Wirkung bestimmt. Denn die Absicht der Erzählung ist keineswegs, nur die Verschiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die sie für ein zu diesem Zweck erfundenes mythisches

[1] 1 Mos. 11.

Philosophem erklären. Auch ist sie überhaupt keine bloße Erfindung, diese Erzählung ist vielmehr aus wirklicher Erinnerung geschöpft, die sich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine Reminiscenz — aus der mythischen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereignisses derselben; denn diejenigen, die jede aus mythischer Zeit oder aus mythischen Verhältnissen sich herschreibende Erzählung sofort für Dichtung nehmen, scheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältnisse, die wir mythisch zu nennen gewohnt sind, doch auch wirkliche waren. Dieser Mythos also, wie man, abgesehen von der eben erwähnten falschen Bedeutung, die Erzählung allerdings sprach- und sachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei sich denn übrigens von selbst versteht, daß wir uns vorbehalten, die Sache, und die Art, wie sie dem Erzähler von seinem Standpunkt aus erscheint, unterscheiden zu dürfen. Denn ihm z. B. ist die Völkerentstehung ein Unglück, ein Uebel, sogar eine Strafe. Außerdem müssen wir ihm auch das nachsehen, daß er ein Ereigniß, dessen Eintreten allem Anschein nach ein plötzliches war, dessen Wirkungen aber sich über einen ganzen Zeitraum erstreckten, wie gleichsam an einem Tage vollendet darstellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentstehung überhaupt ein Ereigniß ist, nämlich etwas, das sich nicht von selbst ohne besondere Ursache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, so wie der Widerspruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entstehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm ist das Ereigniß ein unversehenes, der Menschheit, die von ihr betroffen wird, selbst unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder ist, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, dessen Erinnerung selbst bis in die geschichtliche Zeit sich fortsetzte. Die Völkerentstehung ist dem alten Erzähler ein Gericht, demnach in der That, wie wir sie genannt haben, eine Krisis.

[1] Man vergl. die bekannten Bruchstücke des Abydenos bei Eusebius im 1. Buche seines Chronikons; die platonische Erzählung Politicus p. 272. E., wo dieselbe wenigstens schwach durchschimmert.

Alex. als unmittelbare Ursache der Völkertrennung nennt sie die Verwirrung der bis dahin einigen und dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftlichen Sprache. Schon damit allein ist die Entstehung durch einen geistigen Vorgang ausgesprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt sich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erschütterung des Bewußtseyns selbst denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, so ist das Innerlichste nothwendig eine Alteration des Bewußtseyns, das Nächste, schon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerste die Scheidung des Menschengeschlechts in fortan nicht bloß räumlich, sondern innerlich und geistig sich ausschließende Massen, d. h. in Völker. In dieser Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußersten, welches diese Wirkung ist, noch immer das Verhältniß einer Ursache, nämlich das einer nächsten Ursache; die Erzählung nennt nur diese als die verständlichste, jedem, der die trennenden Unterschiede der Völker ins Auge faßt, zuerst sich darstellende, da nämlich der Unterschied der Sprachen zugleich ein äußerlich wahrnehmbarer ist.

Aber auch jene Affection des Bewußtseyns, welche zunächst eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche seyn, sie mußte das Bewußtseyn in seinem Princip, in seinem Grund, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin gemeinschaftlichen Sprache, eintreten soll, in eben dem erschüttern, was bisher das Gemeinsame war und die Menschheit zusammenhielt; die geistige Macht mußte wanken, die bis jetzt jede auseinander strebende Entwicklung verhindert, die Menschheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für sich einen bloß äußeren Unterschied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, absoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine geistige Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menschheit bedarf zu seiner Erklärung so gut einer positiven Ursache als das nachherige Auseinandergehen. Welche Dauer wir dieser Zeit der homogenen Menschheit geben, ist insofern ganz gleichgültig, als diese Zeit, in der nichts sich ereignet,

jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem selbst keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verschiedener Zeiten, ist. Doch eine Dauer müssen wir dieser einförmigen Zeit geben, und diese läßt sich ohne eine jeder auseinander strebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, welche geistige Macht allein stark genug war, die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit zu erhalten, so ist unmittelbar einzusehen, daß es ein Princip, und zwar Ein Princip, seyn mußte, von dem das Bewußtseyn der Menschen ausschließlich eingenommen und beherrscht war; denn so wie zwei Principien sich in diese Herrschaft theilten, mußten Differenzen in der Menschheit entstehen, weil diese unvermeidlich sich zwischen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein solches Princip, das keinem andern im Bewußtseyn Raum gab, kein anderes außer sich zuließ, konnte selbst nur ein unendliches, nur ein Gott seyn, ein Gott, der das Bewußtseyn ganz erfüllte, der der ganzen Menschheit gemeinschaftlich war, ein Gott, der sie gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es sey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Testament öfter sich ausdrückt, verfagte: nur ein solcher konnte jener absoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillstand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menschheit nicht entschiedener zusammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem sie beherrscht wurde, so läßt sich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erschütterung denken, als die erfolgen mußte, sowie der bis dahin unbeweglich Eine selbst beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtseyn sich einfanden oder hervorthaten. Dieser wie immer (denn eine nähere Erklärung ist hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechtes unmöglich. Polytheismus also ist das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde. Verschiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang sich sogar ausschließende

Götterlehren sind das unsichtbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen sich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Ursachen ersinnen lassen, welche ein Auseinandergehen der Menschheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltsam und unwiderstehlich bewirken mußte, war der entschiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verschiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Göttersehren. Derselbe Gott, der in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhielt, mußte, sich selbst ungleich und wandelbar geworden, nun ebenso selbst das Menschengeschlecht zerstreuen, wie er es vorher zusammenhielt, und wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung werden.

Diese Bestimmung des innersten Vorgangs ist freilich in der mosaischen Ueberlieferung nicht ausgesprochen, aber wenn sie bloß die nächste Ursache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat sie die entfernte und letzte Ursache (die Entstehung des Polytheismus) wenigstens angedeutet. Von diesen Andeutungen sei für jetzt nur die eine erwähnt, daß sie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Testament als der Anfang und erste Sitz des entschiedenen und nun unaufhaltsam sich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, „wo, wie ein Prophet sich ausdrückt, der güldene Becher sich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von dessen Wein die Völker getrunken haben“[1]. Ganz unabhängige historische Forschung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geschehen. Der Begriff des Heidenthums, d. h. eigentlich des Volksthums — denn mehr drückt das hebräische und griechische Wort, das im Deutschen durch Heiden übersetzt wird, nicht aus — ist so unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Testaments Babylon als das Symbol alles Heidnischen und als heidnisch Anzusehenden gilt. Eine solche unauslöschliche symbolische

[1] Jerem. 51, 7

Bedeutung, wie sie dem Namen Babel anhängt, entsteht nur, indem sie von einem unvordenklichen Eindruck sich herschreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man versucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat versucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel sollte so viel seyn als Bab-Bel (Pforte, Hof des Bel. Beln-Baal); aber umsonst! Die Ableitung widerlegt sich schon allein dadurch, daß bab in dieser Bedeutung nur dem arabischen Dialekt eigen ist. Es ist vielmehr wirklich so, wie die alte Erzählung sagt: „Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daselbst verwirret hatte die Sprache aller Welt." Babel ist wirklich nur Zusammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem spätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling desselben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechische βάρβαρος, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäischen bar, transiit (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht diese allgemeine Bedeutung, sondern bestimmt die eines unverständlich Redenden, wie schon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illi.[1]

Außerdem ist bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, so wie eben diese schon allein beweisen würde, daß das Wort sich auf die Sprache bezieht, wie auch Strabo schon bemerkt hat. Das griechische Barbaros

[1] Eben diese Bedeutung ist bei dem Apostel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14, 11: Ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν (Sinn, Bedeutung) τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν (in) ἐμοὶ βάρβαρος, was Luther übersetzt: „werde ich dem Redenden undeutsch seyn, und der da redet wird mir undeutsch seyn". Diesem Gebrauch zufolge ist auch der ein βάρβαρος, der unverständlich redet, ohne ein extraneus zu seyn. Auch Cicero setzt dem barbarus disertus entgegen. Ebenso bei Platon βαρβαρικὸν unverständliches verstummen: ἀναφὲς καὶ βαρβαρικὸν. Theaet. 175. D.

iſt alſo nur vermöge der bekannten ſo häufig vorkommenden Verwechslung der Conſonanten R und L von dem morgenländiſchen Wort balbal gebildet, das den Ton der ſtammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabiſchen und ſyriſchen Sprache erhalten iſt [1].

Nun drängt ſich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entſtehende Polytheismus als Urſache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zuſammenhang iſt zwiſchen einer Kriſis des religiöſen Bewußtſeyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es iſt ſo, mögen wir die Verbindung einſehen oder nicht. Das Verdienſt einer Forſchung beſteht nicht immer bloß darin, ſchwierige Fragen aufzulöſen, das größere iſt vielleicht, neue Probleme zu erſchaffen und für eine künftige Unterſuchung zu bezeichnen, oder ſchon beſtehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zuſammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns dieſe neue Seite zunächſt nur in eine noch tiefere Unwiſſenheit zu ſtürzen ſcheinen, aber gerade um ſo eher verhindert ſie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflöſungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die Hauptfrage glücklicher als bisher zu beantworten, indem ſie uns zwingt, dieſelbe von einer Seite aufzufaſſen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber ſelbſt an Thatſachen, wenn auch vor der Hand ebenſowenig erklärbaren, die einen ſolchen Zuſammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet ſich viel Seltſames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichſten gehört, was er von dem attiſchen Volk ſagt: „da es eigentlich pelasgiſch ſey, habe es mit ſeiner Umwandlung in Hellenen auch die Sprache umgelernt“ [2]. Die Umwandlung

[1] In der arabiſchen Ueberſetzung des N. T. iſt das Wort balbal auch für *ταράσσειν* (τὴν θάλασσαν) gebraucht. Act. 15, 24. — Aus gleicher Tonnachahmung iſt das Lateiniſche balbus, balbuties, das deutſche babeln, babbeln (ſchwäbiſch) = plappern; franz. babillard, babil.

[2] Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ὡς πελασγικὸν ἐὸν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε. I, 1 c. 57.

des pelasgischen Wesens in das hellenische war, wie schon früher in diesen Vorlesungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgesprochenen zum entwickelten mythologischen Bewußtseyn. — Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern sondern des innern, die mit religiösen Zuständen zusammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingestellt seyn lasse. Aber was konnte das mit Zungen Reden in der korinthischen Gemeinde, das der Apostel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um so sicherer als Thatsache bezeugt, anders seyn, als die Folge einer religiösen Affection? Wir sind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiösen Bewegungen des menschlichen Bewußtseyns bestimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umständen Ursachen anderer, selbst physischer Wirkungen werden können. Lassen wir indeß immer den Zusammenhang für jetzt unerklärt; so manches ist der menschlichen Forschung durch vorsichtiges, stufenmäßiges Fortschreiten begreiflich geworden. Der in Frage stehende Zusammenhang religiöser Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens ist nicht räthselhafter, als wie mit einer bestimmten Mythologie oder Religionsweise auch gewisse Eigenthümlichkeiten der physischen Constitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organisirt, und wenn man es genauer untersucht, jeder in einer gewissen Uebereinstimmung mit der Natur seiner Götterlehre.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beispiel des Zusammenhangs zu zeigen, in dem religiöse Bewegungen mit der Sprache stehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der Sprachenverwirrung läßt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wieder hergestellte Spracheinheit (ὁμογλωσσία) am Pfingstfeste, mit dem das Christenthum, bestimmt das ganze

Menſchengeſchlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, ſeinen großen Weg begann[1].

Mag es nicht als überflüſſig erſcheinen, wenn ich beifüge, daß ebenſo der Völkertrennung in der ganzen Geſchichte nur Ein Ereigniß entſpricht, die Völkerwanderung, die aber einem Sammeln, Wiederzuſammenbringen ähnlicher iſt als einer Zerſtreuung. Denn nur eine Kraft, wie ſie den höchſten Wendepunkten der Weltgeſchichte vorbehalten iſt, eine der früheren abſtoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es ſeyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerſchöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeſchichte führte, damit ſie das Chriſtenthum in ſich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden ſollte, und wozu es allein durch ſie werden konnte.

Jedenfalls iſt offenbar: Völkerentſtehung, Sprachverwirrung und Polytheismus ſind der altteſtamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zuſammenhängende Erſcheinungen. Sehen wir von hier auf früher Geſundenes zurück, ſo iſt jedes Volk als ſolches erſt da, nachdem es ſich in Anſehung ſeiner Mythologie beſtimmt und entſchieden hat. Dieſe kann ihm alſo nicht in der Zeit der ſchon vollbrachten Abſonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entſtehen; da ſie ihm indeß ebenſowenig entſtehen konnte, ſolange es noch im Ganzen der Menſchheit als ein bis dahin unſichtbarer Theil derſelben begriffen war, ſo wird ihr Urſprung gerade in den Uebergang fallen, da es noch nicht als beſtimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff iſt ſich als ſolches auszuſcheiden und abzuſchließen.

[1] Ich hatte darum in den Vorleſungen über die Philoſophie der Offenbarung die Erſcheinung am Pfingſtfeſt „das umgekehrte Babel" genannt, ein Ausdruck, den ich ſpäter bei andern fand. Mir ſelbſt war damals der Wink von Gesenius in dem Artikel: Babylon der Halle'ſchen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war dieſe Entgegenſtellung nicht ungewöhnlich, die insofern wohl Anſpruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine auffere Parallele aus der perſiſchen Lehre, wo die Sprachenverſchiedenheit (ἑτερογλωσσία) als ein Werk des Ahriman beſchrieben, und für die Zeit der Wiederherſtellung des reinen Lichtreichs nach Beſiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet iſt, iſt in der Philoſophie der Offenbarung erwähnt.

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Bis dahin und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ist auch seine Sprache flüssig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden[1], wie auch die alte Erzählung nur eine Verwirrung annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen, vorgeschichtlichen schreiben; Herodotos, dem man hellenisches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechische Etymologie z. B. aus dem Namen Poseidon wohl noch ebenso gut als ein Grammatiker unserer Zeit herausgehört hätte[2], sagt, fast alle Namen der Götter seyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht gesagt ist, daß ihnen auch die Götter selbst von den Barbaren gekommen seyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens noch ganz verschiedenen Principien gebildet sind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation statt: einige sind nur Dialekte derselben Sprache, wie die arabische und hebräische, hier ist Stammeseinheit; andere gehören zu derselben Formation, wie Sanscrit, Griechisch, Lateinisch, Deutsch; wieder andere weder zu demselben Stamm

[1] Also ein wahres γλώσσαις (im Plur.) λαλεῖν, auch in Korinth etwas ganz anders als das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, dessen Erklärung das Folgende enthält: ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, und das nur möglich ist, wenn die Sprache, die gesprochen wird, instar omnium ist, nicht wenn bloß die verschiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausschließung gegeneinander verlieren; wer auf diese Weise spricht, ist dem Apostel διάφορος nach der schon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus ποσὶν (πόδες) und εἰδέναι, quasi potile videtur, non est. (Statt potile sollte wohl, irre ich nicht, potabile stehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile — wie alles Tropfbarflüssige — ist das Meerwasser wirklich, dagegen trinkbar im besondern Sinn, dem menschlichen Geschmack annehmlich, potabile, scheint es nur zu seyn).

noch zu derselben Formation, und doch finden sich zwischen den verschiedenen Sprachen Uebereinstimmungen, die weder aus geschichtlichen Verhältnissen, wie arabische Wörter im Spanischen und Französischen[1], noch daraus sich erklären, daß die Sprachen zu demselben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsstufe (Formation) gehören. Beispiele dieser Art gibt das Vorkommen semitischer Wörter im Sanscrit, im Griechischen, wie es scheint auch im Altägyptischen; dieß sind alte Uebereinstimmungen, die über alle Geschichte hinausgehen. Keine Sprache entsteht dem schon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk also auch seine Sprache außer allem Zusammenhang mit der ursprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung sich zu behaupten sucht.

Denn auf eine Einheit, deren Macht selbst in der Zertrennung besteht, deuten die Erscheinungen, deutet das Benehmen der Völker, soweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar ist.

Nicht ein äußerer Zudrang, der Zudrang innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur ein Theil derselben zu seyn, und nicht mehr dem schlechthin Einen anzugehören, sondern einem besondern Gott oder besondern Göttern anheimgefallen zu seyn; dieses Gefühl ist es, was sie von Land zu Land, von Küste zu Küste trieb, bis jedes mit sich allein, und von allen fremdartigen sich geschieden sah, und den ihm bestimmten, ihm angemessenen Ort gefunden hatte[2]. Oder soll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteste Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düstere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte[3], oder war es das Gefühl, nur in solcher Abgeschiedenheit

[1] Das bekannte Art, mesquin ist ein rein arabisches Wort, das aus dem Spanischen ins Französische übergieng.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Mos. 32, 8) werden die Völker ausgetheilt von dem Allerhöchsten (an einzelne Götter, das hebräische Wort hat sonst gewöhnlich einen Laut nach sich), ähnlich ist das Platonische: τὸν μὲν (im ersten Weltalter) ... ὑπὸ ... τῆς ... ἐπιμελείας ... ἕκαστα ... ἀπὸ θεοῦ ... ἐν τῇ ἑαυτῶν ἕκαστα ἔνεμε χώρᾳ καὶ πόλεις ... ἐκτίζετο Politic. p. 271 D.

[3] Herod. Lib. II. c. 104.

bewahren zu können, was ſie in ſich bewahren ſollte? Denn auch nach der Zerſtreuung ließ die Angſt nicht von ihnen; ſie fühlten die Zerſtörung der urſprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns und dadurch alles Menſchlichen endigen zu können ſchien.

Auch für dieſen extremen Zuſtand ſind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und geſetzmäßig fortſchreitende Wiſſenſchaft von ſich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, ſicher noch immer Denkmäler bewahrt ſind; dieß iſt, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forſchers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöſte und nur noch äußerlich menſchenähnliche Bevölkerung des ſüdlichen Amerika. Beiſpiele des erſten, wie man annimmt noch rohеſten, und am meiſten der Thierheit ſich nähernden Zuſtandes in ihnen zu erblicken, iſt ganz unmöglich, ſie widerlegen im Gegentheil aufs Beſtimmteſte den Wahn von einem ſolchen ſtupiden Urzuſtand des Menſchengeſchlechts, indem ſie zeigen, daß von einem ſolchen aus kein Fortſchreiten möglich iſt; ebenſowenig fühle ich mich im Stande, auf dieſe Geſchlechter das Beiſpiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgeſunkener Völker anzuwenden. Der Zuſtand, in dem ſie ſich befinden, iſt kein Problem für Köpfe, die bloß mit ſchon gebrauchten Gedanken ſich forthelfen, der gründliche Denker wußte für ſie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von ſelbſt entſtehend vorausſetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, ſo auch jene Maſſen, die obwohl phyſiſch homogen, doch ohne alle moraliſche und geiſtige Einheit unter ſich geblieben ſind. Mir ſcheinen ſie nur das traurige Reſultat eben jener Kriſis zu ſeyn, aus der die übrige Menſchheit den Grund alles menſchlichen Bewußtſeyns gerettet hat, während dieſer Grund für ſie völlig verloren ging. Sie ſind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflöſung; an ihnen hat ſich der ganze Fluch der Zerſtreuung erfüllt, — ſie ſind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

sie in eben der Krisis unter, welche den Völkern das Daseyn gab. Wenn sich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugnissen, auf deren Zuverlässigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr schwache Reste sinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, so beweisen auch diese nicht, daß sie Trümmer eines durch geschichtliche oder natürliche Katastrophen gesprengten und zersplitterten Volks sind. Denn der vorgeschichtliche, der Völkerentstehung vorausgegangene Zustand, an dem auch sie noch Theil hatten — dieser ist, wie aus unsern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zustand völliger Unkultur und thierischer Rohheit, woraus ein Uebergang zur gesellschaftlichen Entwicklung nimmer möglich gewesen wäre. Denn wenigstens die Stammestheilung haben wir jenem Zustand vindicirt: wo aber diese ist, da finden sich auch schon der Ehe nur Familie ähnliche Verhältnisse; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigstens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unstreitig auch Verträge; aber kein möglicher politischer Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Gesetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit diesen unschätzbar verbunden ist, eigenthümliche religiöse Vorstellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem solchen Zustand von absoluter Gesetzlosigkeit und solcher Entmenschung (Bestialität) herabbringen, wie die ist, in welcher jene Geschlechter sich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Gesetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle verpflichtenden Ordnung, so wie ohne alle religiösen Vorstellungen sind. Physische Ereignisse können ein Volk materiell zerstören, aber nicht ihm seine Ueberlieferung, seine Erinnerung, seine ganze Vergangenheit rauben, wie dieser Menschenart, die so wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geschlecht der Thiere. Wohl aber begreift sich ihr Zustand, wenn sie der Theil der ursprünglichen Menschheit sind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtseyn untergegangen ist. Ich habe schon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären sind, daß es zugleich einer zusammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen sehen wir, was die ganze Menschheit geworden wäre, hätte sie von der ursprünglichen Einheit nichts gerettet.

Auch eine andere Betrachtung weist ihnen diese Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der Sprachverwirrung liegt, zeugen ganz insbesondere diese Geschlechter. Der Ausdruck Verwirrung ist bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entsteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebensowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die ursprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtschaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn. Die Sprachen vorzugsweise menschlicher und geistig zusammengehaltener Völker verbreiten sich über große Räume, und solcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier ist also eine Gemeinschaft des Bewußtseyns noch in großen Massen erhalten. Ferner bewahren diese Sprachen in sich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer ursprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinschaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinstimmung zwischen den Idiomen jener amerikanischen Bevölkerung und zwischen eigentlichen Völkersprachen, sowie ich dahingestellt lassen muß, inwieweit das Studium, das man diesen Idiomen geschenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf genetische Elemente derselben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen seyn, aber auf Elemente der Zersetzung, nicht der Zusammensetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung ist nach Azara die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verstanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Untersuchung. Denn sonst, wie derselbe Azara bemerkt — und dieser ist durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt — sonst wechselt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, so daß oft nur die Mitglieder derselben Familie einander verstehen; und nicht bloß dieß, sondern das Sprachvermögen selbst scheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöschen nahe zu seyn. Ihre Stimme ist niemals stark und sonor, sie reden nur

leise, ohne jemals zu schreien, selbst nicht, wenn man sie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerksamkeit auffordert. Zu dieser Gleichgültigkeit gesellt sich eine solche Abneigung zu sprechen, daß wenn sie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen ist, sie nie rufen, sondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache schwebt also hier auf der letzten Grenze, jenseits welcher sie ganz aufhört, sowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meist Nasen- und Gurgel-, nicht Brust- und Lippentöne sind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unserer Schriftsprache nicht auszudrücken sind, noch überhaupt Sprachen zu heißen verdienen [1].

Diese Angst also, dieses Entsetzen vor dem Verlust alles Einheitsbewußtseyns hielt die vereint Gebliebenen zusammen, und trieb sie an, wenigstens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menschheit, doch als Volk zu bestehen. Diese Angst vor dem gänzlichen Verschwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menschlichen Bewußtseyns gab ihnen nicht nur die ersten Anstalten religiöser Art, sondern selbst die ersten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was sie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerstörung zu sichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne sich abzuschließen und eigenen Besitzes sich zu versichern suchte, boten sie alles auf, die entfliehende festzuhalten 1) durch Bildung besonderer Gemeinschaften, zumal strenge Absonderung derjenigen, in denen das Gemeinsame, das Einheitsbewußtseyn fortleben solle: die Kasteneintheilung, deren Grundlage so alt ist als die Geschichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfassung aus dieser Zeit sich herschreibt, und die keine andere Absicht hatte, als in solcher Abschließung jenes Bewußtseyn sicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr sich verlor; 2) durch

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

ſtrenge Prieſterſatzungen, Feſtſtellung des Wiſſens als Doctrin, wie beſonders in Aegypten geſchehen ſcheint[1]: äußerlich aber ſich zuſammenzuhalten ſuchten ſie 3) durch jene offenbar einer vorhiſtoriſchen Zeit angehörigen Monumente, die ſich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zuſammenfügung Zeugniß von faſt übermenſchlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteſte Erzählung da erwähnt, wo von der Zerſtreuung der Völker die Rede iſt. Die Erbauer ſagen zu einander: Laſſet uns eine Veſte und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, denn wir möchten vielleicht zerſtreut werden über die ganze Erde. Sie ſagen dieß noch ehe die Sprache ſich verwirrt, ſie ahnden das Bevorſtehende, die Kriſis, die ſich ihnen ankündigt.

Sie wollen ſich einen Namen machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings überſetzen kann, berühmt zu werden, ehe ſie einen Namen hat, d. h. ehe ſie ein Volk iſt, wie auch kein Menſch einen Namen, wie man zu ſagen pflegt, ſich machen könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß alſo hier der Ausdruck in ſeiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge iſt. — Nach ihrer eigenen Rede alſo waren ſie bis dahin eine namenloſe Menſchheit; der Name iſts, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterſcheidet, abſondert, aber eben darum zugleich zuſammenhält. Die Worte, „daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als „daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben ſie an: damit ſie nicht zerſtreut werden in alle Länder. Alſo die Angſt, zerſtreut zu werden, gar kein Ganzes mehr

[1] *Πρῶτοι μὲν οὖν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἐννοίην λαβεῖν, καὶ ἱρὰ ἱδρύσασθαι — — — πρῶτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἱρὰ ἔγνωσαν, καὶ λόγου; ἱροὺς ἐλέξαι.* Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Moſ. 12, 2 verſpricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen Volk und ſeinen Namen groß zu machen.

zu seyn, sondern sich völlig aufzulösen, bewegt sie zu der Unternehmung. An feste Wohnsitze wird erst gedacht, wenn die Menschheit in Gefahr ist sich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der ersten festen Stätte beginnt die Absonderung, also auch die Absteckung und die Ausschließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerstreuung verhindern soll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieses Ueberganges gehören also auch jene Monumente einer vorgeschichtlichen Zeit, besonders die für kyklopisch ausgegebenen und von den Griechen so genannten Werke in Griechenland, auf Inseln des mittelländischen Meers, hie und da selbst auf dem Festland Italiens; Werke die Homeros, die Hesiodos schon gesehen[1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement aufgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zusammengefügt, Denkmäler eines für die späteren Griechen selbst fabelhaft gewordenen Geschlechts, das keine anderen Spuren seines Daseyns zurückgelassen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher historischer Bedeutung ist. Denn wie Homer in der Odyssee das Leben der Kyklopen beschreibt, wie sie ohne Gesetz, ohne Volksversammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für sich lebt und keiner des andern achtet[2], müssen wir urtheilen, daß in ihnen schon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geschlechtern ist, die sich eben dadurch auszeichnen, daß keiner sich um den Andern bekümmert, daß sie sich untereinander so fremd bleiben, wie Thiere sich fremd bleiben, mit denen kein Bewußtseyn irgend einer Zusammengehörigkeit verbunden ist. In der neuen Welt ist dieser Zustand, den bei Homer die Kyklopen darstellen, erhalten, während dasselbe Geschlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verschlungen, dem dadurch entstandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen sie noch in natürlichen, aber wie es scheint

[1] Einstweilen, denn wir hoffen später hierauf zurückzukommen, verweise ich wegen des vorhomerischen Alters der kyklopischen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wissenschaften zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derselben (1829–1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] – – –

künſtlich erweiterten Grotten, gleichwie die ſpätere Sage ihnen auch die unterirdiſchen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u. a. zuſchrieb. Aber daſſelbe Geſchlecht geht von dieſen in der Subſtanz der Erde ausgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde ſich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material ausgeführt ſind; aber mit dieſen zugleich verſchwindet es ſelbſt; denn an dieſe Werke knüpft ſich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeſchlecht untergeht.

# Sechste Vorlesung.

Nach der zunächst vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht ansieht, daß sie noch manche nähere Bestimmungen von der weiteren Forschung zu erwarten hat, scheint es nun nicht mehr zweifelhaft seyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus — nicht bloß überhaupt, sondern einen geschichtlichen — voraussetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es seyn werde, bei welcher auch wir stehen bleiben müssen. Die einzige Frage, welche zwischen dieser Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, ist, wir müssen so urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Ursache der Völkerentstehung zu finden sey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung resultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menschheit in Völker sich trennte, sowie in dem bis dahin einigen Bewußtseyn verschiedene Götter hervortraten: so konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menschengeschlechts, die wir uns ebensowenig ohne eine positive Ursache denken können, durch nichts so entschieden erhalten werden, als durch das Bewußtseyn Eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes.

In diesem Schlusse ist jedoch keinerlei Entscheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftliche Gott, darum, weil er ein solcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein ſchlechthin unmythologiſcher, alles Mythologiſche von ſich ausſchließender ſeyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieſer der Menſchheit gemeinſchaftliche Gott denn anders habe ſeyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologiſcher; und auf die Beantwortung dieſer Frage kommt es nun eigentlich an: durch ſie hoffen wir eine Baſis zu gewinnen, auf welche ſich nicht mehr bloß hypothetiſche, ſondern kategoriſche Schlüſſe über den Urſprung der Mythologie bauen laſſen.

Ich werde aber auf dieſe Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geſchehen und bis jetzt auch nöthig geweſen iſt, in die Natur des Polytheismus, der doch erſt mit der religiöſen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden iſt, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterſchied im Polytheismus ſelbſt aufmerkſam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rückſicht genommen, der aber jetzt zur Sprache kommen muß.

Keinem nämlich, der darauf hingewieſen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen dem Polytheismus, welcher entſteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht iſt, aber die einem und demſelben Gott als ihrem höchſten und herrſchenden untergeordnet ſind, und zwiſchen dem, welcher entſteht, wenn mehrere Götter angenommen ſind, aber deren jeder in einer gewiſſen Zeit der höchſte und herrſchende iſt, und die daher einander nur folgen können. Denken wir uns, die griechiſche Göttergeſchichte hätte ſtatt der drei Göttergeſchlechter, die ſie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, ſo wüßte ſie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexiſtirenden Göttern, die ſich alle in Zeus als ihre gemeinſchaftliche Einheit auflöſten, ſie wüßte nur von ſimultanem Polytheismus. Nun hat ſie aber drei Götter-Syſteme, und in jedem iſt Ein Gott der höchſte, in dem erſten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Dieſe drei Götter alſo können nicht gleichzeitige, ſondern nur ſich gegenſeitig ausſchließende und daher in der Zeit aufeinander folgende ſeyn. So

lang Uranos herrscht, kann Kronos nicht herrschen, und soll Zeus zur Herrschaft gelangen, muß Kronos in die Vergangenheit zurücktreten. Diesen Polytheismus also werden wir den successiven nennen.

Nun ist aber auch sogleich Folgendes einzusehen. Durch die zweite Art allein ist die Einheit, oder, um es ganz bestimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entschieden aufgehoben: der successive Polytheismus erst ist der wahre, der eigentliche. Denn was die Götter betrifft, die einem höchsten gemeinschaftlich unterworfen sind, so sind sie zwar diesem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht gleiche; sie sind in ihm; er ist außer ihnen; er ist der sie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und ist, wenn auch nur als ihre emanative Ursache gedacht, wenigstens der Natur und dem Wesen nach eher denn sie. Die Vielheit der andern berührt ihn nicht, er ist immer der Eine, seines Gleichen nicht kennende, denn sein Unterschied von ihnen ist nicht ein Unterschied der bloßen Individualität, wie der zwischen ihnen selbst, sondern ein Unterschied der ganzen Art (differentia totius generis); hier ist kein wirklicher Polytheismus, denn alles löst sich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa so, wie auch die jüdische Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, dessen bloße Diener und Werkzeuge sie sind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier ist zwar Götter-vielheit aber keine Vielgötterei. Diese entsteht erst, wenn mehrere höchste und so weit sich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit sich auflösen lassen. Diesen Unterschied zwischen Göttervielheit und Vielgötterei müssen wir also genau festhalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun ist, überzugehen.

Denn Sie begreifen sogleich und ohne Erinnerung, daß diese beiden Arten von Polytheismus ein sehr verschiedenes Verhältniß zu jeder Erklärung haben. Fragt man, welcher von beiden hauptsächlich Erklärung fordert, so ist es offenbar der successive; dieser ist das Räthsel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufschluß. Der simultane ist allerdings ganz leicht nur einfach durch das bloße Auseinandergehen

einer urſprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenſo leicht auf dieſelbe Weiſe der ſucceſſive, kaum wenigſtens ohne künſtliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der ſucceſſive kommt auch darum zuerſt in Betracht, weil er über jeden ſimultanen hinausreicht, und alſo im Ganzen den ſimultanen einſchließt, während er ſelbſt der abſolut und frei daſtehende iſt.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig geſtehen, daß durch alles bisher in dieſer ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringſte geſchehen iſt für die Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus, und wir gewiſſermaßen in der Lage ſind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie iſt Vielgötterei zu begreifen?

Aber ſowie wir die Unterſuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieſer Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit ſtehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypotheſen wie Nebel vor der Sonne verſchwinden müſſen.

Nach der griechiſchen Theogonie (ſie erzählt es wenigſtens ſo) gab es alſo einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrſchte. Sollte nun dieß eine bloße Fabel, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes ſeyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und ſelbſt von einem Kronos nichts wußte, und iſt nicht auf dieſe Weiſe die vollendete Göttergeſchichte zugleich die hiſtoriſche Urkunde ihrer eigenen Entſtehung? werden wir dieſer gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie ſey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypotheſe) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entſtanden, woraus im beſten Fall nur ein ſimultaner Polytheismus, ein bloßes ſtationäres Nebeneinander, im letzten Reſultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weit reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, ſo iſt gerade das Succeſſive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geſchichtliche, alſo auch

das Wirkliche, die Wahrheit derſelben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demſelben auf hiſtoriſchem Grund, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geſchichte ihrer Entſtehung iſt, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwiderſprechlich, wenn man die Mythologien verſchiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt ſich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der ſpäteren Völker nur noch als vergangene vorkommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, ſowie umgekehrt, daß die herrſchenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der ſpäteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen ſind. So erſt wird die oft erwähnte Uebereinſtimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem vernehmſten, wir würden richtiger ſagen in dem ausſchließlich herrſchenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der beſtimmteſten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeſchichte und nennen ihn auch ſo; man hat leicht die Unterſchiede zwiſchen dem phöniſchen Gott und dem griechiſchen zu zeigen, um damit zu beweiſen, daß dieſer in keinem Bezug (Verwandtſchaft) mit jenem ſteht, aber alle dieſe Unterſchiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phöniſchen Mythologie Kronos noch der allein herrſchende, in der helleniſchen der verdrängte und von einem ſpätern Gott bereits überwundene iſt, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieſer nur noch der vergangene iſt. Wie konnten aber die Hellenen in dem phöniſchen ihren Gott erkennen, wenn nicht ſie ſelbſt ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgeſtellten und fingirten Vergangenheit ſich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erſt entſtanden ſeyn, hätten die früheren Hypotheſen ſich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus überhaupt, anſtatt vorzüglich und zuerſt den geſchichtlichen, zu erklären. Eine ſolche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, ſie kann nicht erdichtet ſeyn; wer ſich oder andern einen Gott macht, macht ſich und andern wenigſtens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen geſetzt werde; nun

Vergangenem kann alles nur werden, es muß also erst gegenwärtig gewesen seyn; was ich als Vergangenes empfinden soll, muß ich erst als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur Stufe, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als Moment festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muß er das Bewußtseyn beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht behalten worden.

Nähmen wir, um das Aeußerste zu versuchen, sogar an, es hätte ein welterklärender Philosoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie sie ist, nicht durch eine einzige Ursache erklärbar sey, und nicht ohne eine gewisse Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entstehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt worden, und er habe demgemäß auch eine entsprechende Folge solcher Ursachen, die er als Persönlichkeiten vorgestellt, in seine Kosmogenie aufgenommen: so würde, welchen Erfolg wir übrigens seiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergangen gedachte und vorgestellte Götter nie jene religiöse Scheu und Ehrfurcht entstanden seyn, mit der wir nicht nur in der griechischen Mythologie, sondern selbst in der griechischen Poesie und Kunst, den Kreuzes umgeben finden. Diese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße poetische Züge, sie sind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetisches; wirklich empfunden konnten sie aber nur seyn, wenn dem Bewußtseyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge stetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieser Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Succession von Vorstellungen selbst, diese kann nicht wieder als eine solche bloß vorgestellt seyn, diese muß wirklich stattgehabt, im Bewußtseyn

wirklich sich ereignet haben; diese ist nicht von der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorstellungen existiren, kann der successive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtseyn erst ein Gott gesetzt ist, an dessen Stelle ein anderer tritt, der ihn — nicht schlechthin aufhebt (da würde das Bewußtseyn auch aufhören von ihm zu wissen), aber der ihn wenigstens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausschließlichen, entsetzt. Hiemit ist eben nur, was man so oft rühmen hört, aber so selten wirklich findet, die reine Thatsache ausgesprochen; die Thatsache ist nicht erschlossen, sie hat im successiven Polytheismus selbst vor. Wir erklären nicht, warum jener erste ein solcher ist, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Gesetz dieser ihm folgt; dieß alles bleibt dahingestellt, nur als Thatsache wird behauptet, daß es so gewesen, daß die Mythologie, wie sie selbst zeigt, auf diese Weise — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Ausdenkergehen, sondern durch eine Folge entstanden ist, die im Bewußtseyn wirklich stattgehabt hat.

Die Mythologie ist keine bloß als successiv vorgestellte Götterlehre. Ein Kampf zwischen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde sich unter den mythologischen Vorstellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtseyn der Völker, die von ihm wissen, nur insoferne im Bewußtseyn der Menschheit, von der jedes Volk ein Theil ist, wirklich stattgefunden hätte. Der successive Polytheismus ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtseyn der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes seyn.

Indem ich die letzten Worte ausspreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieselben Ausdrücke wenigstens in einer seiner gelegentlichen Aeußerungen auch von Creuzer in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden sind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme gesiegt, und wenn wir dem geistvollen Mann in Ansehung des Formellen seiner Erklärung zum Theil widersprechen, so machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigsten und wahrsten Gefühl selbst ausgesprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succession von Vorstellungen, durch die das Bewußtseyn wirklich hindurch gegangen ist, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologischen Polytheismus ist.

Gehen wir nun mit dieser Einsicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen diese ganze letzte Erörterung stattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wissen verlangt, ob jener dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Gott nothwendig der unbedingt-Eine und daher ganz unmythologische seyn mußte, so sehen Sie von selbst, daß dieß keine nothwendige Folge ist, und die Wirkung, sowohl was das Zusammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigstens ganz ebenso erreicht wird, wenn auch dieser Gott bloß das erste, nur noch nicht als solches erklärte und erkannte Element einer Götterfolge, d. h. eines successiven Polytheismus, ist. Denken Sie sich diesen im Bewußtseyn zuerst erscheinenden Gott = A, so ahndet das Bewußtseyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorstehe, der erst neben, bald über den ersten sich stellen wird. Dieser ist also bis jetzt nicht nur überhaupt, sondern er ist in einem Sinn der Eine, in welchem es kein folgender wieder seyn kann. Denn dem Gott B ist im Bewußtseyn der Gott A, dem Gott C (denn es ist Ursache anzunehmen, daß der zweite, der den ersten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten also, wenn er sich anmeldet, sind A und B im Bewußtseyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A ist der, vor dem kein anderer war, und nach dem — so stellt es sich das Bewußtseyn vor — kein anderer seyn wird; er ist ihm also nicht der bloß zufällig, sondern in der That der schlechthin, der unbedingt-Eine. Noch ist keine Vielgötterei

im jetzt bestimmten Sinn des Wortes. Versteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, so ist im Bewußtseyn noch wirklich Monotheismus; aber es ist leicht einzusehen, daß dieser — zwar für die in ihm begriffene Menschheit absoluter ist, an sich und für uns aber bloß relativer. Denn der absolut Eine Gott ist der, welcher auch nicht die Möglichkeit anderer Götter außer sich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach sich hat. Es ist ganz hieher anwendbar, was Hermann scharfsinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil sie von andern, oder wie wir zunächst sagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat'. — Von unserm Gott A werden wir also sagen: Er ist für die Menschheit, solange sie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologischer, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A. B. C. bezeichnen, A erst ein Glied derselben ist, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologischer Gott ist der, welcher Glied einer Göttergeschichte ist; der angenommene Gott ist dieß noch nicht wirklich, aber er ist darum nicht ein seiner Natur nach unmythologischer, wiewohl er ein solcher scheinen kann, solange der andere sich nicht ankündigt, der ihn seiner Absolutheit entsetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem ersten Gott, aber ihm untergeordnet, sogar ein System von Göttern gesetzt, so wäre damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei gesetzt seyn, und auch die Götter dieses Systems könnten noch immer der ganzen Menschheit gemeinschaftlich seyn; denn sie sind noch nicht verschiedenartige Götter, wie z. B. in der griechischen Theogonie die Uranos- die Kronos-, die Zeus-Götter verschiedenartige sind; sie sind durchaus Götter von einerlei Art. Jedes Element, das kein anderes außer sich hat, von dem es bestimmt wird, bleibt immer und nothwendig sich selbst gleich. Aendert sich der herrschende Gott nicht, so können auch die ihm

' Ueber das Wesen und die Behandlung d. M. S. 37.

untergeordneten sich nicht ändern, und weil sie stets dieselben bleiben, können sie auch nicht für Verschiedene verschiedene und andere seyn, also nicht aufhören, die allen gemeinschaftlichen zu seyn.

Das bisher Vorgetragene ist nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um sowohl die ursprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menschheit zu erklären, ein absoluter Monotheismus, ein Gott, der schlechthin der Eine ist, außer dem kein anderer seyn kann, wenigstens nicht nothwendig ist; da aber nur die eine von beiden Voraussetzungen die wahre seyn kann, so ist es unmöglich bei diesem Ergebniß stehen zu bleiben. Wir müssen zwischen beiden entscheiden und daher untersuchen, ob nicht der relative Monotheismus sogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) besser als der absolute, aber vielleicht sogar allein erst wirklich erklärt. Wir sehen uns damit noch einmal auf die Völkerentstehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterscheidung eines absoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als absolut erscheinen kann, zeigt uns, daß in der ersten Entwicklung noch eine Unbestimmtheit lag; denn in einer Untersuchung wie diese kann man überhaupt nur schrittweise gehen, alles jederzeit nur aussprechen, soweit es an diesem Punkt der Entwicklung sich darstellt. Dieser ganze Vortrag ist ein stetig in allen seinen Theilen gleichmäßig wachsender und fortschreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt ist.

Als die Frage: wie entstanden Völker? zuerst von meinem Hörsaale aus in weitere Kreise sich verbreitete, fand sie zum Theil eine Aufnahme, welche eigentlich zeigte, wie neu und unerwartet sie vielen sey, und ich habe selbst noch mehr Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie wenig bis dahin an die ersten Elemente einer philosophischen Ethnologie, welche eine allgemeine Ethnogonie voraussetzt, gedacht worden. Es war wirklich so, wie ich in der letzten Vorlesung sagte, den meisten schien die Erklärung überflüssig, es bedürfe keiner besonderen Ursache, Völker entstehen von selbst. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geistige Krisis erkannt ist, mit diesem Vonselbstentstehen noch ein Gedanke verbunden seyn, so müßte man annehmen,

die geiſtigen Differenzen, welche nachher durch die Verſchiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der urſprünglichen Menſchheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erſt mit den immer weiter ſich verzweigenden Generationen ſeyen ſie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre alſo als einziger Beſtimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinſchaftlichen Abſtammung angenommen. Iſt ein gewiſſer Punkt derſelben erreicht, ſo treten jene Differenzen in Wirkſamkeit. Auf dieſe Weiſe entſtehen dann Völker allerdings durch die bloße Zeit. Aber kann dabei noch von irgend einer Geſetzmäßigkeit die Rede ſeyn? oder wer getraut ſich zu ſagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein ſo großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verſtande einleuchtenden Ordnung erfolge, nur eine numina geſchehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menſchengeſchlechts zuſchreiben müſſen, nicht etwas bloß Zufälliges, ſie muß durch ein Princip gleichſam gewährleiſtet ſeyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menſchheit bevorſtehen und in der Folge andere als jene bloß natürlichen Unterſchiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieſer Macht, einmal eingeſetzt, zu ſagen, daß ſie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, iſt unſtatthaft: verliert ſie dieſelbe, ſo bedarf es dazu eines andern, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das ſie erſt erſchüttert, endlich ganz überwindet. Die Entſtehung von Völkern iſt nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor beſtandenen Verhältniſſen von ſelbſt herbeiführt, ſie iſt etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingeſetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo ſchon Völker, d. h. Ganze von geiſtigen Unterſchieden, ſind, macht ſich ſo wenig von ſelbſt, als z. B. der Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar iſt. Denn wenn in

Reiche des Unorganischen alle Körper noch in der gemeinsamen Schwere ruhen, und selbst Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein ist, so entstehen mit den organischen Wesen selbständige Mittelpunkte, für sich seyende Wesen, die dieß alles als eigenes besitzen, und die Schwere selbst, die sie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menschheit in der Einheit erhielt, konnte demnach kein absolutes, es mußte ein solches seyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieses zweite Princip seine Wirkung auf die Menschheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältnisses in der Menschheit möglichen Unterschiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, gesetzt seyn, Unterschiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieser Unterschiede liegt zunächst darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), sowie er von einem zweiten Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist, nicht derselbe bleiben, in Conflikt mit diesem nicht umhin kann, von Gestalt zu Gestalt fortzugehen, erst eine, dann die andere anzunehmen, so nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß selbst jene Götter der griechischen Theogonie, die wir bis jetzt als Beispiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur solche verschiedene successiv angenommene Gestalten des einen oder des ersten Gottes sind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch diese Gestalten hindurchzugehen, ein ganz außer diesen stehender ist, dessen Name bis jetzt nicht genannt worden. Ist aber einmal die erste Gestalt des Gottes gesetzt, so sind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls gesetzt. Den verschiedenen Gestalten des Gottes entsprechen ebenso verschiedene, materiell differirende Götterlehren, die also mit der Erscheinung des zweiten Princips ebenfalls schon alle potentiell vorhanden sind, obschon sie nicht alle zugleich, sondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menschheit noch immer an

sich haltende Gott es nachahmt oder zuläßt. Den verschiedenen Götterlehren entsprechen die verschiedenen Völker; auch diese also sind mit dem Eintreten der zweiten Ursache potentiell schon verbunden, wenn sie gleich nicht alle auf einmal, sondern nur in gemessener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Successive im Polytheismus sind die Völker zugleich hinsichtlich ihrer Erscheinung, ihres Eintretens in die Geschichte, auseinander gehalten. Wie der Moment gekommen, den es repräsentiren soll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zustand als Theil der noch unentschiedenen, obwohl zur Auflösung in Völker bestimmten Menschheit zurück, wie wir gesehen, daß die Pelasger, ehe sie Hellenen wurden, in einem solchen unentschiedenen Zustand sich verhielten. Da aber die Krisis, welche die Wirkung der zweiten Ursache ist, eine allgemeine, über die ganze Menschheit sich erstreckende ist, so geht auch das für eine spätere Zeit und einer späteren Entscheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentschiedenen Menschheit. Nur auf diese Weise ist es möglich, daß die an verschiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtseyn des letzten sich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie sehen: der Hergang der Entstehung, sowohl der verschiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch diese Ansicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und bestimmtere Gestalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines ursprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie sich, daß unsere Untersuchung fortschreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, sondern auch ihr successives Erscheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rücksicht nehmen. Man könnte sagen: Die Differenzen oder unterscheidenden Charaktere, die wir erst bei den Völkern annehmen, seyen schon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt sich bewährt, beibehalte, so unterscheiden sich z. B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß sie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, diese sich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß schon in den

Namen, sehr wahrscheinlich wenigstens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenso die höchste Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteste geographische Verbreitung vorbedeutet. Dieser Unterschied, den man sich als einen schon mit der Stammverschiedenheit gegebenen denken müsse, widerspreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts. Darauf ist zu antworten: Zuerst mußte die Möglichkeit sich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben seyn, ehe jener Unterschied irgendwie vorhanden seyn konnte. Diese Möglichkeit entstand erst mit der Erscheinung des zweiten Princips, vor derselben ist der angenommene Unterschied nicht einmal in der Möglichkeit sich zu äußern, und wenn man möglich nennt, was sich äußern kann, nicht einmal möglich. Diese geistige Bedeutung erhalten die Stämme erst durch den Erfolg, und im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme müssen wir sagen; mit dieser Bedeutung sind die Stämme selbst erst da, wenn die Völker da sind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig ist, so erhielten die Stämme diese Namen erst, nachdem sie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt also die Völkerentstehung nicht bloß im Allgemeinen, sondern, wie wir jetzt gesehen, auch in ihren besondern Umständen, namentlich das Successive im Erscheinen der Völker. Noch aber ist etwas zurück, von dem wir früher gestehen mußten, daß es sich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären lasse: nämlich die mit der Entstehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entstehung verschiedener Sprachen — die Sprachenverwirrung als Folge einer religiösen Krisis. Sollte nun nicht auch dieser Zusammenhang, der uns ein von seiner Auflösung noch unbestimmt weit entferntes Problem schien, durch die jetzt erlangte Einsicht dem vollständigen Begreifen wenigstens um etwas näher gerückt seyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Testament sagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte — und wir sehen so wenig ein, wie wir dieser Annahme uns erwehren sollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren —, so werden wir eine solche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können,

als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrscht wurde, das, selbst unbeweglich, jede Alteration auch von ihr fern-, also sie auf der Stufe einer Substantialität festhielt, wie der erste Satz A reine Substanz und erst durch den zweiten B accidentelle Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist. War es nun ein Princip, und unstreitig ein geistiges, durch das die Sprache auf dieser Stufe zurückgehalten wurde, so begreift es sich schon an sich leichter, wie zwischen diesem Princip der Sprache und dem religiösen Princip, das zu derselben Zeit nicht einen Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze einnahm und beherrschte, ein Zusammenhang war und sogar seyn mußte. Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtseyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues Princip, von dem jenes erste auch als die Sprache bestimmendes afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien bestimmt ist, sind nicht bloß materielle Verschiedenheiten derselben, die sich in Masse hervordrängen, unvermeidlich, sondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, also die Sprache ihren substantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erscheinen nicht mehr bloß materiell, sondern auch formell in Anlehnung der Principien sich ausschließende Sprachen.

So viel läßt sich einsehen, ohne noch die wirklichen Grundverschiedenheiten der Sprache in näherer Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich Sie aber, Folgendes hinzuzunehmen. Sind unsere Voraussetzungen gegründet, so wird die Menschheit vom relativen Monotheismus oder von Einsgötterei (hier ist das sonst, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unstatthafte Wort ganz an seiner Stelle) durch Zweigötterei (Ditheismus) zur entschiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortschreiten. Aber derselbe Fortschritt ist in den Principien der Sprachen, die von ursprünglichem Monosyllabismus durch Disyllabismus zu ganz entfesseltem Polysyllabismus fortgehen.

Der Monosyllabismus erhält das Wort in seiner reinen Substanz, und da, wo er selbst als Princip erscheint, werden wir nicht umhin können, ein festhaltendes, alle zufälligen Bestimmungen abweisendes

Princip vorauszuſetzen. Doch — wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene moneſyllabiſche Sprache. Es iſt wahr: wir kennen nur ein Sprachſyſtem, in welchem Moneſyllabismus waltet, das chineſiſche, und dieſem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chineſiſcher Sprache und Literatur gegolten (Abel Remuſat[1]), den moneſyllabiſchen Charakter beſtreiten zu müſſen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, ſo hat ſich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen laſſen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er ſich ſo verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauten wir uns ihn völlig zu beruhigen; es iſt nicht unſere Meinung, daß der Zuſtand, in dem das Bewußtſeyn nur von Einem Princip beherrſcht wurde, ein Zuſtand von Barbarei geweſen; und was ſeine aus der Sprache ſelbſt beigebrachten Inſtanzen betrifft, würde es für ihn ſelbſt vielleicht nur dieſer Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptſache möchte in Folgendem enthalten ſeyn: Die Benennung einſylbig habe keinen Sinn, denn verſtehe man darunter die Wurzel, ſo ſeyen alle Sprachen der Welt einſylbig, verſtehe man aber die Worte, ſo ſeyen es die für gewöhnlich einſylbig gehaltenen Sprachen nicht mehr als alle anderen, denn die Worte in dieſen ſeyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erſcheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denſelben ſo mit ſich bringe. Hier iſt nun eben jenes falſch, was vorausgeht, es ſeyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einſylbig. Denn der Dyſyllabismus der ſemitiſchen iſt nichts Zufälliges, er iſt das eigenthümliche Princip derſelben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um ſich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus Principien vermieden und ſo viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu laſſen, neuerdings wieder (denn der Verſuch iſt ſehr alt[2]) die ſemitiſchen Sprachen

[1] Fundgruben des Orients B. III, S. 279.

[2] Vgl. Löſcher in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längſt vorausgegangen.

auf einſylbige Wurzeln zurückzuführen geſucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräiſche Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinſtimmen, dennoch der Bedeutung nach ſich verwandt bleiben; der dritte Conſonant ſey in der Regel nur ein Zuwachs, und dieſe Erweiterung des Worts zeige meiſt nur eine Erweiterung der urſprünglichen Bedeutung des einſylbigen an. So bedeute ḥam (eigentlich ḥamam) im Hebräiſchen warmſeyn, warmwerden, davon nachher ḥamar, rothſeyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; ḥamar ſey alſo eigentlich nicht Wurzel, ſondern ḥam (das jedoch nur in der Ausſprache einſylbig erſcheint). Gerade die erwähnte Thatſache aber, wenn ſie ſich durchgängig beſtätigen ließe, wäre vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monoſyllabismus ein wirkliches Princip, und daher die ſemitiſchen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur davon das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Alle die japhetiſchen Sprachen nun aber, alſo z. B. die germaniſche, das Sanskrit, das griechiſche u. ſ. w., ſollte man denken, hätte dieſes in den ſemitiſchen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen iſt das Reinere, gerade ihre Wurzeln ſogar entſchieden monoſyllabiſch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den ſemitiſchen Sprachſtamm, wie er jetzt iſt (mit ſeinen zweiſylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanskrit aber für älter, ächter, urſprünglicher zu erklären. Ich habe mich über dieſe Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher ſchon im Allgemeinen ausgeſprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie ſchwer es ſcheint, in deutſchen, zumal aber in griechiſchen Wörtern, von denen, wenn man ſie ihrer accidentellen (grammatikaliſchen) Beſtimmungen beraubt, oft nur noch ein Vocal übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß, wie es mit Wörtern zu halten iſt, die offenbar auf zweiſylbige Wurzeln zurückweiſen, wie ἀγανός, das mit dem entſprechenden hebräiſchen vielleicht wirklich zuſammenhängt. Einfacher wird es ſeyn, den Grund der Täuſchung aufzudecken. Es möchte ſich nämlich ſo verhalten, daß a) das Chineſiſche nichts als Wurzel, reine Subſtanz iſt, b) in den ſemitiſchen

das Princip des Monosyllabismus bereits überwunden, und also e) in den japhetischen Sprachen der Dysyllabismus als Gegensatz und demnach als Princip ebenso verschwunden ist. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monosyllabismus hervorzusuchen, während der, welcher den wahren Zusammenhang einsieht, nicht anstehen wird, zu sagen, diese Sprachen seyen in ihrem Princip polysyllabisch, weil in ihnen Monosyllabismus und Dysyllabismus — beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

Es wird in der Philosophie der Mythologie selbst Gelegenheit geben, auf dieses Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die seyn würde, daß unserer Meinung nach das Chinesische die Ursprache des Menschengeschlechts seyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der sprachlichen und religiösen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Bestimmungen, als ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als indirecte Beweise gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit! Eine directe Schlußfolge wird jetzt eben diese Voraussetzung vollends erweisen und als die einzig mögliche darthun.

Ist der successive Polytheismus etwas, das sich in der Menschheit wirklich ereignet hat, d. h. ist die Menschheit wirklich durch eine solche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen — und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwidersprechliche Thatsache ist, so gut als irgend eine historisch bezeugte —, so mußte auch irgend einmal in der Menschheit ein solcher erster Gott seyn, als unser Gott A ist, der, obwohl nur erstes Element einer künftigen Succession, doch noch nicht als solches erscheint, sondern wirklich noch der unbedingt-Eine ist, und daher über die Welt den Frieden und die Ruhe einer ungetheilten und unwidersprochenen Herrschaft verbreitet. Dieser Friede konnte aber nicht mehr bestehen, sobald der andere Gott sich ankündigte, denn mit diesem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zertrennung unvermeidlich gesetzt. Wenn wir daher die Zeit aufsuchen, in welcher noch Raum war für

einen ersten Gott, so ist einleuchtend, daß dieser Raum nicht in der Zeit der schon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er selbst in der Uebergangszeit der eben anfangenden Scheidung nicht mehr zu finden, daß er also nur in der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist. Entweder war also niemals ein solcher erster Gott, wie unser Gott A, d. h. es gab nie eine solche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müssen, oder ein solcher Gott hatte im Bewußtseyn der ursprünglichen, noch völlig ungetrennten Menschheit geherrscht.

Hiemit ergibt sich nun aber auch das Ungesuchte: der eine, über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott war zwar der einzige bis dahin seyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, sondern daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war. So weit war er wesentlich (potentia) schon ein mythologischer, ehschon er wirklich (actu) ein solcher erst wurde, als der zweite wirklich kam, und sich zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns machte.

Vergleichen wir dieses Ergebniß mit der Annahme, welche der entstehenden Vielgötterei eine reine, dem geistigen Monotheismus ganz nahestehende Lehre vorausgehen läßt, so ist — um nichts davon zu sagen, daß die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts weit entschiedener durch eine blinde, von menschlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zusammengehalten war, wie sie mit einem geistigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, aber ganz unabhängig davon ist —, je höher durch die Annahme eines geistigen Monotheismus das vormythologische Bewußtseyn gestellt wird, desto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen sollte, da diese Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieser Ansicht selbst erklärt[1]) zum

[1] Man s. z. B. Creuzer in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und Erkenntniß Eines Gottes, zu welcher Religionen sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten."

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Hesiodos S. 95: „Ich möchte meine Ansicht der Mythologie mit der Hypothese der Astronomen

Schlechteren führen konnte. Wie man auch sonst vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menschlichen Bewußtseyns seyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächst kann das Wie, die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient sich diese zu erklären eines Gleichnisses. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt sich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltsystems so tumultuarisch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weise erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot stehenden Kometen mit diesem Geschäft beauftragen, so gibt es im Innern der Planeten elastische Flüssigkeiten, die sich befreien, Metalloide, die mit Wasser explodiren können; und bei Gelegenheit einer solchen Ausbreitung oder Explosion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußersten Fall würde schon eine hohe electrische Spannung zu einer solchen Wirkung hinreichen.

Hier sind positive Ursachen einer Zerreißung oder Zersprengung; aber hinsichtlich jenes vormythologischen Systems werden lauter bloß negative Ursachen angeführt, Verdunkelung und allmähliches Erblassen der ursprünglichen Erkenntniß. Allein eine solche bloße Remission oder Erschlaffung früherer Einsicht würde vielleicht ein Nichtmehrverstehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergessen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erschrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menschheit bei der ersten Erscheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtseyn, einmal erschlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, also auch ohne

vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Vesta, die auseinander gefahrenen Theile eines zerstobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die ursprüngliche Einheit, auf die man allein sehen müsse, sey eine reinere Urreligion, die Monotheismus gewesen und, so sehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus zersplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen sey.

positives Resultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes Schwächerwerden der ursprünglichen Erkenntniß wird die Gewalt, mit welcher der Polytheismus entsteht, so wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohne dieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtseyn sich behauptet, nur die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert.

Nur eine positive, die Einheit zerstörende Ursache erklärt jenes Gutsetzen der Menschheit bei der ersten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns stellen müssen, wird die Wirkung dieser Ursache als eine göttlich verhängte, sie wird als ein Gericht erscheinen. So angesehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerstörte Einheit nicht die schlechthin-wahre seyn. Denn ein Gericht ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einseitige, das für allseitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zersplitterung in Vielgötterei ist daher dem religiösen Standpunkte so wenig gemäß, als dem philosophischen und als der wahren Geschichte. Der Polytheismus ward über die Menschheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, sondern um den einseitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerstören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengesetzten Anschein, und so wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch sich begreiflich machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Bessern, zur Befreiung der Menschheit von einer an sich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigstens wird man gestehen, daß dieß eine begreiflichere, und wie immer, zugleich erfreulichere Ansicht ist, als jene die eine ursprünglich reine Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Resultats erschiene, sich zerstören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung gesucht, auf den sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse,

über die Entſtehung und den erſten Urſprung der Mythologie bauen laſſen. Aber eben hier, da wir uns ſeiner verſichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheiſtiſche Hypotheſe nur von einer Seite beurtheilt; vergeſſen wir nicht, daß durch ſie im Bewußtſeyn der früheſten Menſchheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, ſondern ein geoffenbarter behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite deſſelben, die materielle, in Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite ſeines Entſtehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichgültigkeit aber, die wir uns bei dieſer ganzen Unterſuchung zum Geſetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu laſſen, hätten wir auch nicht gerade von dieſer die beſtimmteſte Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu beſtreiten, wenn es keine Offenbarung gäbe. Im bloß natürlichen Gang der menſchlichen Entwicklung würde vielleicht ein ſolcher einſeitiger Monotheismus das Erſte ſeyn. Aber die Offenbarung — wie wird ſich dieſe zu ihm verhalten? Wenigſtens kann ſich jener relative Monotheismus nicht von ihr herſchreiben, die Offenbarung kann ihn nicht ſetzen; kann ſie ihn aber nicht ſetzen, ſo wird ſie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigſtens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. Sie ſehen, dieſes iſt alſo eine neue Inſtanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden ſeyn muß, ſollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit fortbauen. Wir laſſen es dahingeſtellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine ſolche vorausgeſetzt unſere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit beſtehen könnte.

Was nun alſo das behauptete Zuvorkommen betrifft, ſo iſt freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, ſondern ſelbſt eine gewiſſe Klaſſe von Geſchichtsphiloſophen mit der Offenbarung bis auf den erſten Menſchen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn ſie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unſerer Meinung auch ſchon die Religion des erſten

Menſchen nur jener vergängliche Monotheismus geweſen ſey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß ſie ja ſelbſt einen doppelten Zuſtand des erſten Menſchen annehmen, ſeinen Zuſtand vor dem ſogenannten Fall, und ſeinen Zuſtand nach demſelben, und da hätten ſie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den erſten, ſondern auch auf den urſprünglichen Menſchen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch urſprünglich, d. h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menſchen zu Gott ein ſo vermitteltes ſeyn konnte, als ſie es ſelbſt im Begriff der Offenbarung denken müſſen, wenn ſie dieſen nicht durch eine ungemeſſene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unſeres Wiſſens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geſchlecht; nach den feſten Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich geſtehe, daß ich dieſe, möge man ſie auch ſteife nennen, einer neuern, alles verſchwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewiſſen ſüßlichen Religioſität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach dieſen Begriffen alſo wurde die Offenbarung ſtets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erſtes, Urſprüngliches betrachtet. Das Urſeyn des Menſchen iſt, ſelbſt nach den angenommenen Begriffen, wenn ſie einigermaßen ſich klar zu werden ſuchen, nur als ein noch überzeitliches und in weſentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber ſelbſt nur zeitloſes Moment iſt. Da iſt kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geſchehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwiſchen dem Menſchen und Gott ſeyn, wodurch der Menſch von Gott getrennt und entfernt gehalten iſt; und etwas der Art muß ſeyn, damit Offenbarung möglich iſt; denn Offenbarung iſt ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß: dort aber läßt ſich nur ein weſentliches Verhältniß denken; Actus iſt nur wo Widerſtand, wo etwas iſt, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der urſprüngliche Menſch nicht an ſich ſchon Bewußtſeyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtſeyn von Gott erſt durch einen beſondern Actus zu Theil werden, ſo müßten die, welche dieß annehmen, ſelbſt einen

ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung seyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wissentlich oder unwissentlich nur darum zu thun ist, dem Princip der Tradition die größtmöglichste Ausdehnung zu geben, dieses Herleiten aller Wissenschaft und Religion von einer Offenbarung bei den meisten nur in der Meinung geschieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu sagen.

Bis dorthin also, bis auf das Urverhältniß des Menschen zu Gott läßt sich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Mensch sey durch eigene Schuld aus dem Paradies gestoßen, d. h. aus jenem Urzustand eines bloß wesentlichen Verhältnisses zu Gott gesetzt worden. Dieses aber läßt sich nun nicht denken, ohne daß, wie er selbst ein anderer geworden, auch der Gott ihm ein anderer wurde, d. h. es läßt sich nicht denken ohne eine Alteration des religiösen Bewußtseyns, und wenn man der Erzählung dieses Vorgangs in der Genesis, die jeden, der sie versteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefsten Offenbarungen enthält (denn es sind in verschiedenen Theilen und Stellen des Alten Testaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, sehr verschiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man also dieser Glauben beimißt, so war jene Alteration gerade eine solche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entspricht. Denn der Gott sagt: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns; also — wie kann man die Worte anders verstehen? — er ist nicht mehr der ganzen Gottheit, sondern nur noch einem von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menschen, so ist auch sein Bewußtseyn (und das Verhältniß, welches der Mensch im Bewußtseyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit seines Seyns mit dem göttlichen); also sagt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende ist, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtseyn nur noch zu einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat:

was kann dieß aber anders ſeyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben? '

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menſchheit gehindert worden wäre, die argloſe und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen ſelbſt für geoffenbart geltenden Schrift, und ſomit alſo die Offenbarung ſelbſt entgegen, und ſo, anſtatt von jener Seite eine Hemmung unſerer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d. h. die als geoffenbart angeſehenen Schriften, ſelbſt als Beiſtand unſerer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von dieſem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieſes Verhältniß ſo weit, als es vorerſt ſeyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

' Wir werden auf dieſe merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheit haben, zu zeigen, daß ſie ſich wörtlich und ſachlich noch anders als auf die oben angenommene Weiſe verſtehen läßt.

# Siebente Vorlesung.

Indem wir jetzt denen gegenüberstehen, welche über den ersten Zustand des Menschengeschlechts nur Aufschlüssen der Offenbarung vertrauen, so ist es also ein wahres Glück für unsere Untersuchung anzusehen, daß unsere Behauptungen durch die mosaischen Schriften selbst so entschieden bestätigt werden, wie gleich die erste, daß vom Anfang der Geschichte, wie Kant mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtseyn des Menschen an die Stelle des absolut-Einen der relativ-Eine getreten sey; und ganz ebenso wird es nur als eine der vielen falschen Annahmen erscheinen, wenn man auf die Weise, wie es gewöhnlich geschieht, vorgibt, in dem Bewußtseyn der ersten Menschen sey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener gewesen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man sagen, daß in dem ersten Menschen und seinen ersten Nachkommen das Bewußtseyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als solcher erschien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo schon der zweite Gott dem Bewußtseyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entstehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die wahre Religion sey. Denn dieser Gott war dort selbst noch der unbedingte, und völlig statt des absolut-Einen, der in ihm (insofern also doch) war. Aber eben darum wurde auch der absolute noch nicht als solcher unterschieden, darum auch nicht als solcher erkannt; also es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes als solchen und mit Unterscheidung ist; denn diese Unterscheidung war erst möglich, indem der

relative aufhörte, der absolute zu seyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererste Menschengeschlecht von dem wahren Gott als solchem wirklich nicht gewußt, wird durch die Genesis selbst nun dervoll bestätigt; wenn man dieß nicht gesehen, so ist dieß nur, weil diesen ältesten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und untersucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie so wenig als ihre Gegner geeignet waren, und ebensowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt sich mit der bloß äußeren Zusammensetzung dieser Schriften beschäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieser Klassen; ich habe diese Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, sondern mit den Augen eines Philosophen angesehen, dem es überall und vorzugsweise um den Inhalt der Dinge zu thun ist, und habe darum vielleicht manches in diesen Schriften bemerken können, was andern entgangen ist.

Solange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache, den wahren als solchen zu unterscheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erst suchte es den wahren in ihm festzuhalten und lernte so diesen unterscheiden. Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott zwei Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besondern, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der unmittelbare Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird. Dieser Unterschied ist immer beobachtet. So findet sich gleich im vierten Kapitel der Genesis eine Genealogie; diese fängt so an[1]: Adam (der erste Mensch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: von da an, also von Enos an, fing man an den Jehovah anzurufen. Es

[1] V. 25, 26.

iſt nicht geſagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Dieſen mußte Seth und Adam ſo gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es geſagt. Da aber ſonſt der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah iſt, ſo kann der Unterſchied zwiſchen beiden nur der ſeyn, daß Elohim der Gott noch indistincte iſt, Jehovah der als ſolcher unterſchiedene. Aber um ſo entſchiedener iſt nun eben dieß, daß man erſt von Enos an, alſo erſt in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß iſt aber ebenſo viel als: er wurde unterſchieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterſchieden. Daraus folgt unwiderſprechlich: vor Enos, d. h. vor dem durch dieſen Namen bezeichneten Menſchengeſchlecht, wurde der wahre Gott nicht als ſolcher unterſchieden, bis dahin war alſo auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerſpruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geſchehen pflegt, durch Interpretation zu helfen geſucht hätte. So ſchon Dr. Luther: Zu derſelben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu *predigen*, andere: ſich nach Jehovahs Namen zu *nennen*; andere meinten, es ſey nur von einem *öffentlichen* Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräiſchen, ſprachgemäß können die Worte nur überſetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen [1], was freilich denn auch ſo viel iſt als: er wurde angerufen, denn wer z. B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei ſeinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigſte iſt aber, daß dieſes Rufen des Jehovah bei Namen erſt anfängt bei dem zweiten Geſchlecht; das erſte (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entſtehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich ſo auszudrücken,

[1] Wegen des Sprachgeſetzes ſ. Jeſ. 43, 1: es heißt nicht קְרָאתִיךָ בְשִׁמְךָ ſondern nur קְרָאתִי בְשִׁמְךָ

den ſchlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Einen als ſolchen zu unterſcheiden und mit einem beſondern Namen zu bezeichnen, konnte erſt die Nothwendigkeit entſtehen, als er durch die Erſcheinung des zweiten zu verſchwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d. h. den nicht vorübergehend, ſondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verſchwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen ſich zu dem in ihm eigentlich verehrten abſolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem erſten Menſchen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als ſolchen zuſchreibt, dürfen wir alſo um ſo mehr für widerlegt, und zwar durch die moſaiſche Erzählung ſelbſt widerlegt halten, als eben dieſe das zweite mit Enos anfangende Menſchengeſchlecht auch in anderer Hinſicht als ein anderes und von dem erſten weſentlich unterſchiedenes bezeichnet.

Dieß geſchieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menſchengeſchlechts, die ſich im fünften Kapitel der Geneſis findet. Dieſe Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß ſie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächſtfolgenden Geſchichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1, 1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergegangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlaſſen, da es nicht zu unſerem Zweck gehört; was hieher gehört iſt Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die ſich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menſchen, theils durch die beſondere Ueberſchrift: dieſes iſt das Buch von der Menſchen Geſchlecht, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichſte bezeichnet, daß dieſe von Adam ſagt: Er war 130 Jahr alt, und zeugete einen Sohn nach ſeinem Bilde, und nannte ihn Seth. Seth aber, ſo wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete Enos. Das Sonderbare iſt hiebei: Erſtens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie nicht mehr wie Seth nach dem Bilde des erſten Menſchen gezeugt iſt (denn ſonſt enthielte der Zuſatz bei Seth eine ganz unnöthige Verſicherung). Seth trägt noch

das Bild des ersten Menschen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieses Enkels des ersten Menschen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Mensch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der schon geschwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechische νόσος zusammenhängt, bedeutet krankseyn. Mit Enos fängt also wirklich ein zweites Menschengeschlecht an, ein zweites, weil sein Ahnherr wieder Mensch genannt wird, und weil es dem ersten von Adam unmittelbar abstammenden nicht mehr gleich ist. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieses zweite durch Enos vorgestellte Menschengeschlecht von dem ersten, unmittelbar von Adam, dem Menschen ohne Nebenbegriff, abstammenden sich unterschied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichsam das kranke und schwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieser Frage das früher aus der andern Stelle der Genesis Entwickelte hinzu, so wird sich von selbst und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menschengeschlecht noch stark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erste Gott; das zweite aber ist krank und schwach, denn ihm hatte sich schon der zweite Gott genähert, der jenen ersten schwächt, seine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrscht wird, ist stark und gesund, dagegen was von zweien, schon schwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen ist also, daß nach der Erzählung der Genesis selbst der wahre Gott als solcher erst einem zweiten Menschengeschlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem ersten schon afficirten, also einer andern, dem ersten Geschlecht fremden Potenz unterworfenen. Diese fremde Potenz kann nur unser zweiter Gott (B) seyn, den wir als die erste wirkende Ursache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entsteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden ist, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebensowohl die Voraussetzung für die Entstehung des Monotheismus als des Polytheismus ist. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, so könnten wir weitergehend in diesem Namen

zugleich die Anzeige des Gottes selbst finden, von dem das zweite Menschengeschlecht afficirt ist. Denn die wahrscheinlichste Etymologie des Namens Dionysos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, ist noch immer die von einem arabischen Wort (mit unter den Arabern, wie wir in der Folge sehen werden, wurde der zweite Gott zuerst mit Namen genannt), das im Arabischen Herr bedeutet und wie das hebräische Baal mit vielen andern Wörtern zusammengesetzt wird, und Nysa, der Mensch, und zwar der Mensch mit jenem Nebenbegriff der schon gekränkten Kraft. Ich könnte, sage ich, auch dieses erwähnen, wenn sich diese Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug seyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darstellen, auch das Entfernteste, wie Altes Testament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, sich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die sich an eine ganz abstracte Betrachtungsweise, z. B. der hellenischen Mythologie, abgeschnitten von dem allgemeinen Zusammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erstes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menschengeschlecht anerkennen müssen. Mit dem letzteren erst kommen Ahnungen des zweiten Gottes, dessen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung selbst verzeichneten Geschichte verfolgen werden.

Der nächste große Mittelpunkt ist die Sündfluth, nach dieser folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der entschiedene Polytheismus. Die Sündfluth selbst aber wird nun in dem mosaischen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da sich die Menschen begannten zu mehren auf Erden, da sahen die Söhne des Gottes nach den Töchtern der Menschen, die schön waren, und die sie zu Weibern nahmen, woher die Riesen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entstanden. In dieser Stelle, die den Auslegern von jeher so viel zu schaffen gemacht, ist ein so offenbarer Bezug auf wirkliche mythologische Verhältnisse, daß auch diese Erzählung nichts Gemachtes, sondern nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geschichte der Mythologie seyn kann, wie sich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräischen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es allein ist), wie also diejenigen, in denen der erste, für seine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menschen blicken; was kann aber hier im Gegensatz mit Söhnen des Gottes unter Menschen anders verstanden seyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menschen erst Menschen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der ersten Zeit herabsinken — also es wird erzählt, wie die, in denen noch der starke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menschen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes, sich hinneigen, sich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geschlecht erzeugen, das wir auch in der griechischen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo sie ebenfalls zwischen dem Gott der ersten Zeit und den menschlicheren Göttern, dem anthropomorphistischen Polytheismus einer spätern Zeit in der Mitte sind, und dieser Entwicklung ins Menschliche (denn der Gott der ersten Zeit ist im hier gemeinten Sinn noch übermenschlich) sich entgegensetzen, diese Entwicklung aufhalten. Gerade so läßt die Genesis hier jenes mittlere Geschlecht entstehen, das, weil es zwischen zwei Zeiten steht, und der Fortgang unaufhaltsam ist, nicht dauern kann, sondern dem Untergang geweiht ist, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieses Bruchstück von so ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch diese die Authenticität seines Inhalts, und daß es sich wirklich aus vorgeschichtlicher Ueberlieferung herschreibt. Etwas der Art konnte in späteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Diese hochmythologische Färbung unterscheidet das Bruchstück gar sehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles schon mehr dem späteren mosaischen Standpunkt gemäß dargestellt ist. Doch läßt auch diese Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, ist, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden. Hier sind aber nicht böse Gedanken im gewöhnlichen (moralischen) Sinn gemeint; dieß zeigt der besondere Ausdruck, der Gott sagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böse ist. Dieselbe Redensart kommt anderwärts

und immer in einem Zusammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Rede an Moses, als dessen Zeit zu sterben gekommen ist, spricht Jehovah: „So schreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Israel, daß es ein Zeuge sey unter ihnen, denn ich will sie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geschworen habe — — — und wenn sie essen und satt und fett werden, so werden sie sich wenden zu andern Göttern und ihnen dienen und meinen Bund fahren lassen — denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das sie schon jetzt sich machen, ehe ich sie in das Land bringe"[1]. Auf der letzten Reichsversammlung König Davids spricht er zu Salomon: „Und du mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr sieht alle Herzen und versteht aller Gedanken Dichten (das Gebild aller Gedanken); wirst du ihn finden, so wird du ihn finden, wirst du ihn aber verlassen, so wird er dich verwerfen ewiglich"[2]. Ebenderselbe König David in seinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, spricht: „Herr, Gott unserer Väter, bewahre ewiglich solchen Sinn und Gedanken im Herzen (solche Gebilde der Gedanken im Innern) deines Volks, daß es dir aufrichtigem Herzen diene"[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben alle diese Worte religiöse Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen sich neigenden Gebilde der Gedanken sind die immer stärker werdenden gottentfremdeten Anwandlungen verborgen[4].

[1] 5. Mos. 31, 19—21.

[2] 1. Chron. 28 (29), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiösen Dingen auch sonst gern auf die ältere Ausdrucksweise zurück.

[3] Ebendas. 30 (29), 18.

[4] J. D. Michaelis in seiner Anmerk. zu Gen. 6, 2 sagt: „Bisher hatte sich das menschliche Geschlecht in zwei große Theile getheilt: der bessere, der einen Gott glaubte, benannte sich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in Abergläuben — denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur, sondern in völligem Unglauben versunken waren, nennt Moses Söhne der Menschen". Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, schon Gen. 4, 26 zu finden, wo sie auch die chaldäischen Ueberleger und die ältesten jüdischen Ausleger, die doch kein Interesse hatten, die Vielgötterei so

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d. h. wenn dieser sich ihm offenbart, so ist es gerade nur, weil er ein standhafter Mann und ohne Wandel ist, wie Luther treffend übersetzt, d. h. der nicht dem zweiten Gott sich zuneigte zu seinen Zeiten [1]. Wegen jener Anwandelungen also wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was ist nun das Resultat? Etwa daß sie verschwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott sieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sey von Jugend auf [2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausspricht, daß er aus diesem Grunde (dieser Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er selbst zu, daß das Menschengeschlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten ist. Auch in der mosaischen Darstellung ist also die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Resultat nach nur die Gränzscheide der zwei Zeiten, des noch übermenschlich starken, und des nun ganz menschlich gewordenen und dem Menschlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus sich hingebenden Geschlechts.

Vergleichen wir die mosaische Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten diese mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, so sind es durchaus spätere Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechischen Mythologie schon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen Kronos als den, zu dessen Zeit die Sündfluth sich ereignet. In der syrischen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den sich die Wasser der Fluth zurückgezogen hatten: dieser Tempel war der Derketo geweiht [3]; diese syrische Göttin ist aber nur

früh anfangen zu lassen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden haben.

[1] Das Letzte sagt ausdrücklich dabei 1. Mos. 7, 1.

[2] 1. Mos. 8, 21, vgl. mit 6, 5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beisammen in Rosenmüllers

die unter vielen Namen verehrte erste weibliche Gottheit, durch welche, wie wir in der Folge sehen werden, allerwärts der Uebergang von dem ersten zu dem zweiten Gott, d. h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt ist. Wer dieß also erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Wasser in allen Uebergängen von einem herrschenden Princip zu einem zweiten, dem es sich unterwirft, nicht bloß in der Geschichte der Erde, sondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menschliches Wesen ähnende Dannes aus dem Euphrat auf), der wird, ist er anders einigermaßen in solchen Forschungen geübt, in der Noahischen Fluth, wenn er sie auch übrigens als physisches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen[1], dem später der unaufhaltsame Uebergang selbst, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebst den verschiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menschheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht seyn mußten, wenn in den ersten Jahrhunderten nach derselben Vorderasien nicht von Menschen, nicht mehr bloß von nomadischen, sondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, schon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küste des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchischer Staat mit allen Einrichtungen eines solchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien existirten seyn sollten.

Eine andere Anzeige von hoher Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unmittelbar hervortretenden Gemeinheit des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der mosaischen Erzählung, indem sie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den ersten Wein pflanzen läßt[2]. Was dieß auf sich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweise der ältesten Menschheit vor aller Vielgötterei war die

Altem und Neuem Morgenland, Th. 1, S. 23. (Auch in Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, Th. 1, S. 324).

[1] Vergl. Eichhorn im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V. S. 216.

[2] 1. Mos. 9, 20.

nomadiſche. Nicht Samen zu ſäen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den ſpäteſten Ueberbleibſeln dieſes älteſten Geſchlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beiſpiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt [1], die er ſeinem Volk als Beiſpiel der Beſtändigkeit, des Feſthaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach ſeiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jeruſalem Becher voll Weins vorſetzt, worauf ſie antworten: „Wir trinken nicht Wein. Denn unſer Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und geſagt: Ihr und eure Kinder ſollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen ſäen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, ſondern ſollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet". — Sie ſehen: Häuſer bauen, d. h. in feſten Sitzen wohnen, Samen ſäen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Iſraeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jeruſalem gezogen und dort geblieben war, ſich von Urzeiten her verboten. „Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unſere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuſer, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, ſondern wohnen in Hütten", und alles deſſen ſich zu enthalten, was die griechiſche Mythologie vorzugsweiſe als Gaben und Geſchenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich Religion. Daher die unglaubliche Lebensdauer ſelcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigſtens war in der Nähe von Jeruſalem ein nomadiſch lebender, ganz dieſem Geſetz treu gebliebener Stamm, der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach die Nachkommenſchaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, daſſelbe erzählt Diodor von Sicilien von den Katharen, einem arabiſchen Volksſtamm, daß ſie nicht Samen ſäen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häuſern wohnen. Wenn alſo Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den erſten Wein pflanzt, ſo iſt er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menſchengeſchlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, ſondern feſte Wohnſitze gründet, Ackerbau treibt,

[1] Jerem. 35.

zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen sollte.

Ziehen wir das Resultat der bisher entwickelten Thatsachen, so ist es folgendes: Erst mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menschengeschlecht wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, als solcher unterschieden, unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtseyn zum relativ Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwischen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menschengeschlecht kann nicht an den ersten Gott gebunden bleiben, der nicht der falsche, aber doch auch nicht der schlechthin wahre — der Gott in seiner Wahrheit ist, von dem es also befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in seiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus in insofern unvermeidlich, und die Krisis, durch welche er nun zugelassen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, ist eben die Sündfluth; von da an findet sich auch die Unterscheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet sich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes seyn kann, nicht mehr in der Menschheit überhaupt, denn diese ist als solche verschwunden und zertrennt, sie findet sich ebensowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk — denn alles was Volk heißt, ist schon dem Polytheismus verfallen — die Kenntniß des wahren Gottes ist bei einem einzigen Geschlecht, das außer den Völkern geblieben ist. Denn die Menschheit hat sich nicht bloß in Völker, sondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus sind was die noch völlig homogene Menschheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch ist. Eben jenes „sich nicht partialisirt haben", wird ihnen zur Besonderheit, wie der allgemeine Gott an dem sie festhalten nun allerdings zu ihrem Gott geworden ist. Wenn erst einzelne Völker als solche ausgeschieden sind, erhebt sich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältnisse, die ihre absondernde Kraft erst hier erhalten, während das Bewußtseyn derselben früher vielmehr die Bedeutung hat, die Einheit

eines jeden Geſchlechts mit dem Ganzen, mit der geſammten Menſchheit zu erhalten. Die wahre Religion, ſowie die Offenbarung, wird ſich alſo weder in der Menſchheit noch in einem Volk, ſondern in einem Geſchlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und ſich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieſes Geſchlecht iſt das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das ſich den Völkern überhaupt entgegenſetzt, mit denen ſich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieſer haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unſern Ueberſetzungen Heiden ſteht, finden ſich im Hebräiſchen Wörter, die nichts anders bedeuten als Völker, denn ſelbſt zwiſchen den zwei Wörtern ammim und gojim findet ſich in dieſer Beziehung kein Unterſchied, wie manche ſich vorſtellen, die wiſſen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdiſchen Völker, alſo beſonders auch die chriſtlichen, gojim nennen. Die althebräiſchen Schriftſteller machen dieſen Unterſchied nicht, ja ſie nennen ihr eigenes Volk (und Iſrael iſt ja ſpäter ſelbſt zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Dieſe Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entſcheidende Beſtätigung unſerer Anſicht geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung geweſen, hat ſich dieſem Geſchlecht von den erſten Zeiten her ſo tief eingeprägt, daß es, längſt ſelbſt zum Volk geworden, die Anhänger falſcher Götter einfach und ohne Zuſatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der ſich bis ins Neue Teſtament fortſetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (ἔθνη) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und ſchlägt, wird neben andern mit den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit ſeinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d. h. als ein heidniſcher überhaupt erwähnt [1]. Sich ſelbſt alſo betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß ſagt auch der Name

[1] 1. Moſ. 14, 1. Gojim ſelbſt als Volksname, Gojiten, von denen man ſonſt durchaus nichts weiß, zu nehmen, iſt kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künſtliche Erklärung; die appellative Bedeutung iſt durch obige Anſicht vollkommen gerechtfertigt.

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker streitet, wird er zum erstenmal im Gegensatz mit diesen Ibri (der Ibri) genannt. Auch später wird, außer etwa im poetischen Styl, der Name Hebräer den Israeliten stets nur im Gegensatz mit den Völkern gegeben[1]. Der Name müßte also, scheint es, auch ihren Unterschied von den Völkern ausdrücken. Die Genesis schaltet in das Geschlechtsregister selbst einen Heber ein, von dem sie nachher in der sechsten Generation Abraham abstammen läßt. Heutzutage ist man überzeugt, daß dieser Heber viel mehr seinen Ursprung ebenso den Hebräern verdankt, als der Teres nur der Jon in der griechischen Sagengeschichte den Ioniern und Joniern. Werden doch in derselben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Personen gemacht, heißt es doch z. B.: die Kinder Chams sind Chus (Aethiopien), Misraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) seinen ersten Sohn. Eine abergläubische Verehrung des Urahnherrn wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt sich nicht auf die zufällige Existenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn diese Abstammung drückt so wenig einen Gegensatz zu Völkern aus als das „über den Euphrat Gekommenseyn". Der Name hat die Form eines Volksnamens; denn nachdem einmal Völker da sind, werden die Abrahamiden auch gleichsam, nämlich beziehungsweise, zu einem Volk, ohne es für sich selbst zu seyn; aber ein dem constanten Gebrauch des Namens im Gegensatz mit Völkern congruenter Begriff entsteht nur, wenn man ihn von dem entsprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), sondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt vorübergehen[2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt also: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen festen Wohnsitz Gebundenen, nomadisch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch stets der Fremdling heißt[3], denn der nirgends Weilende ist überall nur ein Fremdling, ein

[1] S. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Mos. 12, 6, wo er von Abraham selbst gebraucht wird; 37, 28, dann 2. Kön. 4, 8. 9 u. a.

[3] 1. Mos. 17, 8. 35, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah an

Wanderer[1]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott war mit dieſer Lebensweiſe ſo durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegenſatz mit Eſau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, geſagt iſt: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten[2]; und als Iſrael, das bis dahin noch immer den Gott ſeiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, wie ihn alle Völker haben[3], da ſagt Gott zu dem Propheten: „Sie thun dir, wie ſie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich ſie aus Aegypten geführt, und mich verlaſſen und andern Göttern gedient haben“[4].

Es mag ſonderbar ſcheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieſer Uebergang von der Menſchheit zu Völkern für unſere ganze Unterſuchung hat, mag es entſchuldigen, wenn ich ein Beiſpiel des Gegenſatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer ſehr ſpäten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigſtens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgeſtörter und immer wachſender Schwarm an den römiſchen Gränzen erſcheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beſchreibungen[5], nur für einen Theil germaniſcher Menſchheit halten, der ſich noch nicht zum Volk beſtimmt hatte, darum auch ſo ſpät auf der Welttühne erſcheint. Der Name ſtimmt hiemit überein, mag man hiebei an alamannas denken, das in einigen Bruchſtücken der gothiſchen

und ſeinen Nachkommen das Land, wenn er als Fremdling ſey, zu ewiger Beſitzung zu geben, erhält dadurch eine beſtimmtere Bedeutung.

[1] Vergl. 1. Moſ. 47, 9. — Die einzige der eben vorgetragenen etwa vorzuziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von Wahl, der, darauf geſtützt, daß עֵיבָר, wofür auch ein Plur. עִבְרוֹת (Jer. b. 6. 2. Kön. 25, 5) geſchrieben iſt, Wüſte bedeutet, die ſinnreiche Vermuthung aufſtellt, daß Ibrim (Hebräer), Arabim (Araber) und Aramim (Aramäer) bloße, analogiſch wohl begreifliche Abänderungen deſſelben Namens ſeien. An der Sache, um die es zu thun iſt, würde übrigens nichts geändert.

[2] 1. Moſ. 25, 27.

[3] 1. Sam. 8, 5.

[4] Ebendaſ. v. 8.

[5] S. Gibbons History c. X.

Ueberſetzung des N. T. bloß Menſchen überhaupt, ohne Unterſchied zu bedeuten ſcheint — gibt man dem also diese im Grunde verneinende Bedeutung, ſo wären Alemannen entweder ein namenloſes (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in bestimmte Gränzen eingeſchloſſenes Geſchlecht (in diesem Fall wären Markomannen als Gegenſatz zu denken) — oder mag man einfach erinnern an Almende, ein Grund, der wüſt (unbebaut) gelaſſen wird, und meiſt als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, ſondern der Geſammtheit iſt. Einen entſchiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Exiſtenz bezeugt der auch ſpäter noch tief eingewurzelte ſichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche ſie als Gräber anſehen, in die man ſich lebendig einſchließt[1], ihre gegen die römiſchen Niederlaſſungen gerichtete Zerſtörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymiſche Erklärung des Namens der Deutſchen als Teut'ſcher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben iſt, und Thiuſ doch Volk bedeutet, würden die Deutſchen (Thiet'ſchen) eben die Germanen ſein, die ſich ſchon als Volk beſondert oder abgeſondert haben, wie in dem ſeit dem ſiebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk hervorzuleuchten ſcheint. Es lohnte wohl der Mühe, ſämmtliche Namen, unter denen germaniſche Völker oder Volksſchaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Geſichtspunkt dieſes Gegenſatzes zu unterſuchen. Nicht weniger vielleicht könnte dieſe Unterſcheidung dienen, die Widerſprüche in Bezug auf deutſche Götterlehre, z. B. zwiſchen Julius Cäſar und Tacitus, auszugleichen.

Wir ſind alſo nun in der Geſchichte der religiöſen Entwicklung, wie ſie in den moſaiſchen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, ſelbſt verzeichnet iſt, bis dahin vorgeſchritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geſchlecht ſich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegenſatz mit ihnen geblieben, nur inſofern allein noch die reine Menſchheit

[1] J. Grimm ſieht darin ein verſtärkendes Präfix. Göttinger gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. l. XVI, c. 2.

repräſentirt. Bei eben dieſem Geſchlecht iſt nun allein auch Offenbarung, und eben bei ihnen laſſen ſich die Vorausſetzungen einer Offenbarung ſo deutlich und beſtimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher dieſe letzte Unterſuchung ausgegangen iſt, bis zum vollſtändigen Reſultat zu führen, nicht vermeiden können, insbeſondere noch den Abrahamiten unſere Aufmerkſamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weiſe, wie wir die Unterſuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derſelben nicht ausgeſchloſſen werden. Es läßt ſich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verſtändlich im großen, allgemeinen Zuſammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung ſelbſt ebenſowohl als von der Mythologie. Nun ergibt ſich aus dem bisher Erwieſenen, daß das erſte Menſchengeſchlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als ſolchen zu unterſcheiden. Offenbarung aber iſt gerade Manifeſtation des wahren Gottes als ſolchen, für welche in dem erſten Menſchengeſchlecht, eben weil es dieſer Unterſcheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird geſagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d. h. als ſolchen unterſchieden habe: hier iſt alſo die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erſte Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendſte Geſtalt iſt Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu ſeiner Zeit iſt auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth ſelbſt nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltſam hervorbrechenden und ſich über das Menſchengeſchlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geſchlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten iſt, müſſen ſich nun auch aufs Beſtimmteſte die Bedingungen erkennen laſſen, unter denen ein ſolches Verhältniß zu dem wahren Gott allein beſtehen konnte. Sie ſind den bisherigen Entwicklungen mit ſo viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieſelbe auch für den Schluß verſpreche, der erſt zum befriedigenden Ziele führen wird.

Was nun also den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit dessen Idee nicht nur im Alten Testament, sondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben ist (sie nennen ihn einstimmig den Freund Gottes) — und nie konnte eine spätere Fiction diese Uebereinstimmung der Ueberlieferungen erzeugen — so will ich zuerst und vor allem auf die Beständigkeit aufmerksam machen, mit welcher die Genesis von dem Jehovah, aber meines Wissens nie von dem Elohim sagt, er sey Abraham, Isak und Jakob *erschienen*[1]; schon dieß setzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als schlechthin ersten Erklärungsprincip aufstellen. Nicht weniger merkwürdig ist, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah *bei Namen rufen*[2], wie man den ruft, den man festhalten will, oder der erscheinen soll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erscheint, so kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns nur der Gott seyn, welcher in den mosaischen Schriften Elohim genannt wird. Es ist hier der Ort, uns über diesen Namen zu erklären. Der grammatischen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach sich — nicht wie einige glauben, wegen bloß mechanischer Anbequemung an die Form; denn eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in bestimmten Fällen, also nicht zufällig gesetzt ist, denn so z. B. wenn in der Erzählung vom babylonischen Thurm Jehovah redet und spricht: „Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache", so ist der Grund einleuchtend, denn der Gott muß sich vervielfachen, um die Menschheit zu zertrennen. Ebenso in der Schöpfungsgeschichte, wo bloß Elohim redet und spricht: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sey", denn der schlechthin Eine Gott als solcher ist bildlos. Wenn Abraham sagt: die *Götter* haben ihn aus seines Vaters Hause in die

[1] 1. Mos. 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Aber Kap. 35? Hier erscheint Elohim, aber nur, um an den „erschienenen" Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu bestätigen (V. 11).

[2] 1. Mos. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25.

Jene, d. h. in die Wüſte, gehen, das nomadiſche Leben vorziehen laſſen[1], ſo können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel ſteht[2], wirkliche Götter verſtanden werden (Abraham floh die im Hauſe ſeines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerſpruch, da beides zuſammen beſtehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die ſchon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott ſagt: „Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns", alſo ſelbſt einen in ſich unterſcheidet und den andern entgegenſetzt, ſo muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Reſt eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt ſich die Pluralform des Namens oder die Conſtruction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer iſt, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgeſetzt iſt, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit feſthaltenden Bewußtſeyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, ſondern der ſpätere, deſſen Anwandlungen z. B. auch Abraham nicht entzogen war, drängt ſich hier ein. Abgeſehen nun aber von dieſer zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt ſich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, ſondern der Größe iſt (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, ſo oft etwas in ſeiner Art Großes, Mächtiges oder Erſtaunenerregendes ausgedrückt werden ſoll. Den erſten Anſpruch aber auf einen ſolchen Erſtaunen ausdrückenden Namen hatte unſtreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für ſeine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt ſelbſt nur Erſtaunen aus, da er von einem Verbum abſtammt,

[1] 1. Moſ. 20, 13.

[2] Vgl. z. B. 35, 7.

[3] 1. Moſ. 12, 1. 24, 7.

[4] Vgl. Storrii Obss. p. 97. Beiſpiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46, 3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

das im Arabiſchen beſtimmt dieſe Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es iſt uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der urſprüngliche ſemitiſche Name des Urgottes bewahrt, womit übereinſtimmt, daß hier umgekehrt von andern Völkern der Singularis (Eloah) erſt aus dem Pluralis gebildet werden, wie daraus zu erſehen, daß dieſer Singular nur in ſpäteren Büchern des A. T., meiſt bloß in poetiſchen, vorkommt. Da in der Geneſis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechſeln, ſo hat man darauf die Hypotheſe zu gründen geſucht, daß insbeſondere die Geneſis aus zweierlei Urkunden zuſammengeſetzt ſey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann ſich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechſeln, ſondern mit abſichtlicher Unterſcheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern ſeinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umſtand beſtimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geſchichte des Sündenfalls, ſind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange ſpricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim ſagen, denn der erſte Menſch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim iſt der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten[1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt[2]. Der Traum ſcheint die natürliche Wirkungsweiſe des Gottes, der ſchon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum bedächtig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht iſt, ſo erhellt daraus, daß das „den Jehovah bei Namen rufen" nicht ſo viel als „beten" iſt[3]. In Bezug auf Abraham ſelbſt iſt es, und zwar, wie man deutlich ſieht, wenn man die Stelle im Zuſammenhange lieſt[4], recht ausdrücklich der

[1] 1. Moſ. 20, 11.
[2] 1. Moſ. 20, 6. 31, 24.
[3] 1. Moſ. 20, 17.
[4] 1. Moſ. 17, 9; von 1 [illegible] ſprach der Jehovah. Daß auch nichts Zufälliges

Elohim, der ihm die Beſchneidung gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöſer Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es iſt der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham verſucht wird, ſeinen Sohn nach Weiſe der Heiden ihm zum Brandopfer zu ſchlachten, der erſcheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur erſcheinen kann, ſo wird ſtatt Jehovah ſehr häufig ſelbſt noch in ſpäteren Schriften der Engel, d. h. eben die Erſcheinung des Jehovah, geſetzt [1].

Das urſprüngliche Menſchengeſchlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den weſentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erſt die Erſcheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtſeyn dahin, daß es den weſentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott geweſen iſt, daß es den weſentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterſchied. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen ſind, noch frei ſtand, ſich dem weſentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott geweſen iſt, alſo dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher iſt der Weg des Menſchengeſchlechts derſelbe, erſt an dieſem Punkte trennt er ſich. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus geweſen ſeyn. Dieſelbe Potenz, welche dem einen Theil der Menſchheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geſchlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erſte Zeit ſchon in dem relativ-Einen, wiewohl unwiſſend, verehrt hat, nachdem dieſer ihm erſchienen, d. h. offenbar und unterſcheidbar geworden, wendet ſich ihm freiwillig und mit Bewußtſeyn zu. Dieſer Gott iſt ihm nicht der urſprüngliche, er iſt der ihm gewordene, erſchienene, aber er hatte ihn ebenſowenig erfunden noch erdacht;

iſt, erhält aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie Elohim ihm geboten hatte.

[1] Die Hauptſtelle natürlich 1. Moſ 22, 11. Der Engel Jehovah von Jehovah ſelbſt nicht unterſchieden Richt. 6, 12. vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel Jehovah, da iſt natürlich auch der Elohim, ebend. 13, 21 vgl. mit 22.

was er dabei thut ist nur, daß er den gesehenen (ihm offenbar gewordenen) festhält; indem er aber den Gott festhält, zieht auch dieser ihn an, und geht mit ihm ein besonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterscheidung gibt, darum ist der Name so wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes sind die, die seinen Namen kennen; die Heiden, die seinen Namen nicht kennen, sie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Substanz nach), sie kennen nur nicht seinen Namen, d. h. sie kennen ihn nicht in der Unterscheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott gesehen, sich von seiner Voraussetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt seines Bewußtseyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht geworden, also auch nicht geoffenbart ist, der — wir müssen uns so ausdrücken — sein natürlicher Gott ist. Damit der wahre Gott ihm erscheine, muß der Grund der Erscheinung der erste bleiben, in welchem allein jener beständig ihm werden kann. Der wahre Gott ist ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, sondern beständig vermittelt, er ist ihm nie der seyende, sondern beständig nur der werdende, wodurch sich allein schon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt ist. Abrahams Religion besteht also nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott ist ihm selbst nur in jenem offenbar geworden, und daher von demselben untrennbar, untrennbar von dem Gott, der von jeher war, dem El olam, wie er genannt wird.

Man übersetzt diesen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde sich irren, wenn man dabei an metaphysische Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menschheit von keiner weiß, die Zeit, in der sie sich findet, so wie sie sich findet, die ihr nicht geworden, und in diesem Sinn freilich eine Ewigkeit ist. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam[1], ein Volk das ist, seit der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther

[1] Jerem. 5, 15.

überſetzt es daher richtig: die das älteſte Volk geweſen ſind; olam iſt die Zeit wo keine Völker waren. In gleichem Sinn ſagt das früher erwähnte Bruchſtück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß ſie berühmt ſind me olam, d. h. ſeit der Zeit, nach welcher Völker entſtanden. Joſua ſagt den Kindern Iſrael: Eure Väter wohnten jenſeits des Euphrats me olam [1], d. h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, alſo ſeit es Völker gibt. Die erſte geſchichtliche Zeit, die erſte Zeit von der man weiß, findet ſie dort. Der El olam iſt alſo der Gott, der nicht ſeit, ſondern in jener Zeit ſchon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von deſſen Entſtehen alſo niemand weiß, der ſchlechthin erſte, der unvordenkliche Gott. Der Gegenſatz des El olam ſind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, „die nicht von lang her", ſondern erſt entſtanden ſind [2]. Und ſo iſt auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphyſiſchen Sinn, ſondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

Wie ihm der wahre Gott derſelbe iſt mit dem El olam, ſo auch mit dem Gott des Himmels und der Erde; denn als ſolcher wurde einſt der dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche verehrt. Jehovah iſt ihm nicht materiell ein Anderer als dieſer, er iſt ihm nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Als er ſeinen älteſten Knecht ſchwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden [3], ſagt er: „ſchwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieſer iſt ihm alſo mit dem ganzen älteren Menſchengeſchlecht noch immer gemein. Eine Geſtalt, die eben dieſem Geſchlecht angehört, iſt jener Melchi-ſedek, der König von Salem und Prieſter des höchſten Gottes, des El Eljon, iſt, der unter dieſem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie geſagt wird, Himmel und Erde beſitzet. An dieſer aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Geſtalt iſt alles merkwürdig, auch die Namen, ſein eigener ſowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem

[1] Joſ. 24, 2.
[2] 5. Moſ. 32, 17.
[3] 1. Moſ. 24, 3.

er König genannt wird. Die Worte melek, melekik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der urſprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabiſchen zu erſehen, iſt Feſtigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-ſedek iſt alſo der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt [1]. Daſſelbe liegt in dem Namen Salem, das ſonſt gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden ſoll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim ſey oder gehe [2]. Es iſt daſſelbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet ſind. Islam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem iſt der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteſte begriffen. Die den Monotheismus des Abraham beſtreiten, oder deſſen ganze Geſchichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht, Erfolge ſo furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menſchheit, der hinter dem, den er beſiegte und vor ſich niederwarf, um Jahrtauſende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß ſie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar ſind, die wieder aufſtehend in das inzwiſchen Gewordene und Gebildete zerſtörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie dieſe umſtürzende Wirkung hervorbringen, wenn ſie nicht von Urzeiten her in vielen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed ſpurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Chriſtenthum war eine Religion entſtanden, die den Polytheismus nicht mehr bloß ausſchloß, wie er vom Judenthum ausgeſchloſſen war. Gerade da, an dieſem Punkt der Entwicklung, wo die ſtarre, einſeitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal ſich aufrichten — blind und fanatiſch, wie ſie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erſcheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil ſelbſt unter dem Theil der Araber, der das nomadiſche Leben nicht verlaſſen hatte, eingeriſſene Abgötterei, ſondern weit mehr der ſcheinbaren

[1] In dieſem Sinn iſt melekik auch 1. Moſ. 6, 9 offenbar zu nehmen.
[2] 1. Moſ. 5, 22. 6, 9.

Vielgötterei des Chriſtenthums, dem Mohammed den ſtarren unbeweglich[en] Gott der Urzeit entgegenſtellte. Alles hängt hier zuſammen; auch [das] Wein verbot das Geſetz Mohammeds ſeinen Anhängern, wie ihn [die] Rechabiten zurückweiſen.

Dieſem König von Salem alſo und Prieſter des höchſten Gottes unterordnet ſich Abraham, denn Jehovah iſt ſelbſt nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erſcheinung. Abraham unterwirft ſich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichſam dem Urſprung noch nähere. Melchi-ſedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel un[d] ohne Unterſcheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwiſſend den wahren Gott verehrenden Geſchlecht hervor, gegen welchen ſich Abraham ſchon gewiſſermaßen weniger lauter findet; denn er iſt von den Verſuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denſelben beſtanden war, und aus ihnen den als ſolchen unterſchiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-ſedek dem Abraham Brod und Wein entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht untreu geworden, mußte er ſich wenigſtens von ihm entfernen, um den wahren Gott als ſolchen zu unterſcheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem älteſten Geſchlecht mit den Völkern gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten ſind, als deſſen Gaben ſie Brod und Wein betrachten.

Jehovah iſt dem Abraham nur der Urgott in ſeinem wahren bleibenden Weſen. Inſofern iſt ihm derſelbe auch, der El Olam, Gott der Urzeit, der Gott des Himmels und der Erde[1], er iſt ihm auch der El Schaddai: dieß iſt ſein drittes Attribut. Die Form ſchon deutet auf das höchſte Alterthum; schaddai iſt ein archaiſtiſcher Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts iſt Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls ſehr alten Wort

[1] Nicht Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Mos. 14, 22. vgl. 19, 29.

el (verſchieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff iſt. Man könnte El Schaddai überſetzen: der Starke der Starken, aber schaddai ſteht auch allein, und ſcheint alſo mit el bloß durch Appoſition verbunden, ſo daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke iſt. Nun ſagt Jehovah zu Abraham: „Ich bin der El Schaddai“ [1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, alſo auch des Vorausgegangenen. Nun ſteht im zweiten Buch Moſis [2] eine berühmte Stelle von großer hiſtoriſcher Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moſes ſagt: „Ich bin Jehovah“, wo alſo Jehovah als das ſchon Bekanntere vorausgeſetzt wird, und „ich bin Abraham, Iſak und Jakob erſchienen — bel schaddai“, im El Schaddai. Hier haben wir alſo das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d. h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, geweſen iſt. Deutlicher hätte ſich unſere Anſicht von der erſten Offenbarung nicht ausſprechen laſſen, als ſie hier dem Jehovah ſelbſt in den Mund gelegt iſt. Der Jehovah iſt dem Abraham nicht unmittelbar erſchienen, vermöge der Geiſtigkeit ſeines Begriffs kann er nicht unmittelbar erſcheinen, er iſt ihm im El Schaddai erſchienen [3]. Im zweiten Glied nun aber ſtehen die Worte: „Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt“. Es ſind vorzüglich dieſe Worte, aus denen man ſchließen wollte, der Name Jehovah ſey nach Moſis eigener Angabe nicht alt, ſondern erſt von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Moſis nicht von ihm ſelbſt geſchrieben ſeyn ließ, ſo konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen. Aber die erzählten Worte können wenigſtens das nicht ſagen

[1] 1. Moſ. 17, 1.

[2] 6, 2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund vorhanden, das ב in בְּאֵל als das bekannte ב pretii erklären (s. Storrii Obss. p. 454), wiewohl es ſchwerlich in dieſer Conſtruction vorkommen möchte, ſo würde es auf daſſelbe herauskommen, es wäre, wie wenn man ſagte, ich erſchien ihnen als El Schaddai

wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgesetz des hebräischen Styls ist bekanntlich der Parallelismus, daß nämlich je zwei Glieder sich folgen, die mit verschiedenen Worten dasselbe sagen, meist aber so, daß, was in dem ersten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z. B. ich bin der Herr, und ist kein andrer ausser mir, oder: die Ehre ist mein, und ich will sie keinem andern lassen. Wenn nun hier das erste Glied sagt: „Ich bin den Vätern im El Schaddai erschienen", so kann das zweite: „und in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weise dasselbe wiederholen; es kann nur sagen: Unmittelbar (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittelung des El Schaddai wußten sie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) ist nur Umschreibung von: in mir selbst. Im El Schaddai haben sie mich gesehen, in mir selbst haben sie mich nicht gesehen. Das zweite Glied bestätigt also nur das erste; und allerdings ein späteres und höheres Moment des Bewußtseyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß — ein Bewußtseyn, wie wir es Mosi auch aus andern Gründen zuschreiben müssen, ist durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich spätern Ursprung des Namens, womit der Hauptinhalt der Genesis selbst hinwegfiele, ist wenigstens in der Stelle nicht zu finden.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheismus des Abraham gewesen, nämlich daß er kein absolut unmythologischer war, denn er hatte zu seiner Voraussetzung den Gott, der ebensowohl die Voraussetzung des Polytheismus ist, und an diesen ist dem Abraham die Erscheinung des wahren Gottes so sehr geknüpft, daß der erscheinende Jehovah den Gehorsam gegen die Inspirationen desselben als Gehorsam gegen sich ansieht [1]. Der Monotheismus Abrahams sey kein überhaupt unmythologischer, sagte ich zuletzt; denn er hat zur Voraussetzung den relativ-Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist. Es ist daher die Weise der Erscheinung des wahren Gottes, weil sie von

[1] Vgl. 1. Mos. 22, 1 mit 22, 12 und 15—16.

ihrer Voraussetzung sich nicht losreißen kann, — selbst diese ist eine ganz mythologische, d. h. eine solche, bei der das Polytheistische immer dazwischen kommt. Man hat, die sämmtlichen Erzählungen zumal der Genesis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber sie sind wenigstens offenbar mythisch, sie sind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d. h. Fabeln, aber es sind wirkliche, obwohl mythologische, d. h. unter den Bedingungen der Mythologie stehende Facta, die erzählt werden.

Diese Gebundenheit an den relativ Einen Gott ist eine Beschränkung, die auch als solche empfunden werden muß, und über die das Bewußtseyn hinausstrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es sie aufheben, es wird daher diese Beschränkung nur so weit überwinden, daß es den wahren Gott zwar als den jetzt bloß erscheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einst seyn wird. Von dieser Seite angesehen ist die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieser ist ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieser steht sein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber ist er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott ist der, der seyn wird, das ist sein Name. Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieser: „Ich werde seyn der ich seyn werde“[1]; hier also, wo der Gott in eigener Person spricht, ist der Name aus der dritten in die erste Person übersetzt, und ganz unstatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphysischen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu finden. Es ist zwar die eigentliche Aussprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatisch kann er wohl anders seyn, als ein arbaitisches Futurum von hawa, eher in der späteren Form hajah = seyn; die jetzige Aussprache ist in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgesprochen werden sollte, seit sehr alter Zeit die Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt sind, das Herr bedeutet, weder auch schon in der griechischen und allen späteren Uebersetzungen statt

[1] 2. Mos. 3, 14.

Jehovah: der Herr gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwo, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieses mit dem Jao (Ἰάω) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden — vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst seyn wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, sind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk ist, wird verheißen, er soll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde sollen in ihm gesegnet werden, denn in ihm lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einst alle jetzt zerstreuten und zertrennten Völker wieder sollen vereinigt werden [1]. Bequem und der Geistesfaulheit, die sich oft als vernünftige Aufklärung brüstet, förderlich mag es seyn, in allen diesen Verheißungen nur Erdichtungen des späteren jüdischen Nationalstolzes zu sehen. Aber wo ist in der ganzen Geschichte des abrahamischen Geschlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine solche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politischer Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volks glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet [2]. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein Prophet [3], denn er ist noch außer dem Gesetz, unter dem seine Nachkommen noch bestimmter werden gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen [4].

[1] 1. Mos. 18, 18. 19. 26, 4.

[2] 1. Mos. 15, 6. Abraham glaubete dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

[3] 1. Mos. 20, 7.

[4] Alle Gedanken im A. T. sind so auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei iſt von der Vorausſetzung, die dem wahren Gott als ſolchen nur zu erſcheinen, nicht zu ſeyn erlaubt, ſo iſt das Geſetz durch Moſes gegeben noch mehr an dieſe Vorausſetzung gebunden. Der Inhalt des moſaiſchen Geſetzes iſt allerdings die Einheit Gottes, aber ebenſo ſehr, daß dieſer Gott nur ein vermittelter ſeyn ſoll.

Ein unvermitteltes Verhältniß ſtand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Geſetzgeber zu, der als ſolcher gewiſſermaßen außer dem Volke ſteht; mit ihm redete der Herr von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde redet [1], er ſah den Herrn *wie er iſt* [2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufſtehen [3]; aber dem Volk wird das Geſetz als ein Joch auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortſchreitet, der relative Monotheismus ſchon im Kampf mit entſchiedenem Polytheismus iſt, bereits Kronos Herrſchaft über die Völker ſich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es ſich den *Grund* des abſoluten zu erhalten hat, immer ſtrenger, ausſchließlicher, eiferſüchtiger auf ſeine Einheit werden. Dieſer Charakter der Ausſchließlichkeit, der ſtrengſten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der *wahre*, der *abſolute* Gott iſt nicht auf dieſe ausſchließliche Weiſe Einer und als der nichts ausſchließende auch von nichts bedroht. Das moſaiſche Religionsgeſetz iſt nichts anders als der relative Monotheismus, wie er ſich im Gegenſatz

Erzähler 1. Moſ. 4, 1 ſchon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgeſuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derſelben Etymologie eine viel nähere zuläßt): „ich habe den Mann den Jehovah". Mit der Fortdauer des Menſchengeſchlechts, die durch die erſte männliche Geburt verbürgt wird, iſt der Menſchheit auch der wahre Gott, den ſie noch nicht hat, geſichert. — Ich wehre niemand, der dazu Luſt hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu ſehen; er bekenne dann aber auch als hiſtoriſch bewieſen, daß der wahre Gott für den erſten Menſchen nur ein Zukünftiger war.

[1] 2. Moſ. 33, 11.
[2] 4. Moſ. 12, 8.
[3] 5. Moſ. 34, 10.

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewissen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte [1]. Jenes Princip indeß sollte nicht um seiner selbst willen, sondern eben nur als Grund erhalten werden, und so ist denn auch das mosaische Religionsgesetz voll von der Zukunft, auf die es stumm wie ein Bild hinweist. Das Heidnische, von dem es sich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum selbst aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den Grund der Zukunft zu bewahren sucht, ist das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräischen Religionsverfassung, und ihr ebenso wesentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, sie ist der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr ist diese die bloße Religion Israels, sondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der sie selbst leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menschheit, und sie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu sehen.

Es ist also jetzt durch die älteste Urkunde, es ist durch die für geoffenbart angenommene Schrift selbst bewiesen, daß die Menschheit nicht vom reinen oder absoluten, sondern vom relativen Monotheismus ausgegangen ist. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen ältesten Zustand des Menschengeschlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöser, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutsam ist.

[1] Für möglich zu halten, daß superstitiöse Gebräuche, wie sie das mosaische Ceremonialgesetz vorschreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder seiner Nachfolger entstehen konnten, setzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiösen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren sich entschuldigen ließ; denn verzeihlich war damals noch die Meinung, über eine Erscheinung wie das mosaische Gesetz außer dem großen und allgemeinen Zusammenhang mittheilen zu können. Heute aber ist es keine unbillige Forderung, daß jeder erst um höhere Bildung sich bemühe, ehe er über Gegenstände so hohen Alterthums zu reden sich unterfängt.

# Achte Vorlesung.

Ueber die Zeit des noch einigen und ungetheilten Menschengeschlechts hat also — wir dürfen es jetzt als Thatsache aussprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt — eine geistige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menschengeschlechts auf der ersten Stufe eines durch die bloßen natürlichen oder Stammesunterschiede getheilten, übrigens vollkommen gleichartigen Zeugs erhielt, ein Zustand, der wohl auch allein richtig der Naturstand genannt würde. Und gewiß, eben diese Zeit war auch das vielgepriesene goldene Weltalter, von welchem dem Menschengeschlecht, selbst dem längst in Völker getrennten, in der weitesten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben ist, wo nämlich, wie die platonische aus derselben Erinnerung geflossene Erzählung sagt, der Gott selbst ihr Hüter und Vorsteher war, und, weil er sie weidete, keine bürgerlichen Verfassungen waren[1]. Denn wie der Hirt seiner Heerde sich nicht zu zerstreuen erlaubt, so hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit sanfter aber unwiderstehlicher Gewalt die Menschheit in dem Kreis eingeschlossen, in welchem sie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken Sie wohl den platonischen Ausdruck, daß der Gott selbst ihr Vorsteher war. Damals war also den Menschen der Gott noch durch keine Lehre, keine Wissenschaft vermittelt, das Verhältniß war ein reales, und konnte

[1] *Θεὸς αὐτῶν ἐποίμαινε, αὐτὸς ἐπιστατῶν ἑαυτοῖς ἦν γένεσιν πολιτείαν τε αὐτῶν ἔφη εἶναι.* Polit. p. 271 E.

daher nur ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, nicht zu dem Gott in seinem Wesen, und also auch nicht zu dem wahren Gott seyn; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre, wie wir ja sogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottlosen ansehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in seiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet ist. Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Ist, aber nicht als solcher gewußt. Die Menschheit betete also an, was sie nicht wußte, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältniß hatte. Christus sagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden diese von den Juden wie Heiden angesehen, im Grunde sagt er also von den Heiden): „Ihr betet an, was ihr nicht wisset, wir — die Juden, als Monotheisten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als solchen haben — wir beten an, was wir wissen" (wenigstens als ein Zukünftiges wissen). Der wahre Gott, der Gott als solcher, kann nur im Wissen seyn, und im völligen Gegensatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinstimmung mit den Worten Christi müssen wir sagen: der Gott, der nicht gewußt würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wissenschaft existirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, sondern als schriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen selbst, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes voraussetzen, sind genöthigt, diesen Monotheismus als Lehre, ja als System zu denken. Die, welche den wahren Gott, also den Gott in seiner Wahrheit anbeten, können ihn, wie Christus sagt, nur zugleich im Geist anbeten, und dieses Verhältniß kann nur ein freies seyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer seiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen ist, nur ein unfreies seyn kann.

Nachdem der Mensch einmal aus dem wesentlichen Verhältniß zu Gott[1], welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in seinem Wesen, d. h.

[1] Siehe S. 141.

in ſeiner Wahrheit, ſeyn konnte, herausgefallen, iſt der Weg, den die Menſchheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, ſondern ein nothwendiger, wenn der Menſchheit beſtimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber iſt das von der Vorſehung gewollte. Von dieſem Standpunkt angeſehen, war es die göttliche Vorſehung ſelbſt, welche dem Menſchengeſchlecht jenen relativ-Einen zum erſten Herrn und Hüter gegeben, die Menſchheit war an dieſen gewieſen und gleichſam unter ſeine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit iſt ſelbſt für das vorbehaltene Geſchlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes iſt keine natürliche, eben darum auch keine ſtationäre, ſondern immer nur werdende, weil der wahre Gott ſelbſt dem Bewußtſeyn nicht der ſeyende, ſondern immer nur der werdende iſt, der eben als ſolcher auch der lebendige heißt, ſtets nur der erſcheinende, der immer gerufen und feſtgehalten werden muß, wie eine Erſcheinung feſtgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine Forderung, ein Gebot, und auch das ſpätere Volk Iſrael muß immer aufgerufen und ermahnt werden, ſeinen Gott Jehovah zu lieben, d. h. feſtzuhalten mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen ſeinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der ſeinem Bewußtſeyn natürliche iſt, ſondern durch einen beſtändigen ausdrücklichen Actus feſtgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum ſeyenden wird, iſt der älteſte Zuſtand der Zuſtand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, nur mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, ſondern auch andern Orientalen der Vater aller Gläubigen, denn er glaubt an den Gott, der nicht iſt, aber ſeyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er ſeine Kinder ſegnet, in die Worte aus: „Jehovah, ich warte auf dein Heil". Dieſes recht zu verſtehen, muß man auf die Bedeutung des entſprechenden Verbums zurückgehen, dieſes heißt: aus der Enge in die Weite führen, paſſiv gedacht alſo: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß ſie aus dieſer Enge, in der ſie bis jetzt erhalten ſind, hinausgeführt und frei werden von der Vorausſetzung (des

einſeitigen Monotheismus), die Gott ſelbſt jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die ſie mit dem ganzen Menſchengeſchlecht, als unter das Geſetz, unter die Nothwendigkeit, beſchloſſen ſind, bis zum Tage der Erlöſung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erſcheinende, bloß ſich offenbarende zu ſeyn, alſo die Offenbarung ſelbſt aufhört, wie in Chriſto geſchehen iſt, denn Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatſache, daß auch der Gott des früheſten Menſchengeſchlechts ſchon nicht mehr der ſchlechthin-, ſondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als ſolcher erklärt und erkannt, daß alſo das Menſchengeſchlecht von relativem Monotheismus ausgegangen iſt, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Dieſe Thatſache von allen Seiten feſtzuſtellen, mußte uns von größter Wichtigkeit ſcheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entſtellten Offenbarung begreifen zu können meinen, ſondern auch gegenüber von ſogenannten Geſchichtsphiloſophen, welche alle religiöſe Entwicklung der Menſchheit ſtatt von der Einheit von der Vielheit durchaus partieller wohl gar anfänglich localer Vorſtellungen ausgehen laſſen, von ſogenanntem Fetiſchismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, ſondern einzelne Naturobjecte, z. B. dieſen Baum oder dieſen Fluß, vergöttert. Nein, von ſolchem Elend iſt die Menſchheit nicht ausgegangen, der majeſtätiſche Gang der Geſchichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtſeyn der Menſchheit blieb immer jener große Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die ſie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei Völkern gefunden haben, zu dem Erſten des Menſchengeſchlechtes machen — mit jenen verglichen, ſtehen die andern unbeſtimmbar höher, welche der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen laſſen. Inzwiſchen hat ſich das Verhältniß zwiſchen Mythologie und Offenbarung geſchichtlich ganz anders geſtellt. Wir haben uns überzeugen müſſen, daß Offenbarung, daß der Monotheismus, der ſich in irgend einem Theile der

Menſchheit geſchichtlich nachweiſen läßt, durch eben das vermittelt iſt, was auch den Polytheismus vermittelte, daß alſo, weit entfernt dem einen das andere vorausſetzen zu können, für beide die Vorausſetzung eine gemeinſchaftliche iſt. Und mir ſcheint, daß ſelbſt die Anhänger der Offenbarungshypotheſe dieſes Reſultats am Ende nur froh ſeyn können.

Jede Offenbarung konnte ſich doch nur an ein wirkliches Bewußtſeyn wenden; aber im erſten wirklichen Bewußtſeyn finden wir ſchon den relativ-Einen, welcher, wie wir geſehen, die erſte Potenz eines ſucceſſiven Polytheismus, alſo ſchon die erſte Potenz der Mythologie ſelbſt iſt. Dieſe konnte doch nicht ſelbſt durch Offenbarung geſetzt ſeyn; die Offenbarung muß ſie daher als eine von ſich unabhängige Vorausſetzung finden, und bedarf ſie nicht ſogar einer ſolchen, um Offenbarung zu ſeyn? Offenbarung iſt nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, ſie ſetzt alſo eine Verdunklung voraus, etwas das zwiſchen das Bewußtſeyn und dem Gott, der ſich offenbaren ſoll, getreten iſt.

Auch die angenommene Entſtellung des urſprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe ſich nur im Verlauf der Zeit und der Geſchichte denken; aber die Vorausſetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus iſt da, ſowie die Menſchheit da iſt, ſo früh, daß ſie durch keine Entſtellung erklärbar iſt.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entſtellte altteſtamentliche Begebenheiten erklären, ſo iſt wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieſer einzelnen Mythen zu thun, und daß ſie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des Heidenthums ſelbſt aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, iſt von der einen Seite ein ſchlechter Beweis von beſonderer Verehrung für dieſen Begriff, der zu tief liegt, als daß man ſo geradezu, wie manche ſich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebenſowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn ſo geläufig vielen unter uns das Wort iſt, wer denkt ſich doch

eigentlich etwas dabei, wenn er es ausſpricht. Erklärt, möchte man ſagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerſt erklärt uns, was dieſe ſelbſt iſt, macht uns den beſtimmten Vorgang, die Thatſache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müſſet, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung ſie auf eine gewiſſe Zeit eingeſchränkt, alſo ſie haben den Zuſtand des Bewußtſeyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apoſtel der letzten und vollkommenſten Offenbarung als eine Wirkung derſelben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erſcheinungen und Zuſtände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar iſt.

Chriſtlichen Theologen ſollte vor allem daran gelegen ſeyn, die Offenbarung in dieſer Abhängigkeit von einem ihr vorauszuſetzenden beſondern Zuſtande zu bewahren, damit ſie ihnen nicht, wie längſt geſchehen, in ein bloß allgemeines und rationales Verhältniß aufgelöst und vielmehr in ihrer ſtrengen Geſchichtlichkeit erhalten werde. Offenbarung, wenn eine ſolche angenommen, ſetzt einen beſtimmten außerordentlichen Zuſtand des Bewußtſeyns voraus. Einen ſolchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieſer nachzuweiſen. Nun möchte ſich aber kein Faktum finden, aus welchem ein ſolcher außerordentlicher Zuſtand erhellt, als die Mythologie ſelbſt, und es würde daher weit eher Mythologie die Vorausſetzung eines wiſſenſchaftlichen Begreifens der Offenbarung ſeyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypotheſe nicht höher als jede andere ſtellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatſache abhängig macht. Denn eine begriffloſe angenommene Offenbarung, wie ſie nach den bisher vorhandenen Einſichten und wiſſenſchaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, iſt für nichts anders als für eine rein zufällige Thatſache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem

wir alle Mythologie ausgehen laſſen, ſey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatſache. Aber der Unterſchied iſt, daß die Hypotheſe der Offenbarung ſich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regreſſus abſchneidet, während wir mit jener Thatſache keineswegs abzuſchließen denken, ſondern die geſchichtlich feſtgeſtellte und von dieſer Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung geſicherte, nun ſogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächſt demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kennt, und für die erſte Menſchheit der ſchlechthin Eine iſt, verhält ſich dennoch als der bloß relative Eine, der einen andern außer ſich noch nicht hat, aber doch haben kann, und zwar einen ſolchen, der ihn ſeines ausſchließlichen Seyns entſetzen wird. Mit ihm iſt alſo doch ſchon der Grund zum ſucceſſiven Polytheismus gelegt; er iſt, wenn auch noch nicht als ſolches erkannt, doch ſeiner Natur nach das erſte Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus — und dieß iſt nun der nächſte nothwendige Schluß — ergibt ſich die Folge, daß wir dem Polytheismus überhaupt keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen, ſelbſt die geſchichtliche Zeit im weiteſten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geſchichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der Völkerkriſis voraus; dieſe als Uebergang zur geſchichtlichen Zeit iſt inſofern eigentlich vorgeſchichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geſchieht und ſich ereignete, iſt ſie nur vorgeſchichtlich in Bezug auf die im engſten Sinn ſo zu nennende geſchichtliche Zeit — in ſich ſelbſt aber doch auch geſchichtlich —, alſo iſt ſie die vorgeſchichtliche oder die geſchichtliche Zeit nur beziehungsweiſe. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerſchütterten Einheit des Menſchengeſchlechts, dieſe wird die ſchlechthin vorgeſchichtliche ſeyn. Nun iſt aber ſchon das Bewußtſeyn dieſer Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erſte Gott des ſucceſſiven Polytheismus ſeyn wird. Inſofern wiſſen wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es ſey nicht nothwendig, daß die ganze

vorgeſchichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt geweſen, es laſſe ſich ja auch in dieſer noch eine frühere denken, wo der Menſch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine ſpätere Zeit, wo ſie erſt dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieſes einwenden wollte, ſo wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt jedes Vor und Nach, das man in ihr ſelbſt denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas ſich ereignen — und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß —, ſo wäre ſie eben nicht die ſchlechthin vorgeſchichtliche, ſondern gehörte ſelbſt zur geſchichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, ſondern eine Folge von Principien, ſo wäre ſie eine Folge wirklich unterſchiedener Zeiten, und damit ſie ſelbſt ein Theil oder Abſchnitt der geſchichtlichen Zeit. Die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit iſt die ihrer Natur nach untheilbare, abſolut identiſche Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuſchreibe, doch nur als Moment zu betrachten, d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende iſt, eine Art von Ewigkeit, weil ſie ſelbſt nicht eine Folge von Zeiten, ſondern nur Eine Zeit iſt, die nicht in ſich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten iſt, ſondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem ſo iſt, und die ſchlechthin vorgeſchichtliche Zeit keinen weiteren Unterſchied von Zeiten in ſich ſelbſt zuläßt, ſo iſt jenes Bewußtſeyn der Menſchheit, dem der relativ-Eine Gott noch der ſchlechthin-Eine iſt, das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchheit, das Bewußtſeyn, vor dem ſie ſelbſt von keinem andern weiß, in dem ſie ſich findet, ſowie ſie ſich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken iſt; und es folgt alſo, daß wir dem Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen, denn im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt er zwar noch nicht wirklich (denn kein erſtes Glied für ſich bildet ſchon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens ſo ganz abweichendem Gang hier die Uebereinſtimmung mit David Hume ſcheinen, der zuerſt behauptet hat: Soweit wir in der Geſchichte zurückgehen, finden wir

Vielgötterei. Darin alſo pflichten wir ihm völlig bei, wenn ſchon die Unbeſtimmtheit und ſelbſt die Ungenauigkeiten ſeiner Expoſition[1] bedauern laſſen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philoſophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geſchichtsforſchers als entbehrlich erſcheinen ließen. Hume geht von dem ganz abſtracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche Beſchaffenheit und die verſchiedenen Arten deſſelben einzudringen, und unterſucht nun nach dieſem abſtracten Begriff, wie der Polytheismus habe entſtehen können. Hume hat hier das erſte Beiſpiel jener bedenkloſen Art von Raiſonnement gegeben, die nachher ſo oft, nur ohne Humes Witz, Geiſt und philoſophiſchen Scharfſinn, auf hiſtoriſche Probleme angewendet worden iſt, wobei man nämlich, ohne um das hiſtoriſch noch wirklich Erkennbare ſich umzuſehen, ſich vorzuſtellen ſucht, wie die Sache

[1] Zur Vergleichung mögen hier einige ſeiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu'en remontant au-delà d'environ 1500 ans on trouve *tout* le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit ſcheint Hume die Thatſache der altteſtamentlichen oder gar uns moſaiſchen Religion beſeitigen zu wollen, anſtatt dieſe ſelbſt als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß iſt nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgeſehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend iſt, zu viel geſagt, und nicht der Geſchichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite; tous les vieux monuments nous présentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu'opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une vérité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? — Aussitôt que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalu? Ce serait dire que les hommes découvrirent la vérité pendant qu'ils étaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, ſie ſey wirklich ſo zugegangen.

Bezeichnend für ſeine Zeit iſt insbeſondere, wie Hume das Alte Teſtament ganz bei Seite ſetzt, gleich als verlöre es ſchon darum, weil es von Juden und Chriſten für eine heilige Schrift angeſehen wird, allen hiſtoriſchen Werth, oder als hörten dieſe Schriften darum, weil ſie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatiſchen Zwecken gebraucht worden ſind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der älteſten religiöſen Vorſtellungen zu ſeyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, ſo zu ſagen, ſelbſt ein Wunder iſt. Das Alte Teſtament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei ſo alt iſt wie die Geſchichte. Nicht im Sinn eines Humeſchen Polytheismus, ſondern in dem Sinn, daß mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn auch ſchon die erſten Elemente eines ſucceſſiven Polytheismus geſetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatſache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieſes potentia ſchon mythologiſche Bewußtſeyn kann nur ein *gewordenes* ſeyn, aber wie wir ſo eben geſehen, kein *geſchichtlich* gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtſeyn geworden, das wir ſchon in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit finden, kann alſo nur ein *übergeſchichtlicher* ſeyn. Wie wir früher vom Geſchichtlichen ins Relativ-, dann ins Abſolut-Vorgeſchichtliche fortgeſchritten, ſo ſehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeſchichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menſchheit, ſo jetzt von der Menſchheit *zum urſprünglichen Menſchen ſelbſt*, denn im Uebergeſchichtlichen iſt nur noch dieſer zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeſchichtliche ſehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menſchheit ihr ſelbſt unverdenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen geſehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus

nur darum iſt, weil er ſein Gegentheil noch verbirgt — außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtſeyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott ſeyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuſchließen hat. Davon alſo, daß es überhaupt im Verhältniß zu Gott iſt, davon kann der Grund nicht mehr im erſten wirklichen Bewußtſeyn, er kann nur jenſeits deſſelben liegen. Jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt aber nichts mehr zu denken, als der Menſch, oder das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz vor allem wirklichen Bewußtſeyn, wo der Menſch nicht Bewußtſeyn von ſich iſt (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar), alſo, da er doch Bewußtſeyn von etwas ſeyn muß, nur Bewußtſeyn von Gott ſeyn kann, nicht mit einem Actus, alſo z. B. mit einem Wiſſen oder Wollen, verbundenes, alſo rein ſubſtantielles Bewußtſeyn von Gott. Der urſprüngliche Menſch iſt nicht actu, er iſt natura nur das Gott Setzende, und zwar — da Gott — bloß überhaupt gedacht nur ein Abſtractum iſt, der bloß relativ-Eine aber ſchon dem wirklichen Bewußtſeyn angehört — bleibt für das Urbewußtſeyn nichts, als daß es das den Gott in ſeiner Wahrheit und abſoluten Einheit Setzende iſt. Nur ſo denn freilich, wenn es überhaupt zuläſſig iſt, auf ein ſolches weſentliches Gott Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wiſſenſchaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verſtehen wollen, wäre — Monotheismus die letzte Vorausſetzung der Mythologie; aber, wie Sie nun wohl ſehen, erſtens ein übergeſchichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menſchlichen Verſtandes, ſondern der menſchlichen Natur, weil der Menſch in ſeinem urſprünglichen Weſen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott ſetzende Natur zu ſeyn, weil er urſprünglich nur exiſtirt, um dieſes Gott ſetzende Weſen zu ſeyn, alſo nicht die für ſich ſelbſt ſeyende, ſondern die Gott zugewandte, in Gott gleichſam verzückte Natur; denn ich brauche überall gern die eigentlichſten und bezeichnendſten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z. B. hier ſage, das ſey eine ſchwärmeriſche Lehre; denn es iſt ja nicht von dem die

Rede, was der Menſch jetzt iſt, oder auch nur von dem, was er ſeyn kann, nachdem zwiſchen ſeinem Urſeyn und ſeinem jetzigen Seyn die ganze groſſe ereigniſsvolle Geſchichte in der Mitte liegt. Schwärmeriſch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daſs der Menſch nur Iſt, um das Gott Setzende zu ſeyn; ſchwärmeriſch wäre dieſe Lehre von dem unmittelbaren Gott-ſetzen des Menſchen, wenn man dieſes, nachdem der Menſch den groſſen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausſchlieſslichen Regel ſeines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dieſs von den Beſchaulichen, den Yogis Indiens oder den perſiſchen Sofis, geſchieht, die innerlich zerriſſen von den Widerſprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem Werden unterworfenen Seyns und Vorſtellens überhaupt müde, zu jener Verſenkung in Gott praktiſch zurückſtreben wollen, alſo wie die Myſtiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniſs finden.

Es iſt eine Frage, die nicht bloſs in einer Unterſuchung über die Mythologie, ſondern in jeder Geſchichte der Menſchheit zur Sprache kommen muſs, wie das menſchliche Bewuſstſeyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorſtellungen religiöſer Natur beſchäftigt, ja ganz von ſolchen eingenommen ſeyn konnte. Aber was in ſo manchen ähnlichen Fällen geſchieht, daſs man durch die falſche Stellung der Frage ſich die Antwort ſelbſt unmöglich macht, iſt auch hier geſchehen. Man fragte: wie kommt das Bewuſstſeyn zu Gott? Aber das Bewuſstſeyn kommt nicht zu Gott; ſeine erſte Bewegung geht, wie wir geſehen, von dem wahren Gott hinweg; im erſten wirklichen Bewuſstſeyn iſt nur noch ein Moment deſſelben (denn ſo können wir auch vorläufig ſchon den relativ-Einen anſehen), nicht mehr Er Selbſt; da alſo das Bewuſstſeyn, ſowie es aus ſeinem Urſtande heraustritt, ſowie es ſich bewegt, von Gott hinwegeht, ſo bleibt nichts übrig, als daſs ihm dieſer urſprünglich angethan ſey, oder daſs das Bewuſstſeyn Gott an ſich habe, an ſich in dem Sinn, wie man von einem Menſchen ſagt, daſs er eine Tugend, oder auch öfter, daſs er eine Untugend an ſich habe, womit man eben ausdrücken will, daſs ſie ihm ſelbſt nicht gegenſtändlich ſey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wiſſe. Der

Mensch (versteht sich immer der ursprüngliche wesentliche) ist an und gleichsam vor sich selbst, d. h. ehe er sich selbst hat, ehe er also etwas anderes geworden ist — denn ein anderes ist er schon, wenn er auf sich selbst zurückgehend, sich selbst Object geworden ist — der Mensch, sowie er nur eben Ist und noch nichts gewerden ist, ist er Bewußtseyn Gottes, er hat dieses Bewußtseyn nicht, er ist es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtseyns gesprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtseyn irgendwie gewordener, weil ein an der Substanz des Bewußtseyns haftender sey, daß er 2) eben darum ein geschichtlich veranlaßender ist, der dem Menschen oder dem menschlichen Geschlecht zu Theil geworden und ihm später verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menschen gesetzter ist, so ist er im Menschen nicht erst mit der Zeit, er ist ihm ewig, weil mit seiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müssen, daß dieser Monotheismus des Urbewußtseyns kein sich selbst wissender, daß er nur ein natürlicher, blinder ist, der erst zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieser Bestimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterscheidung die Rede seyn, nicht von Bewußtseyn des wahren Gottes als solchem (d. h. nicht formlichem), so können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man sagte: so wie er auf einer Absorption des menschlichen Wesens in das göttliche beruhe, so werde es hinreichen, jenes Bewußtseyn als einen natürlichen oder wesentlichen Theismus zu bezeichnen, so werden wir auch dem nicht widerstreiten, zumal es bei gehöriger Auseinanderhaltung der Momente und ihrer Bezeichnungen nothwendig ist, Theismus als das Gemeinschaftliche und gemeinschaftlich Vorauszusetzende, die Indifferenz, die Gleichgültigkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu setzen, und unsere Absicht kann ja keine andere seyn, als aus dem Urbewußtseyn sowohl diesen als jenen hervorgehen zu lassen. Auf die Frage: was zuerst gewesen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wir in gewissem Sinne antworten: keines

von beiden. Nicht Polytheismus; von dem versteht es sich von selbst, daß er nichts Ursprüngliches ist, dieß geben alle zu, denn alle suchen ihn zu erklären. Aber mit einem ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns, wir haben es schon ausgesprochen, läßt sich ein Polytheismus, der dieß wirklich ist, auch nicht begreifen. So wäre also wohl Monotheismus das Ursprüngliche? Aber auch dieser nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger seiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem sie damit entweder abstracten meinen, der sein Gegentheil nur ausschließt, aus dem also der Polytheismus nie hätte entstehen können, oder förmlichen, d. h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterscheidung beruhenden. Behielten wir also das Wort, so ist es allerdings nur auf die Weise möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es ist und nicht ist: ist, jetzt nämlich und solange das Bewußtseyn sich nicht bewegt, nicht ist, nicht so nämlich ist, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch bestimmterer Verwahrung gegen Mißverstand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von seinem Gegentheil, also auch sich selbst nicht als Monotheismus weiß, und weder, indem er sein Gegentheil ausschließt, sich bereits zum abstracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in sich hat, schon wirklicher, sich selbst wissender und besitzender Monotheismus ist. Nun sehen wir aber wohl: der Monotheismus, der sowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinschaftliche Möglichkeit oder Materie sich verhält, ist selbst bloß materieller Monotheismus, und dieser ist vom bloßen Theismus nicht zu unterscheiden, wenn derselbe nicht in dem abstracten Sinn der Neueren, sondern in dem von uns festgestellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden ist.

Dieses also möchte hinlänglich seyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie voraussetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als solcher unterschieden wird; 2) nicht abstracten, der den Polytheismus nur ausschließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in sich. Von hier an nun aber muß

unſere ganze Unterſuchung eine andere Wendung nehmen. Laſſen Sie mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Anſicht zuſammenfaſſen.

Unſere aufſteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchheit, aber in dieſem ſchon, in dem Bewußtſeyn, über welches hinaus ſie nichts weiß, iſt Gott mit einer Beſtimmung; wir finden als Inhalt dieſes Bewußtſeyns, wenigſtens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbſt, ſondern Gott in einer beſtimmten Exiſtenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schadai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch iſt der Inhalt dieſes Bewußtſeyns überhaupt Gott, und zwar unſtreitig mit Nothwendigkeit — Gott. Dieſe Nothwendigkeit muß ſich von einem früheren Moment herſchreiben; aber jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns iſt nichts mehr zu denken, als das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtanz; dieſes iſt das nicht mit Wiſſen und Willen, ſondern das ſeiner Natur nach, weſentlich, und ſo daß es nichts anderes, nichts außer dem iſt — iſt es das Gott-ſetzende, und als ſelbſt bloß weſentlich, kann es auch nur zu dem Gott in ſeinem Weſen, d. h. in ſeinem reinen Selbſt, im Verhältniß ſeyn. Nun iſt aber weiter ſofort zu begreifen, daß dieſes weſentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken iſt, daß der Menſch in dieſem Außer-ſich-ſeyn nicht verharren kann, daß er herausſtreben muß aus jenem Verſenktſeyn in Gott, um es in ein Wiſſen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem ſolchen kann er nur ſtufenweiſe gelangen. Wenn ſich ſein Urverhältniß aufhebt, iſt darum nicht ſein Verhältniß zu Gott überhaupt aufgehoben, denn es iſt ein ewiges, unaufhebliches. Selbſt wirklich geworden, fällt der Menſch dem Gott in ſeiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun — in Folge deſſen, was freilich noch nicht philoſophiſch begriffen, aber durch unſere Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus faktiſch erwieſen iſt — nehmen wir an, daß der Gott ſeinen Exiſtenzformen nach ebenſo Mehrere, wie er ſeinem göttlichen Selbſt oder Weſen nach Einer iſt, ſo begreift ſich, worauf das Succeſſive des Polytheismus beruht, und

wohin es abzielt. Keine jener Formen für ſich iſt dem Gott gleich, wenn ſie aber im Bewußtſeyn zur Einheit werden, ſo iſt dieſe gewordene Einheit als eine gewordene auch ein gewußter mit Bewußtſeyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wiſſen verbundener Monotheismus findet ſich ſelbſt geſchichtlich nur als Reſultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtſeyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtſeyn ſich ablöſender Geſtalten, alſo nicht unmittelbar dem entſchiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der erſten Geſtalt werden die folgenden, wird alſo Polytheismus bloß noch potentia gegeben ſeyn; dieß iſt jener von uns geſchichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtſeyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen angehört, der noch nicht im Widerſpruch mit dem ſchlechthin-Einen, ſondern dem Bewußtſeyn wie dieſer iſt. In ihm, ſagten wir, betete obwohl unwiſſend die Menſchheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entſchiedene Polytheismus iſt nur der Weg zur Befreiung von deſſen einſeitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden ſoll. Im Polytheismus iſt nichts durch ein Wiſſen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt, nur Reſultat, nicht das Urſprüngliche ſeyn kann — Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Menſch zu Gott nur im Wiſſen, nur als ein freies haben kann. Wenn Chriſtus in demſelben Zuſammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt[1], die Befreiung (σωτηρία) von den Juden kommen läßt, ſo zeigt der Zuſammenhang, daß dieſe Befreiung nach Chriſti Sinn die Befreiung oder Erlöſung von dem iſt, was die Menſchheit anbetete ohne es zu wiſſen, und Erhebung zu dem, das gewußt wird, und was nur zu wiſſen iſt. Gott in ſeiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in ſeiner bloßen Wirklichkeit iſt auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieſer letzten Entwicklung iſt: Nur ſo kann die Mythologie

[1] Joh. 4, 23. 24.

begriffen werden. Darum ist sie aber noch nicht wirklich begriffen. Inzwischen sind wir auch von der letzten zufälligen Voraussetzung — eines der Mythologie geschichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menschheit nicht ein selbsterfundener, nur ein geoffenbarter seyn könnte, befreit, und weil diese Voraussetzung noch die letzte von allen früheren stehengebliebene war, so sind wir jetzt erst von allen zufälligen Voraussetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypothesen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Voraussetzungen und die Hypothesen aufhören, da fängt die Wissenschaft an. Jene zufälligen Voraussetzungen konnten der Natur der Sache nach nur geschichtlicher Art seyn, aber sie haben sich durch unsere Kritik vielmehr als unhistorische erwiesen; und außer dem Bewußtseyn in seiner Substanz und der ersten unstreitig als natürlich anzusehenden Bewegung, durch die sich das Bewußtseyn jene Bestimmung zuzieht, vermöge der es der mythologischen Successien unterworfen ist, bedarf es keiner Voraussetzung. Diese Voraussetzungen aber sind nicht mehr geschichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geschichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeschichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtseyns, von dem wir ausgehen, ist, als mit dem Wesen des Menschen vor aller Bewegung, also auch vor allem Geschehen, gesetzt, nur als ein übergeschichtlicher zu bestimmen, und ebenso läßt sich jene Bewegung, durch welche der Mensch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbst gesetzt, dem wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeschichtliches Ereigniß denken.

Mit solchen Voraussetzungen ändert sich nun aber auch die ganze Erklärungsweise der Mythologie; denn zur Erklärung selbst werden wir begreiflicherweise noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungs-Weise nach den eben bezeichneten Voraussetzungen allein möglich ist, läßt sich auch vorläufig schon einsehen.

Zuerst also, wie mit diesen Voraussetzungen jedes bloß zufällige Entstehen von selbst hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

Der Grund der Mythologie iſt ſchon gelegt im erſten wirklichen Bewußtſeyn, der Polytheismus alſo dem Weſen nach ſchon entſtanden im Uebergang zu dieſem. Hieraus folgt, daß der Act, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt iſt, nicht ſelbſt in das wirkliche Bewußtſeyn hineinfällt, ſondern außer dieſem liegt. Das erſte wirkliche Bewußtſeyn findet ſich ſchon mit dieſer Affection, durch die es von ſeinem ewigen und weſentlichen Seyn geſchieden iſt. Es kann nicht mehr in dieſes zurück und ſo wenig über dieſe Beſtimmung als über ſich ſelbſt hinaus. Dieſe Beſtimmung hat daher etwas dem Bewußtſeyn Unbegreifliches, ſie iſt die nicht gewollte und nicht vorhergeſehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Urſprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geſchieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt ſich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Geſtalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtſeyns beſteht darin, daß in ihm nicht mehr der ſchlechthin-, ſondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Dieſem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, ſondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als ſolche (als objective) anzuerkennen genöthigt ſind. Mit jener erſten Beſtimmung iſt alſo das Bewußtſeyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorſtellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entſteht. Die erſte Affection geſetzt, iſt die Bewegung des Bewußtſeyns durch dieſe aufeinander folgenden Geſtalten eine ſolche, an der Denken und Wollen, Verſtand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtſeyn iſt in dieſe Bewegung unverſehens, auf eine ihm jetzt ſelbſt nicht mehr begreifliche Weiſe verwickelt. Sie verhält ſich zu ihm als ein Schickſal, als ein Verhängniß, gegen das es nichts vermag. Es iſt eine gegen das Bewußtſeyn reale, d. h. jetzt nicht mehr in ſeiner Gewalt befindliche Macht, die ſich ſeiner bemächtigt hat. Vor allem Denken iſt es ſchon eingenommen von jenem Princip, deſſen bloß natürliche Folge die Vielgötterei und die Mythologie iſt.

Alſo — freilich nicht im Sinn einer Philoſophie, welche den

Menſchen von thieriſcher Stumpfheit und Sinnloſigkeit anfangen läßt, wohl aber, in dem Sinn, welchen die Griechen durch verſchiedene ſehr bezeichnende Ausdrücke wie *θεόληπτος*, *θεοφλαστία* u. a. angedeutet, in dem Sinn alſo, daß das Bewußtſeyn mit dem einſeitig Einen behaftet und gleichſam geſchlagen iſt — befindet ſich die älteſte Menſchheit allerdings in einem Zuſtand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Geſetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geſchlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer ſich, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, geſetzt.

Die Vorſtellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (ſimultane) Polytheismus entſteht, erzeugen ſich dem Bewußtſeyn *ohne ſein Zuthun*, ja gegen ſeinen Willen und — damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie *Erfindung* in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erſt jenes von aller Erfindung Unabhängige, ja *aller Erfindung Entgegengeſetzte*, das wir ſchon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, beſtimmt ausſprechen — die Mythologie entſteht durch *einen* (in Anſehung des Bewußtſeyns) **nothwendigen Proceß**, deſſen Urſprung ins Uebergeſchichtliche ſich verliert und ihm ſelbſt ſich verbirgt, dem das Bewußtſeyn ſich vielleicht in einzelnen Momenten widerſetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entſtehungsweiſe der Begriff des *Proceſſes* angezeigt, der die Mythologie, und mit ihr unſere Unterſuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher ſich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit dieſem Begriff iſt über die Frage entſchieden, wie die mythologiſchen Vorſtellungen im Entſtehen gemeint waren. Die Frage, wie die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in der wir uns finden, anzunehmen, daß ſie als Wahrheit gemeint werden. Darum iſt denn der erſte Verſuch, ſie uneigentlich auszulegen, d. h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die ſie unmittelbar

ausdrücken, — der zweite, eine urſprüngliche Wahrheit in ihnen zu ſehen, aber die entſtellt worden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Reſultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologiſchen Vorſtellungen überhaupt gemeint, nämlich ob ſie Gegenſtand eines Meinens, d. h. eines freien Fürwahrhaltens, geweſen. Auch hier war alſo die Frage falſch geſtellt, ſie war geſtellt unter einer Vorausſetzung, die ſelbſt unrichtig war. Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. Erzeugniſſe eines vom Denken und Wollen unabhängigen Proceſſes, waren ſie für das ihm unterworfene Bewußtſeyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen ſind nur Werkzeuge dieſes Proceſſes, den ſie nicht überſchauen, dem ſie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es ſteht nicht bei ihnen, ſich dieſen Vorſtellungen zu entziehen, ſie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn ſie kommen ihnen nicht von außen, ſie ſind in ihnen, ohne daß ſie ſich bewußt ſind, wie; denn ſie kommen aus dem Innern des Bewußtſeyns ſelbſt, dem ſie mit einer Nothwendigkeit ſich darſtellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verſtattte.

Iſt man einmal auf den Gedanken einer ſolchen Entſtehungsweiſe gekommen, ſo begreift es ſich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie ſo räthſelhaft ſchien, indem es eine bekannte Sache iſt, daß auch anderes auf einem geiſtigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem dieſe Erfahrung fehlt, als fremd und unverſtändlich erſcheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen iſt, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Anſehung der Mythologie iſt die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der Mythologie kann nur die Bedeutung des Proceſſes ſeyn, durch den ſie entſteht.

Wären die Perſönlichkeiten und die Ereigniſſe, welche Inhalt der Mythologie ſind, von der Art, daß wir ſie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenſtände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Weſen, die erſcheinen könnten, ſo würde niemand je daran gedacht haben, ſie in anderem als im eigentlichen Sinne

zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieſer Vorſtellungen, den wir dem Heidenthum ſchlechterdings zuſchreiben müſſen, ſoll es uns anders nicht ſelbſt zur Fabel werden, ganz einfach aus einer wirklichen Erfahrung jener früheren Menſchheit ſich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß dieſe Perſönlichkeiten, dieſe Begebenheiten ihr in der That ſo vorgekommen und erſchienen ſeyen, alſo ihr ganz in ihrem eigentlichen Verſtande auch wahr geweſen, gerade ſo wie die analogen Erſcheinungen und Begegniſſe, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zuſtand ebenfalls unmögliche ſind, ihnen wahre geweſen ſind. Eben dieß nun aber, was ſich früher nicht denken ließ, iſt durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, dieſe Erklärung iſt die erſte, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich geweſen, daß die Völker des Alterthums jenen religiöſen Vorſtellungen, die uns als durchaus unterſinnig und vernunftwidrig erſcheinen, nicht nur Glauben ſchenken, ſondern ihnen die ernſteſten, zum Theil ſchmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künſtlich, ſondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Vorausſetzung mit Nothwendigkeit Entſtandenes iſt, laſſen ſich in ihr nicht Inhalt und Form, Stoff und Einkleidung unterſcheiden. Die Vorſtellungen ſind nicht erſt in einer andern Form vorhanden, ſondern ſie entſtehen nur in und alſo zugleich auch mit dieſer Form. Ein ſolches organiſches Werden war früher von uns in dieſem Vortrag ſchon einmal gefordert, aber das Princip des Proceſſes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtſeyn weder die Vorſtellungen ſelbſt, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, ſo entſteht die Mythologie gleich als ſolche, und in keinem andern Sinn, als indem ſie ſich ausſpricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher ſich der Inhalt der Vorſtellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an reelle und alſo auch doctrinelle Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die Form entſteht, iſt ſie durchaus eigentlich, d. h. es iſt alles in ihr ſo zu verſtehen wie ſie es ausſpricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes geſagt wäre. Die Mythologie iſt nicht

allegorisch, sie ist tautegorisch'. Die Götter sind ihr wirklich existirende Wesen, die nicht etwas anderes sind, etwas anderes bedeuten, sondern nur das bedeuten, was sie sind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengesetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt sich nach unserer Erklärung nicht trennen, und anstatt zum Besten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Kosten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetische Ansicht, sind wir umgekehrt vielmehr durch unsere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundsatz der unbedingten Eigentlichkeit sogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterschieden wurden: 1) das polytheistische; in Bezug auf

' Ich entlehne diesen Ausdruck von dem bekannten Coleridge, dem ersten seiner Landsleute, der deutsche Poesie und Wissenschaft, insbesondere aber Philosophie verstanden und sinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet sich in einem übrigens wunderlichen Aufsatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieser Aufsatz besonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philosophischer Gehalt und Belang in Deutschland so wenig oder vielmehr gar nicht verstanden worden — die Schrift über die Gottheiten von Samothrake — von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verstanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlasse ich ihm gerne die von seinen eigenen Landsleuten scharf, zu scharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann sollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge solcher Censuren in England beweist jedoch, welcher Werth dort auf wissenschaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie streng das suum cuique in der Wissenschaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegorisch als gleichbedeutend mit philosophem, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur sagen, die Mythologie müsse gerade ebenso eigentlich genommen werden, wie man ein Philosophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufsatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunstausdrücke zu verlassen bemüht sind, oder gern verlassen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er seinen dessen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subjekt-objekt und ähnliche zu genießen.

dieſes werden wir alſo nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß wirklich von Göttern die Rede ſey; was dieß ſagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur iſt inzwiſchen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß ſchon im erſten wirklichen Bewußtſeyn der Menſchheit ſeinen Grund und ſeinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Götterverſtellungen zu keiner möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entſtehung überlaſſen ſeyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypotheſen angenommen wird, und daß insbeſondere für einen angeblich vormythologiſchen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgeſetzt wird, ſo wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerſcheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hunte die Mythologie entſtanden ſeyn ſoll; denn das erſte wirkliche Bewußtſeyn war der Sache nach ſchon ein mythologiſches. Jener ſogenannte Polytheismus ſoll auf zufälligen Vorſtellungen unſichtbarer übermächtiger Weſen beruhen; es hat aber urſprünglich nie einen Theil des Menſchengeſchlechts gegeben, der in dem Fall war, auf ſolche Weiſe zu Götterverſtellungen zu kommen. Dieſer Polytheismus vor der Mythologie iſt alſo ein bloßes Figment der Schule; es iſt, dürfen wir ſagen, hiſtoriſch bewieſen, daß vor dem mythologiſchen kein anderer ſeyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologiſchen, d. h. der mit dem von uns nachgewieſenen Proceß geſetzt iſt, keinen alſo, in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht Gott der letzte Inhalt geweſen wäre. Aber die Mythologie iſt nicht bloß Polytheismus überhaupt, ſondern 2) geſchichtlicher, ſo ſehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geſchichtlich wäre, auch nicht mythologiſch genannt werden könnte. Aber auch in Anſehung dieſes Momentes iſt die unbedingte Eigentlichkeit feſtzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verſtehen. Sie iſt eine Bewegung, der das Bewußtſeyn in der That unterworfen iſt, die ſich wahrhaft ereignet. Selbſt in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieſer und kein anderer vorausgeht oder folgt, iſt nicht Willkür, ſondern Nothwendigkeit, und ſogar in Anſehung der beſonderen Umſtände jener Ereigniſſe, die in der

Göttergeſchichte vorkommen, ſo ſeltſam ſie uns ſcheinen mögen, werden im Bewußtſeyn ſtets die Verhältniſſe ſich nachweiſen laſſen, aus welchen die Vorſtellung derſelben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeſchichte brauchen, um einen verſtändlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchſtäblich verſtanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung verſucht worden, Lehre und Geſchichte unterſcheiden, die letzte als bloße Einkleidung der erſten betrachten. Die Lehre iſt nicht außer der Geſchichte, ſondern eben die Geſchichte ſelbſt iſt auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie iſt gerade im Geſchichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet iſt die Mythologie wofür ſie ſich gibt, wirkliche Theogonie, Göttergeſchichte; da indeß wirkliche Götter nur die ſind, denen Gott zu Grunde liegt, ſo iſt der letzte Inhalt der Göttergeſchichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtſeyn, zu dem ſich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entſtehung nach iſt die Mythologie ein theogoniſcher Proceß. Sie iſt 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtſeyn wirklich vollbringt, ſo nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt iſt, und ſtets im folgenden den vorausgegangenen feſthält, alſo die Bewegung im eigentlichen Sinn erlebt. Sie iſt 2) ein wirklich theogoniſcher Proceß, d. h. der ſich herſchreibt von einem weſentlichen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es ſeiner Subſtanz nach, vermöge deſſen es alſo überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-ſetzende iſt. Das Bewußtſeyn kann, weil das urſprüngliche Verhältniß ein natürliches iſt, nicht aus demſelben heraustreten, ohne durch einen Proceß in daſſelbe zurückgeführet zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch mittelbar — nämlich eben durch einen Proceß — wieder ſetzende zu erſcheinen, d. h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogoniſche zu erſcheinen.

# Neunte Vorlesung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß äußeren Voraussetzungen, mit denen man in den frühern Hypothesen die Mythologie zu begreifen dachte (und die Offenbarung war ja eine solche): so war es unstreitig ein wesentlicher Schritt zur philosophischen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entstehung in das Innere der ursprünglichen Menschheit versetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogonische Philosophen oder Anhänger einer geschichtlich vorausgegangenen religiösen Lehre als Urheber galten, sondern das menschliche Bewußtseyn selbst als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortschritt, den die Untersuchung früheren Forschern verdankte, an seiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und selbst denjenigen Ansichten, die als ganz zufällige erscheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der sie gleichwohl als nothwendige sich darstellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorstellung von der Mythologie übergangen worden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch besondere Rücksicht zu nehmen, veranlaßt uns schon ihr Titel, welcher etwas der Absicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen schien; wir meinen die Schrift des zu früh verstorbenen K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzustimmen

ſcheinen konnten. „Die Mythologie iſt von Anfang an durch die Vereinigung und gegenſeitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entſtanden“[1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geſchehene verſtanden iſt. Unter dem Geſchehenen verſteht er übrigens, wie wir ſehen werden, nicht die Form des Geſchehens in der Mythologie, ſondern ein wirklich Geſchehenes **außer** der Mythologie. Eben derſelbe will für die Entſtehung der Mythen von Erfindung nichts wiſſen, aber in welchem Sinn? Wie er ſich ſelbſt erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung „eine freie und abſichtliche Handlung ſeyn ſoll, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden ſoll“[2]. In dieſem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung inſofern zu, als ſie eine gemeinſchaftliche iſt. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, „daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine gewiſſe Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d. h. doch wohl Erfinder?) des Mythus durch Antriebe, die auf alle gemeinſchaftlich wirkten, darauf (doch wohl auf den Mythus?) hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zuſammenwuchſen, ohne[3] daß diejenigen, durch welche es geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſeyn gebracht hätten“. Dieß käme alſo auf jenen gemeinſchaftlichen Kunſttrieb (wahrſcheinlich eines Mythen-erzeugenden Volks) zurück, den wir früher[4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenſo auch beſeitigt worden. Es ſcheint, daß dieſe Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philoſophiſchen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforſcher als dunkel und myſtiſch vorkam. O. Müller ſucht

[1] S. 100.
[2] S. 111.
[3] Dieſes „ohne“ iſt hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig ſcheint, im Text fehlt es.
[4] 3. Vorleſung.

ſie daher durch Beiſpiele zu erklären, und da werden wir dann ſeine Meinung deutlich ſehen. Das erſte dieſer Beiſpiele wird von der Peſt im erſten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Prieſter des Apollo beleidigt, dann dieſer den Gott ihn zu rächen bittet, der ſofort die Peſt kommen läßt, und wo die Facta, d. h. alſo, daß die Tochter eines Apollo-Prieſters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewieſen wurde, hierauf die Peſt ausbrach, wo, dieſe Fakta als richtig angenommen, „alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und ſtrafende Gewalt erfüllt waren", ſogleich jeder von ſelbſt und mit völliger Uebereinſtimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Peſt auf Bitte ſeines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Prieſters geſandt, und jeder dieſe Verbindung mit derſelben Ueberzeugung ausſprach, wie die Facta (man ſieht hier, was ihm das Geſchehene bedeutet), die er ſelbſt geſehen hatte. Hieraus ſcheint abzunehmen; daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers ſich gar nicht auf das allein Räthſelhafte, nämlich wie die Menſchen dazu gekommen, von der Exiſtenz eines Apollen und ſeiner rächenden und ſtrafenden Gewalt überzeugt zu ſeyn, alſo auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie ſelbſt erſtrecken ſollte; denn jene Erzählung im erſten Buch der Ilias gehört ſo wenig zur Mythologie ſelbſt, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur chriſtlichen Lehre ſelbſt gehören. Nachdem ich dieß gefunden, ſah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philoſophie der Mythologie nichts gemein haben. Dieſe bezieht ſich auf das Urſprüngliche, auf die Göttergeſchichte ſelbſt, nicht auf die Mythen, welche erſt dadurch entſtehen, daß ein hiſtoriſches Factum mit einer Gottheit in Verbindung geſetzt wird, und aus dieſem Grunde konnte auch unter den früheren Anſichten der Mythologie die O. Müller'ſche nicht erwähnt werden, weil ſie ſich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie dieſe von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entſtanden ſind, darum bekümmert ſich die Philoſophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenſo, als wenn da, wo von dem Sinn des Chriſtenthums die Rede iſt, jemand von den Legenden

ſprüche und erklären wollte, wie dieſe entſtanden ſind. Natürlich weß das Herz voll iſt, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorſtellungen erfüllt, werden ſie dieſe in alle Verhältniſſe, alſo auch in alle Erzählungen eingemiſcht haben, und ſo werden freilich ohne Verabredung, ohne Abſicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entſtehen.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Entwicklung mich der hiſtoriſchen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben geſucht habe, ſo wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich dieſe Gerechtigkeit auch auf mich ſelbſt anwende, und jenen erſten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie ſich beziehende Vorträge zu halten, — den Gedanken, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt zu ſuchen, mir vindicire. Dieſer Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menſchliche Bewußtſeyn ſelbſt zu ſetzen, erhielt ſpäter etwas Entſprechendes in dem Verſuch, für die Offenbarungslehre das chriſtliche Bewußtſeyn zum Träger und zur Stütze aller chriſtlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es ſcheint, mehr das Mittel geſucht wurde, ſich aller objectiven Fragen zu entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologiſchen Vorſtellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte — ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor ſich zu bringen und nicht geſtört zu ſeyn wünſche, der werde wohl thun, ſein Vorhaben ſo viel möglich geheim zu halten. Der geringſte Nachtheil, den er im entgegengeſetzten Fall zu erwarten hat, iſt, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wiſſe, wo ein Schatz zu heben iſt, darauf gefaßt ſeyn zu dürfen, daß viele in Haſt und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn ſie recht höflich und beſcheiden ſind, ihm wenigſtens bei Hebung deſſelben behülflich ſeyn wollen. Da iſt denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längſt Bekanntes wiederholt, am übelſten daran, da er bald Tauſende zu Mitwiſſern hat, und was in Deutſchland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf

allerhand Wegen und Schleichwegen, insbesondere durch nachgeschriebene Hefte, sich nach Umständen in die weiteste Ferne verbreitet. Man hat es akademischen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunst getadelt, wenn sie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken sich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erste nun konnte man sich gefallen lassen, denn niemand ist verpflichtet, an Ideen reich zu seyn, unverschuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, sollte man doch so billig seyn zu überlegen, daß wer nie z. B. so glücklich gewesen, sein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Gesetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Wie er hie überhaupt nur mit seinen dichterischen Hervorbringungen oder einigen wissenschaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, sich den Anspruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelsten Geister dafür nicht unempfindlich gewesen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in seiner Lebensbeschreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorweggenimmt, nicht einmal wie mir scheint ein sonderlich benei denswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von seinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu lassen, so fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wissenschaftliche oder im Leben vorkommende Gegenstände hat und sie zutraulich zu äußern gewohnt ist, an Gelegenheit, diese christliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch diese Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden so viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer sich beschweren: vielleicht geht es hiemit so natürlich zu, als damit, daß ein magnetischer Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengesetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweise dessen unversöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben denen, welche sich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen,

die dieſes ſchnöde Handwerk ausüben, die ſchimpflichſten Namen beilegen, Nachſicht gegen den Nachdruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er ſeinen Zweck erreichen könnte, ein weit ſchlimmerer Diebſtahl als der erſte ſeyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Geſtalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meiſt ſo zugerichtet und verunreinigt, daß ſie dem Urheber ſelbſt zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeſchrieben ſind, der nicht ſchon Bekanntes, ſondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von dieſem lernen wollen, ohne ſich als ſeinen Schüler zu bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu ſolchem Gebrauch fehlt oder die ihn verſchmähen, einen Vorſprung zu gewinnen ſuchen; denn wer auch vor materieller Benutzung ſich hütet, hat wenigſtens in Anſehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweiſe, wenn dieſe neu und eigenthümlich ſind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeſchlagen wird, ſo iſt es, weil am Ende doch der wahre Urheber ſich immer unterſcheidet, und ſtatt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unſer letztes Reſultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entſteht, ſpeciell durch einen theogoniſchen Proceß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn durch ſein Weſen feſtgehalten iſt. Nachdem dieſer Begriff gewonnen iſt, wird zufolge des in dieſer ganzen Unterſuchung befolgten Gangs eben dieſer Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſeyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen ſeyn, daß wir jenes Ergebniß vorerſt nur benutzt haben, die ſubjective Bedeutung des Proceſſes, die, welche er für die in ihm begriffene Menſchheit hatte, in Betracht zu ziehen. Dieſe mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie urſprünglich, d. h. was ſie denen bedeutet, welchen ſie entſtand, war dieſe ganze Unterſuchung ausgegangen. Was alſo dieſe Frage

betrifft, ſo iſt ein vollkommen befriedigender Aufſchluß erreicht, und dieſe Unterſuchung darf als abgeſchloſſen betrachtet werden. Aber eben damit ſind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtſeyn, was er an ſich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir geſehen, daß die in ihm ſich erzeugenden Vorſtellungen für die von denſelben ergriffene Menſchheit eine ſubjective Nothwendigkeit haben, und ebenſo auch eine ſubjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie Sie wohl ſehen, nicht verhindern, daß dieſelben Vorſtellungen objectiv betrachtet dennoch falſche und zufällige wären, und auch in dieſem Sinn laſſen ſich Erklärungen denken, von denen, weil ſie erſt auf dem jetzigen Standpunkt ſubjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede ſeyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Vorausſetzungen innerhalb der geſchichtlichen Zeit ſtehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgeſtellt, die auf einen übergeſchichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es iſt eine ſehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menſchheit vom Sündenfall allein ableitet. Dieſe Ableitung kann bald eine bloß moraliſche, bald eine pietiſtiſche oder myſtiſche Farbe annehmen. In jeder Geſtalt aber verdient ſie Anerkennung um der Einſicht willen, daß die Mythologie ſich nicht ohne eine reelle Verrückung des Menſchen von ſeinem urſprünglichen Standpunkte erklären laſſe. Darin ſtimmt ſie mit unſerer Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer ſeyn, inwiefern ſie insbeſondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der Art, wie ſie die Menſchheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterſcheidet ſich die theologiſche Anſicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt ſie unter eine ſchon früher dageweſene Kategorie von Deutungen zurück. Der Menſch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieſer Richtung immer tiefer ſinkend, vermiſcht das Gottheit mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu ſeyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieſer Erklärung ſeyn — in ihrer einfachſten

Form. Ins Myſtiſche gewendet, konnte ſie ſich etwa auf folgende Weiſe näher ausſprechen. Allerdings nicht von einem urſprünglichen, wenn auch noch ſo herrlichen Wiſſen, ſondern von einem Seyn des Menſchen in der göttlichen Einheit, müſſen wir ausgehen. Der Menſch iſt in das Centrum der Gottheit erſchaffen, und es iſt ihm weſentlich, im Centrum zu ſeyn, denn nur da iſt er an ſeinem wahren Ort. Solang er nun in dieſem ſich befindet, ſieht er die Dinge, wie ſie in Gott ſind, nicht in der geiſt- und einheitloſen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, ſondern wie ſie ſtufenweiſe ineinander, dadurch im Menſchen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen ſind. Sowie aber der Menſch aus dem Mittelpunkt ſich bewegt hat und gewichen iſt, verwirrt ſich ihm die Peripherie und verrückt ſich jene göttliche Einheit, denn er ſelbſt iſt nicht mehr göttlich über den Dingen, ſondern ſelbſt auf gleiche Stufe mit ihnen herabgeſunken. Indem er aber ſeine centrale Stellung und die damit verbundene Anſchauung, während er ſchon an einem andern Orte iſt, behaupten will, entſteht aus dem Streben und Ringen, im ſchon Geſtörten und Auseinandergegangenen die urſprüngliche göttliche Einheit feſtzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichſam der Traum eines höheren Daſeyns iſt, den der Menſch eine Zeitlang fortträumt, nachdem er aus demſelben herabgeſunken iſt; und dieſe Götterwelt entſteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weiſe als Folge einer ihm durch ſein urſprüngliches Verhältniß ſelbſt auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er ſich, zur Selbſterkenntniß gekommen, in dieſe außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu ſeyn, und um ſo mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn ſelbſt freilaſſendes an deſſen Stelle zu ſetzen.

In dieſer Erklärung wird auch auf das Urſeyn des Menſchen zurückgegangen: die Mythologie iſt nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Proceſſes, dem der Menſch dadurch anheimfällt, daß er von ſeiner urſprünglichen Stelle ſich bewegt. Allein nach dieſer Erklärung wäre, wie Sie ſelbſt ſehen, die Mythologie doch nur etwas Falſches

und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in ſolchen Vorſtellungen Beſtehendes, denen nichts Wirkliches außer ihnen entſpräche, denk vergötterte Naturobjecte ſind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die Zufälligkeit, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Proceſſes gelangt ſind, es allein ſchon mit ſich führt, daß zu demſelben nichts außer dem Bewußtſeyn erforderlich iſt, nichts außer den es ſelbſt ſetzenden und conſtituirenden Principien. Es ſind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Menſch im mythologiſchen Proceß verkehrt, es ſind im Innern des Bewußtſeyns ſelbſt aufſtehende Mächte, von denen es bewegt iſt. Der theogoniſche Proceß, durch den die Mythologie entſteht, iſt ein ſubjectiver, inſofern er im Bewußtſeyn vorgeht und ſich durch Erzeugung von Vorſtellungen erweiſt: aber die Urſachen, nur alſo auch die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen ſind die wirklich und an ſich theogoniſchen Mächte, eben dieſelben, durch welche das Bewußtſeyn urſprünglich das Gott ſetzende iſt. Der Inhalt des Proceſſes ſind nicht bloß vorgeſtellte Potenzen, ſondern die Potenzen ſelbſt — die das Bewußtſeyn, und da das Bewußtſeyn nur das Ende der Natur iſt, die die Natur erſchaffen, und daher auch wirkliche Mächte ſind. Nicht mit Naturobjecten hat der mythologiſche Proceß zu thun, ſondern mit den reinen erſchaffenden Potenzen, deren urſprünglichſtes Erzeugniß das Bewußtſeyn ſelbſt iſt. Hier alſo iſt es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz objectiv wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiöſen zuſammenfaßten, um ihnen die religiöſe Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzuſetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiöſen Erklärungen zu den beſeitigten geſchlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiöſen, welche übrigens den mythologiſchen Vorſtellungen eine bloß zufällige oder ſubjective Bedeutung zuſchrieben, die ſubjectiven nennen, über die ſich die objective Erklärung als die zuletzt allein ſiegreiche erhebt.

Der mythologiſche Proceß, der die an ſich theogoniſchen Potenzen zu Urſachen hat, iſt nicht bloß von religiöſer überhaupt, ſondern von objectiv-religiöſer Bedeutung; denn es ſind die an ſich Gottſetzenden Potenzen, welche im mythologiſchen Proceß wirken. Aber auch damit iſt noch nicht die letzte Beſtimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der auseinander gegangen ſey und ſich in Polytheismus zerſplittert habe. Es können alſo in dem Proceß zwar die theogoniſchen Potenzen ſelbſt ſeyn, aber als ſolche, die in ihm auseinander gehen und durch Auseinandergehen ihn bewirken. Auf dieſe Weiſe wäre die Mythologie denn doch nur das Entſtellte, Zerriſſene und Zerſtörte des Urbewußtſeyns. Unter dem Monotheismus, der ſich in Vielgötterei zerſetzt haben ſollte, wurde früher allerdings ein geſchichtlicher gedacht, der in einer gewiſſen Zeit des Menſchengeſchlechts vorhanden geweſen ſeyn ſoll. Einen ſolchen haben wir nun freilich aufgeben müſſen. Aber wir haben inzwiſchen einen weſentlichen, d. h. potentiellen Monotheismus des Urbewußtſeyns angenommen. Dieſer alſo wenigſtens könnte es ſeyn, der in dem theogoniſchen Proceß ſich zerſtörte, und man könnte nun ſagen: dieſelben Potenzen, die in ihrem Zuſammenwirken und in ihrer Einheit das Bewußtſeyn zum Gott-ſetzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen die Urſachen des Proceſſes, durch den Götter geſetzt werden, alſo Mythologie entſteht.

Zunächſt nun aber, wie ſollte in dem angenommenen Proceß die wahre Einheit ſich zerſtören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er ſey eine Zerſtörung der falſchen Einzigkeit als ſolcher, und dieſe Zerſtörung ſelbſt ſey wieder nur Mittel, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherſtellung der wahren Einheit, die Reconſtruction und im letzten Ziel die Verwirklichung deſſelben Monotheismus im Bewußtſeyn, der im Anfang ein bloß weſentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie iſt weſentlich ſucceſſiver Polytheismus, dieſer kann nur entſtehen durch eine wirkliche Aufeinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende

die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt alſo die wahre Einheit wieder geſetzt wird; aber eben dieſes ſucceſſive Hervortreten der die Einheit zuſammenſetzenden und wiederherſtellenden Momente ſey doch ein Auseinandergehen, oder ſetze wenigſtens ein Auseinandergegangenſeyn derſelben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieſes Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß ſelbſt geſchehe, denn in dieſem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, um die Einheit wieder zu ſetzen und zu erzeugen. Der Sinn des Proceſſes iſt daher nicht ein Auseinander-, ſondern vielmehr ein Zuſammengehen der die Einheit ſetzenden Momente, der Proceß ſelbſt beſteht nicht in der Trennung, ſondern in der Wiedervereinigung derſelben. Den Anlaß zu demſelben gibt allem Anſchein nach eine Potenz, die ſich des Bewußtſeyns, ohne daß dieſes eine Ahnung davon hat, ausſchließlich, alle mit Ausſchluß der andern, bemächtigt hat; aber eben dieſe die wahre Einheit unſeweit aufhebende Potenz verwandelt ſich, der Ausſchließlichkeit wieder entſetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr ſtillſchweigend, ſondern wirklich, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, eine neu ſetzende, ſo daß der hiemit geſetzte Monotheismus nun auch wirklicher, entſtandener, und demnach zugleich verſtandener, dem Bewußtſeyn ſelbſt gegenſtändlicher iſt. Das Falſche, wodurch die Spannung geſetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt alſo vor dem Proceß; in dem Proceß als ſolchem (und darauf kommt es an) iſt daher nichts Falſches, ſondern Wahrheit; er iſt der Proceß der ſich wiederherſtellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es iſt alſo freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn ſonſt bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Proceſſes; aber in dieſem ſelbſt erzeugt ſich, und es iſt daher in ihm — als eine ſich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Proceſſes iſt, die alſo der Proceß im Ganzen ſelbſt als vollendete enthält.

Wenn man ſchlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie ſie iſt, Wahrheit zu finden, und daher höchſtens ſich entſchloß, eine

entſtellte in ihr zu erkennen, ſo kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorſtellungen als ſolche, nicht in ihrer Folge, ſondern in ihrer Abſtraction, genommen wurden, d. h. weil man eben ſich nicht zum Begriffe des Proceſſes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie ſey falſch, aber darum iſt es nicht das Ganze in ſeinem letzten Verſtande, alſo im Proceß betrachtet. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als ſolche bloß das Accidentelle, das ſich im Ganzen (wenn man auf dieſes ſieht) wieder aufhebt, ſie iſt nicht die Intention des Proceſſes. Man könnte demgemäß allerdings ſagen, das Falſche der Mythologie ſey nur vorhanden durch Mißverſtand des Proceſſes, oder es finde ſich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten deſſelben; aber dieß iſt alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Weſen (im Proceß) anſieht; es erklärt deſſen falſche Anſicht von der Mythologie, aber nicht dieſe ſelbſt.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philoſophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Syſtems iſt wahr an ſeiner Stelle, in ſeiner Zeit, d. h. in der fortſchreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder iſt falſch, für ſich betrachtet oder aus der unaufhaltſamen Fortſchreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo geſagt werden muß: Gott iſt auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann ſeyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuſchließen wäre? Beſchränkten iſt ſchon dieß Pantheismus, und ſie verſtehen unter allem, das Gott iſt, alle Dinge; aber über den Dingen ſtehen die reinen Urſachen, von welchen jene erſt abgeleitet ſind, und eben darum, weil Gott alles iſt, ſo iſt er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falſch, je nachdem er betrachtet wird: wahr, wenn er den Sinn hat: Gott iſt das Princip der Natur, aber nicht um es zu ſeyn, ſondern um ſich als daſſelbe wieder aufzuheben, zu verneinen und als Geiſt zu ſetzen (hier haben wir ſchon drei Momente); er wäre falſch, wenn er den Sinn hätte: Gott iſt jenes

Princip insbesondere, stillstehender oder ausschließlicher Weise. Im Vorbeigehen kann man sich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunststück den schaalsten und übrigens unvermögendsten Köpfen wird, den tiefgedachtesten Satz in einen falschen zu verwandeln, indem sie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er sey nicht so zu nehmen, allein hervorheben, und verschweigen, was ihm folgt, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich, was gewiß viel häufiger geschieht, weil sie überhaupt unfähig sind, ein Ganzes irgend einer Art zu fassen.

„Diesem nach wäre also der Polytheismus keine falsche Religion, so es gäbe am Ende überhaupt keine solche?" Was das Erste betrifft, so ist nach unserer Ansicht die Mythologie nur nicht in so fern falsch: unter der Voraussetzung, die sie hat, ist sie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr ist unter einer Voraussetzung. Was die andere Folgerung betrifft, so ist bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als solches und demnach außer seiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, sey falsch. Nun hat man nach dem, was früher schon angedeutet worden, die verschiedenen Mythologien der Völker in der That nur als Momente anzusehen, als Momente des einen durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes: insofern ist jede polytheistische Religion, die sich in einem Volke fixirt hat und stehen geblieben ist, als solche, also als jetzt ausschließlich dastehendes Moment ist sie freilich eine falsche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in diesen vereinzelten Momenten; wir betrachten sie im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. So weit die Menschheit, und also auch soweit jeder Theil derselben noch in die mythologische Bewegung eingetaucht und solang er von diesem Strom, daß ich so sage, getragen wird, ist er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk sich aus der Bewegung herausetzt und die Fortleitung des Processes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falschen Religion zu seyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen ist Wahrheit. Nun sind die verschiedenen Mythologien selbst nur verschiedene Momente des mythologischen Processes. Insofern ist freilich

jede einzelne polytheiſtiſche Religion eine falſche (falſch wäre z. B. der relative Monotheismus) — aber der Polytheismus im Ganzen ſeiner ſucceſſiven Momente betrachtet, iſt der Weg zur Wahrheit und inſoweit ſelbſt Wahrheit. Man könnte hieraus ſchließen: auf dieſe Art müſſe die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion ſeyn. So iſt es auch auf gewiſſe Weiſe, nämlich ſoweit auf dem Wege des angenommenen Proceſſes, der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbſt zu ſeiner Vorausſetzung hat, die Wahrheit überhaupt erreichbar iſt; das göttliche Selbſt iſt alſo freilich nicht im mythologiſchen Bewußtſeyn, aber doch das Gleichbild deſſelben. Das Bild iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, und doch völlig wie der Gegenſtand ſelbſt: in dieſem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, inſofern iſt es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weiſe iſt im letzten mythologiſchen Bewußtſeyn das Bild des wahren Gottes hergeſtellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbſt, d. h. zu dem wahren Gott ſelbſt, gegeben wäre, zu welchem erſt durch das Chriſtenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologiſche Proceß gelangt, iſt nicht der falſche (denn es kann keinen falſchen Monotheismus geben), aber er iſt gegen den wahren, den eſoteriſchen doch nur der exoteriſche.

Die polytheiſtiſchen Religionen ſind einzeln genommen die falſchen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgeſondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Reſiduum zurückgeblieben iſt, keine Wahrheit, nämlich nicht die Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment deſſelben hat. Nicht diejenigen heidniſchen Völker nur, welche ihr Daſeyn bis in unſere Zeit fort erſtreckt haben, z. B. die Hindus, befinden ſich zu den Gegenſtänden ihrer ſuperſtitiöſen Verehrung in einem ganz ſtupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern ſeiner einmal vorhandenen und ſtehend gewordenen Religion kein anderes. Die falſche Religion als ſolche iſt immer nur ein todtes und dadurch ſinnlos gewordenes Ueberbleibſel eines Proceſſes, der in ſeiner Ganzheit Wahrheit iſt. Jede Praxis, die auf einem

jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Proceß beruht, ist eine Superstition. Man hat schon immer nach der Etymologie, d. h. nach der ursprünglichen Bedeutung dieses lateinischen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort sey zuerst nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeschiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptsache (der Aberglaube selbst) nicht ausgedrückt. Immer noch besser wäre zu sagen, jede falsche Religion sey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verstandenen. Aber gewisse Götter, wahrscheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt[1]; es ist aber wohl anzunehmen, daß dieselben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derselben Bedeutung (verstehender Götter) genannt worden.

Man könnte also dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl sagen, die polytheistischen Religionen seyen wie ein sinnlos gewordenes Ganzes, und sie verhalten sich wie die Trümmer eines umgestürzten Systems, aber die Entstehung läßt sich durch eine solche Analogie nicht erklären. Die Einheit ist nicht in einem früher verstanden gewesenen Ursystem, sie ist in dem nicht mehr verstandenen Proceß zu suchen, der nicht bloß subjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menschheit), der Wahrheit an sich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal gedacht worden, ergibt sich

[1] Nach Ovid und Plutarch de Varen. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae ed. Reiske p. 1191: *Διὰ τί τὸν Ἑρμῆν, οὐχ ἧττον προπάτορα καὶ ἀρχηγέτην ὄντα τῶν Ἑλλήνων ἢ τὸν Ἡρακλέα, τοὺς μὲν ἄλλους ἀγαθοὺς ἀποκαλοῦσι, καὶ προπάτορας, καὶ ἀρχηγέτας, τοὺς δὲ ἀρχαιοτάτους ὄντας φυλακικοὺς εἶναι προσεῖπον, καὶ φοβερούς, ὡς τοὺς ἀλάστορας (ὑπάρχει δ' οὗτος ἐκεῖνος), τοὺς δὲ καὶ τιμῶντες τοὺς ἀγαθοποιοὺς, ὁ μὲν Ἕλλην τὸν Ἑρμῆν ἀλάστορα καλεῖ, καὶ παιδάριον τὸν Ἀπόλλω τοῦτον φιλόσοφοι, φοβερὰ δοκοῦντα προσαγορεύειν, ὡς οἱ ἀπὸ λίμνης χρῶνται κολάσεσι καὶ τοὺς ἀπὸ λίμνης ἀνθρώπους, κἂν οἱ λίμνης προσαγορεύωσι τοὺς ἀπὸ καπήλου διώκοντας, ἐπιδεκτικὸν μὲν καὶ τοῦτον καὶ τὸν δημοσίᾳ ἀναχωνεύοντα, οὐκ ἀεὶ πάντως ἐπὶ κακῷ τοῦ ἐργαζομένου, ἀλλὰ πολλάκις καὶ πολλοῖς τοῦ ἐργαζομένου.* Bei Gruter Inscript. p. 22 n. 1 p. 1065 n. 2 *Iovi praestiti*

aus der aufgestellten Erklärungsweise als nothwendige Folge, daß nämlich in der Mythologie gerade als solcher, d. h. insofern sie Proceß, successiver Polytheismus ist, Wahrheit ist.

Es kann nicht unerwünscht seyn, wenn ich dieses letzte Resultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueberblick der verschiedenen Ansichten gewährt, wie sie sich darstellen, wenn man die objective Wahrheit zum Hauptgesichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es ist natürlich, wenn bei dieser Klassification die Ansichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als sie in der früheren Entwicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologischen Vorstellungen gemeint waren, wo also nur von ihrer möglichen subjectiven Wahrheit die Rede seyn konnte

A.

Es ist überall keine Wahrheit in der Mythologie; sie ist:

1) entweder bloß poetisch gemeint, und die Wahrheit, die sich in ihr findet, ist eine bloß zufällige;
2) oder sie besteht aus sinnlosen Verstellungen, welche die Unwissenheit erzeugt, Dichtkunst später ausgebildet und zu einem poetischen Ganzen verknüpft hat
(J. H. Voß).

B.

Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher. Das Mythologische ist:

1) entweder Einkleidung, Verhüllung
   a) einer historischen Wahrheit
   (Euemeros),
   b) einer physikalischen
   (Heyne);
2) oder Mißverstand, Entstellung
   a) einer rein wissenschaftlichen (wesentlich irreligiösen)
   (G. Hermann),
   b) einer religiösen Wahrheit
   (W. Jones),
   (Fr. Creuzer).

C.

Es ist Wahrheit in der Mythologie als solcher.

Sie bemerken von ſelbſt den Fortgang von A durch B zu C; die dritte Anſicht iſt aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erſte den eigentlichen Sinn feſthält, aber mit Abweiſung jedes doctrinellen, die andere einen doctrinellen Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entſtellte vorhanden iſt, während die dritte in der eigentlich verſtandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit ſieht. Dieſe Anſicht iſt nun aber, wie Sie erſehen, nur erſt durch die Erklärung möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt ſind, in der Mythologie eine nothwendige Entſtehung anzunehmen, ſind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d. h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie iſt zunächſt und ſpeciell eine religiöſe, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt der theogoniſche, und unſtreitig ſubjectiv, d. h. für die von demſelben ergriffene Menſchheit hat ſie nur dieſe, nämlich religiöſe, Bedeutung. Aber hat ſie nur hat darum der Proceß, durch den ſie entſteht, auch abſolut betrachtet, nur dieſe beſondere, keine allgemeine Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtſeyn im mythologiſchen Proceß bewegt, deren Succeſſion eben der Proceß iſt, und als dieſelben beſtimmt werden, durch die das Bewußtſeyn urſprünglich und weſentlich das ſeyn ſetzende iſt. Dieſe das Bewußtſeyn erſchaffenden, gleichſam einſetzenden Mächte können dieſe andere ſeyn, als durch welche auch die Natur geſetzt und erſchaffen iſt? Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ja nicht weniger als dieſe ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, ſondern das Ende derſelben; zu ihm als Ziel müſſen alſo die Potenzen zuſammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Trennung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtſeyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufſtehenden und als theogoniſch ſich erweiſenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugten ſelbſt ſeyn, und eben indem ſie ſich wieder erheben, werden ſie aus ſubjectiven, dem Bewußtſeyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder

objective, die gegen das Bewußtſeyn aufs Neue die Eigenſchaft äußerer, kosmiſcher Mächte annehmen, die ſie in ihrer Einheit, indem ſie alſo das Bewußtſeyn ſetzten, verloren hatten. Der mythologiſche Proceß kann, wie geſagt, nur die Wiederherſtellung der aufgehobenen Einheit ſeyn; aber ſie kann auf keine andere Weiſe wiederhergeſtellt werden, als auf welche ſie urſprünglich geſetzt war, d. h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältniſſe zueinander, die ſie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entſtünde, welchem das Innere des Menſchen durch dieſen Proceß vielmehr entzogen iſt, ſondern daß der mythologiſche Proceß nach demſelben Geſetz durch dieſelben Stufen hindurchgeht, durch welche urſprünglich die Natur hindurchgegangen iſt.

Es iſt an ſich nicht zu denken, daß die Principien eines Proceſſes, der ſich als ein theogoniſcher erweiſt, andere als die Principien alles Seyns und alles Werdens ſeyn können. Der mythologiſche Proceß hat alſo nicht bloß religiöſe, er hat allgemeine Bedeutung, denn es iſt der allgemeine Proceß, der ſich in ihm wiederholt; demgemäß iſt auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausſchließende, univerſelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die hiſtoriſche Wahrheit abſprechen, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt ſelbſt eine wahre Geſchichte, ein wirklicher Vorgang. Ebenſowenig iſt von ihr phyſikaliſche Wahrheit auszuſchließen, denn die Natur iſt ein ebenſo nothwendiger Durchgangspunkt des mythologiſchen als des allgemeinen Proceſſes. Der Inhalt der Mythologie iſt kein abſtract-religiöſer, wie der der gemeinen theiſtiſchen Lehrbegriffe. Zwiſchen dem Bewußtſeyn in ſeiner bloßen Weſentlichkeit und dem Bewußtſeyn in ſeiner Verwirklichung, zwiſchen der in ihm bloß weſentlich geſetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Proceſſes iſt, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogoniſchen Bewegung haben alſo nicht ausſchließlich Sinn für dieſe, ſie ſind von allgemeiner Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn ſie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der ſich

in ihr nur auf besondere Weise wiederholt, ist der allgemeine, der absolute Proceß, die wahre Wissenschaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den absoluten Proceß darstellt. Diesen aber darzustellen ist Sache der Philosophie; die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie.

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geschehen. Die Idee des Processes soll nicht an irgent einer erdachten, sondern eben an der wirklichen Mythologie dargestellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen Umriß, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die sie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von diesen Formen, als auf dem Weg historischer Ermittlung, welche also von der Philosophie der Mythologie nicht gering geachtet, sondern vorausgesetzt wird? Die Ermittlung der mythologischen Thatsachen ist zunächst Sache des Alterthumsforschers. Dem Philosophen aber muß die Prüfung freistehen, ob die Thatsachen richtig und vollständig ermittelt sind.

Uebrigens ist in dem Satz „die wahre Wissenschaft der Mythologie ist Philosophie der Mythologie" nur ausgesprochen, daß die andern Betrachtungsweisen die Wahrheit in der Mythologie nicht erkennen; dieß sagen sie aber selbst, indem sie ihr Wahrheit absprechen, entweder überhaupt oder doch als solcher.

Gleich zuerst als der Begriff „Philosophie der Mythologie" ausgesprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematischen erkennen, d. h. der selbst erst der Begründung bedürfe. Denn jedem steht es zwar frei, das Wort Philosophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenstand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philosophie der Seekunst nichts Auffallendes, wie wir selbst in Teutschland in frühern Jahren von einem fürstlich thurn und taxischen Beamten eine Philosophie des Postwesens erhielten, die letzteres nach den Kantischen Kategorien abhandelte. Ein zu seiner Zeit sehr verdienstliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philosophie der Chemie, ohne sich durch irgend eine philosophische Eigenschaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logischen

Zuſammenhang ſchon für eine ſolche nehmen will. Wir Deutſchen aber, denen durch die Begriffe Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt, ein Maßſtab für den Sinn dieſer Zuſammenſetzung gegeben iſt, werden uns wohl hüten, ſie da anzuwenden, wo ſie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Unterſuchung ſey, oder daß man über den benannten Gegenſtand nur überhaupt philoſophiſche Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode ſind Forderungen, die an jede Unterſuchung gemacht werden, und über welchen Gegenſtand in der Welt könnte nicht, wer ſonſt dazu fähig iſt, philoſophiſche Gedanken haben!

Die objective, von menſchlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entſtehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber dieſe Anſicht, von der es abhängt, ob Philoſophie der Mythologie ein wiſſenſchaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten iſt, war nicht vorauszuſetzen. Mit der Begründung derſelben befanden wir uns ſelbſt noch außerhalb des Gebiets der angekündigten Wiſſenſchaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Vorunterſuchung, die freilich — ſo möchte man hintennach denken — ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als allgemeinem Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der Urſachen geſchloſſen hätte; aber dieſer Schluß hätte nicht zugleich auf die beſtimmte Natur dieſer Urſachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt iſt; außerdem ſtanden ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgeſetzte Allgemeinheit nur noch eine illuſoriſche ſeyn würde, indem die Verwandtſchaft des Inhalts in den verſchiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und dieſe Erklärungsweiſe war nicht von dem Nächſten Beſten, ſondern von Männern aufgeſtellt, die die Meinung für ſich haben, ſich mit dieſem Gegenſtand Berufs halber und aufs Gründlichſte beſchäftigt zu haben, und deren Scharfſinn in andern Unterſuchungen anerkannt iſt. Es galt insbeſondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmiſchung der Philoſophie zum voraus

empfinden, die, wenn man ihre Anſichten und Erklärungen als unphiloſophiſche bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unſere Anſichten ſollen nicht philoſophiſch ſeyn, wir machen darauf keinen Anſpruch; wie die Belgier den Agenten Joſephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Dieſe alſo mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderm Wege überführt werden. Und ein ganz unphiloſophiſches war ja auch dieſes Geſchäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Ariſtoteles ſagen, der Philoſoph vorzugsweiſe das Verwunderungswerthe liebt, ſo iſt er ja in ſeinem Beruf, wenn er dieſem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falſchen Erklärungen entſtellt und zugedeckt iſt, von dieſen Verhüllungen wieder zu befreien und in ſeiner reinen Geſtalt hervorzuſtellen ſucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geſchäft ein philoſophiſches, indem die Methode angewendet wurde, die durch ſucceſſive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falſchen, das Wahre zu erreichen ſucht. Zur Philoſophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erſt da, wo keine andere Vorausſetzung möglich blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältniſſes der menſchlichen Natur, das ſich im Fortgang für dieſe in ein Geſetz verwandelt. Und ſo haben wir unſern Begriff nicht von oben herab gleichſam dictatoriſch aufgeſtellt, ſondern, was allein allgemein überzeugend iſt, von unten herauf begründet. Die andern Anſichten haben dabei ſelbſt als Hinleitung zu der wahren dienen müſſen, da doch keine unter ihnen ſeyn kann, die nicht eine Seite des Gegenſtandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und unterworfen ſeyn muß.

War der Standpunkt dieſes erſten Theils unſerer Unterſuchung vorzugsweiſe der hiſtoriſch kritiſche oder dialektiſche, ſo wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welchen Werth es für alle Wiſſenſchaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erſchöpfung aller Möglichkeiten unterſucht worden iſt.

Der Begriff „Philoſophie der Mythologie" ſubſumirt ſich unter den

allgemeinen einer Theorie der Mythologie. Eine und dieſelbe Sache kann Gegenſtand einer bloß äußeren Erkenntniß ſeyn, wo es ſich bloß um das Daſeyn derſelben handelt, nicht aber um das Weſen; erhebt ſie ſich zu dieſem, ſo wird ſie Theorie. Daraus iſt leicht zu ſehen, daß eine Theorie nur von dem möglich iſt, worin ein wahres Weſen iſt; der Begriff des Weſens aber iſt: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu ſeyn. Ein mechaniſches Triebwerk iſt kein aus ſich ſelbſt wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechaniſche Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Weſens iſt.

Ein ſolches Weſen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur ſehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philoſophie der Mythologie bringt aber von ſelbſt mit ſich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes ſey. Die Theorie jedes natürlichen oder geſchichtlichen Gegenſtandes iſt ſelbſt nichts anders als eine philoſophiſche Betrachtung deſſelben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche Natur in ihm zu entdecken.

Nichts ſcheint auf den erſten Blick diſparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich geweſenen Wort ‚Fabellehre' ausgedrückt iſt, nichts eben darum entgegengeſetzter als Philoſophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegenſatz ſelbſt liegt die beſtimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieſer ſcheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem ſinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein verſucht worden iſt, vermöge einer willkürlichen Unterſcheidung, ſo nämlich, daß irgend etwas, das man ſich als vernünftig oder ſinnvoll zu behaupten getraute, als das Weſentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung

[1] Das griechiſche Wort Mythos ſchließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden iſt, nicht nothwendig in ſich.

oder Entſtellung gerechnet wurde. Die Abſicht muß vielmehr ſeyn, daß auch die Form als eine nothwendige und inſofern vernünftige erſcheine.

Wer in der Mythologie ſo ſehr nur das unſern gewöhnlichen Begriffen Widerſtrebende ſieht, daß ſie ihm gleichſam als unwürdig jeder Betrachtung, insbeſondere aber der philoſophiſchen erſcheint, der überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenloſen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgeſtumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geiſtige und ſittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenſo, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und ſeltſam als die Mythologie erſcheinen müßte. Wer in einer hohen geiſtigen oder moraliſchen Sphäre zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er ſeinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieſer in Gebirgen und Felſen unnütze für phantaſtiſche Formen verſchwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moraliſches Weſen in einer ſolchen Production ſich gefallen? Wozu dieſe Geſtalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monſtrös anlaſſen, an deren Daſeyn, von dem ſich großentheils kein Zweck einſehen läßt, wir nicht glauben würden, wenn wir ſie nicht vor Augen ſähen? Wozu das viele Unnöthige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt dieſe ganze Körperwelt? Warum iſt nicht, was uns vollkommen begreiflich ſchiene, eine bloße, reine Geiſterwelt? Dennoch können wir nicht unterlaſſen, in der uns unverſtändlich gewordenen Natur den urſprünglichen Verſtand, den Sinn ihres erſten Entſtehens zu ſuchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine unnöthige, an ſich abgeſchmackte Fabellehre ſehen, nicht ſchlechter von ihr denken, als manche der Naturphiloſophie abholdige Philoſophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die ſinnloſe, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müſſen natürlich von der Mythologie ſo urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern ſeyn, wenn es der Philoſophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders ergienge, als der Naturphiloſophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philoſophie allgemein anerkannt iſt.

Es gibt Gegenſtände, welche die Philoſophie außer allem Verhältniß

zu ſich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine weſentliche Wirklichkeit in ſich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menſchen etwas iſt. Der mythologiſche Proceß aber iſt etwas, das ſich in der Menſchheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß Gemachten. Aber die Mythologie iſt ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß ſie poetiſch behandelt und ſogar erweitert werden konnte, aber ſie verhält ſich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewiſſer Schranken ſtets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage iſt etwas, auf das menſchliche Erfindung und Willkür ſich nicht erſtreckt hat, was nicht von Menſchen gemacht iſt.

Womit die Philoſophie nichts zu thun hat, iſt ferner alles Corrupte, Entſtellte; für ſie hat nur das Urſprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menſchlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verſchiedenen Götterlehren ſich finden, die Mythologie ſelbſt iſt nicht durch Verderb entſtanden, ſondern das urſprüngliche Erzeugniß des ſich ſelbſt wiederherzuſtellen ſtrebenden Bewußtſeyns.

Ein Drittes, worin ſich die Philoſophie nicht finden und erkennen kann, iſt das Grenzenloſe, Ungeendete. Aber die Mythologie iſt eine wahre Totalität, ein Abgeſchloſſenes, in gewiſſen Schranken Gehaltenes, für ſich eine Welt; der mythologiſche Proceß eine Erſcheinung von ſo vollſtändigem Verlauf, wie etwa im Phyſiſchen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein nothwendiges Beſtreben ſich aufhebende und zur Geſundheit wiederherſtellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem beſtimmten Anfang durch beſtimmte Mittelpunkte in ein beſtimmtes Ende gehend ſich ſelbſt abſchließt und vollendet.

Endlich widerſtrebt der Philoſophie das Todte, Stillſtehende. Aber die Mythologie iſt ein weſentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Geſetz ſich ſelbſt Bewegendes, und es iſt das höchſte menſchliche Bewußtſeyn, das in ihr lebt, und durch den Widerſpruch ſelbſt, in den es ſich verwickelt, indem es ihn überwindet, ſich als reell, als mehr, als nothwendig erweiſt.

Sie sehen, der Ausdruck Philosophie der Mythologie ist ganz eigentlich und ebenso verstanden wie die ähnlichen: Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwiefern manche unter Mythologie selbst schon die Wissenschaft der Mythen verstehen. Er hätte sich vermeiden lassen, wenn ich hätte sagen wollen: Philosophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens ist es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebensowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologischen Vorstellungen selbst gebraucht wird.

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus seinem Zusammenhang gelöstes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philosophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philosophie der Mythologie die in ihr untergegangene verstehen, die man sich vorgesetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchstücken wiederherzustellen. Jener Mißverstand ist jetzt nicht mehr möglich.

War es nur darum zu thun, für die Philosophie einen gewissen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anspruch zu nehmen, so hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß ist längst zugestanden; ist es nicht eine wissenschaftliche und tiefe, so ist es doch eine zufällige und oberflächliche Philosophie, die sich bei Gelegenheit der Mythologie wenigstens über die ihr vorausgehenden Zustände des Menschengeschlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen innerlich-geschichtlichen Gestaltung erhalten, seit sie selbst durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als Geschichte wenigstens des Selbstbewußtseyns erklärt[1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fort gewirkt hat; reeller wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philosophie aufgenommen wurde.

Die nächste Verwandtschaft hat die Mythologie unstreitig mit der Natur, mit der sie außer ihrer Allgemeinheit auch dieses gemein hat, eine in sich abgeschlossene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit

[1] System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

zu ſeyn. Demnächſt iſt eine gewiſſe Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorſtellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geiſtige gehobene Natur anzuſehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unſtreitig wären frühere Erklärungen in dieſem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu ſehr an wirklich naturphiloſophiſchen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philoſophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weiſe das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologiſche Forſchung einen andern Sinn annehmen.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten ſich diejenigen wohl unterſcheiden laſſen, welche ihren erſten Impuls bereits von der Philoſophie erhalten haben, die man, weil ſie zuerſt das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphiloſophie nannte. Dieſer Zuſammenhang gereichte indeß den erſten Verſuchen auf doppelte Weiſe zum Nachtheil; einmal, indem ſie, von einer ſelbſt noch im Werden begriffenen Philoſophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch dieſe angeregten Gährung als von wiſſenſchaftlichen Begriffen geleitet, ſelbſt zum Theil ins Ungemeſſene und zu wilden, unmethodiſchen Combinationen fortgeriſſen wurden, ſodann, indem ſie an dem fanatiſchen Haß, den jene Philoſophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wiſſenſchaft und Philoſophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewiſſen Uebergangsperiode unſerer Literatur zu rechnen ſeyn wird, des bekannten Johann Arnold Kanne, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchſten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine ſeltſame Laune des Geſchicks das Loos auferlegt war, unter der Laſt einer ausgedehnten, aber großentheils ſpitzfindigen und in der Fülle großer Thatſachen doch nur Geringfügiges auslesenden philologiſchen Gelehrſamkeit zu erliegen. Am wenigſten freilich begriff man, wie er dem Chriſtenthum mit ſolcher Gelehrſamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es

nicht mit einfachen großen Zügen als über alles siegreiche Wahrheit darzustellen ist, in unserer Zeit solche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer späteren Anwandelung selbst, wie es schien, von dem Gefühl der Eitelkeit solcher Bemühungen betroffen, suchte er nunmehr diesen ganzen Plunder von Gelehrsamkeit von sich zu werfen; aber umsonst, denn noch in seinen letzten Schriften kehrte er zu denselben weitgesuchten, und wenn sie in demselben Verhältnisse wahr wären als sie großentheils nur bizarr sind, doch am Ende nichts beweisenden Analogien und gelehrten Zusammenstellungen zurück. Unter seinen Schriften, die man aus dem gegebenen Gesichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe versucht ist, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meist aus Kupferhellern und Pfennigen besteht, möchte das Pantheon der ältesten Naturphilosophie' sein bedeutendstes auf Mythologie sich beziehendes Werk seyn; ein noch rein philologisches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles ist die früher angefangene, aber nicht vollendete Mythologie der Griechen'.

Es wäre zu wünschen, daß irgend einer von denen, die ihm näher standen, versuchte, seine Grundansicht der Mythologie auf eine verständliche Weise herauszubringen. Nun war dieß bei der bekannten Beschaffenheit seiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Ansichten, auch nicht bei der, welche ich die mystische nannte, sein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zusammenhange seiner früheren Denkweise, in welcher seine mythologischen Werke noch geschrieben sind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß geschichtlichen, zu Grunde legte. Dieß soll ihm nun jedenfalls unvergessen seyn, wenn auch niemand nach seiner Darstellung Nutzen daraus ziehen oder sich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach

[1] Stuttgart und Tübingen 1817.
[2] Erster Theil. Leipzig 1803.

vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erſcheinungen ein Geiſt wie Fr. Creuzer ſeine Bemühungen auf ſie richtete, der durch eine klaſſiſch ſchöne Darſtellung, durch eine reelle und großartige Gelehrſamkeit, die von einer tiefen, centralen Anſchauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Anſicht und Behandlung der Mythologie in den weiteſten Kreiſen verbreitete und befeſtigte.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Anſicht, die in gewiſſen Gelehrtenkreiſen ſich noch immer erhalten hatte, dagegen aufſtand; durfte ſie mit allem Lärm und Getöſe, wie es insbeſondere Voß zu erregen verſtand, nicht hoffen noch in unſerer Zeit Anhänger zu werben, ſo konnte ſie wenigſtens darauf rechnen, mittelſt gewiſſer hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig alle Verſuche, die Mythologie aus höheren Geſichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Unterſuchungen in Verbindung zu ſetzen, zu verdächtigen[1].

Vielmehr hatte aber ſolches Treiben die Folge, daß nun auch dieſer Theil wiſſenſchaftlicher Forſchung, der ſich bis dahin in ziemlicher Abgeſchiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeſchloſſenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wiſſenſchaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es ſich bei dieſer Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Urſprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchſten und allgemeinſten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von ſelbſt auch auf den erſten ſich verbreiten mußte. Darf jede Wiſſenſchaft ſich Glück wünſchen, wenn ſie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, ſo kann ſich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenſtände zu gehören, gegen deren Erforſchung es gleichſam keinem erlaubt iſt

[1] Eine kleine Schrift von W. Menzel iſt hiſtoriſch inſofern bemerkenswerth, als Voß in ihr ſeinen Meiſter gefunden hat, und durch ſie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

gleichgültig zu bleiben, der sie ergriffen und über die Resultate entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist.

Hat sich nun aber gerade durch die bisherigen Erörterungen auf das Bestimmteste herausgestellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abschluß dieser Untersuchung mit Hülfe empirischen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen sein wird, und daß ein von subjectiver Denkweise unabhängiges Resultat nur zu erwarten ist, wenn es gelingt, die Mythologie auf Voraussetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus solchen als nothwendige Folge herzuleiten: so erscheint damit die Idee einer Philosophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Bestrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber ist ein Fortschritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philosophie der Mythologie kann nicht entstehen, ohne auf andere Wissenschaften erweiternd einzuwirken. Als solche stellen sich zunächst die Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch schon das vorläufig gewonnene Resultat auf diese Wissenschaften ausübt, muß also in der nächsten Vorlesung die Rede sein.

# Zehnte Vorlesung.

Wenn eine neue Wissenschaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, so wird sie in diesen selbst Punkte vorfinden, an die sie sich anschließt, an denen sie gleichsam erwartet ist. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wissenschaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander seyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wissenschaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen selbst sehr ausgebildet seyn, ehe sie bei allmählich strengeren Forderungen die Entdekung macht, daß ihre Prämissen in einer andern bis jezt noch nicht vorhandenen Wissenschaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müssen, an die bis jezt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wissenschaft entstehen, ohne das Gebiet des menschlichen Wissens überhaupt zu erweitern, in den schon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es sich, daß jeder Wissenschaft, nachdem sie als eine mögliche begründet ist, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wissenschaften, also ihr Verhältniß zu diesen überhaupt bestimmt werde. So wird es sich denn auch geziemen, wenn wir für die Philosophie der Mythologie die Seite anzeigen, von welcher sie mit andern schon längere Zeit gesuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wissenschaften zusammenhängt, und selbst fähig ist erweiternd auf diese einzuwirken.

Zunächst nun ist durch die Begründung, welche die Philosophie der Mythologie erhalten, für das menschliche Wissen wenigstens eine große

Thatſache gewonnen, die Exiſtenz eines theogoniſchen Proceſſes im Bewußtſeyn der urſprünglichen Menſchheit. Dieſe Thatſache ſchließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menſchliche Denken und Wiſſen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächſt ſehen muß jeder fühlen, daß insbeſondere kein ſicherer Anfang der Geſchichte iſt, ſolang die Dunkelheit, welche die erſten Ereigniſſe bedeckt, nicht zerſtreut, nicht die Punkte gefunden ſind, an welche das große räthſelhafte Gewebe, das wir Geſchichte nennen, zuerſt angelegt werden. Das erſte Verhältniß hat die Philoſophie der Mythologie alſo zur Geſchichte; und ſchon das iſt für nichts Geringes zu achten, daß wir durch ſie in den Stand geſetzt werden, einen bis jetzt für die Wiſſenſchaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchſtens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer Folge reeller Ereigniſſe, mit einer lebensvollen Bewegung, einer wahren Geſchichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein ſo genannte reich an abwechſelnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umſtürzen iſt. Die Thatſache kann insbeſondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philoſophie der Geſchichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geſchichtsforſchung, die irgendwie in dem Fall ſind ſich mit den erſten Anfängen der menſchlichen Dinge zu beſchäftigen.

Die erſte Anregung zu einer Philoſophie der Geſchichte und der Name ſelbſt kam wie vieles andere von den Franzoſen, der Begriff aber wurde ſchon durch Herders berühmtes Werk über die erſte Bedeutung hinausgeführt; die Naturphiloſophie ſtellte gleich anfangs ſich die Philoſophie der Geſchichte als anderen Haupttheil der Philoſophie, wie ſie damals ſich ausdrückte, der angewandten Philoſophie gegenüber[1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächſtfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philoſophie der Geſchichte hat fortwährend große Gunſt genoſſen: ſelbſt an Ausführungen hat es

[1] Vergl. die Aeußerungen in der zweiten Vorrede zu den Ideen über Philoſophie der Natur.

nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung — Philosophie der Geschichte — die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältniß zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Beendetes sey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein befriedigender Schluß? Denn z. B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht werden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen — aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt —, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden, auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sey.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr

als bloß zufälliger, als eine zeitlich wesentlich verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte sie nur, wenn sie eine innerlich andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas anderes als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die vorgeschichtliche, sondern bloß die vorhistorische. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandensein schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Werth zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z. B. dem Herodotos, historisches Ansehn zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sey das erste Blatt der wahren Historie. Eine wesentlich, eine innerlich different Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern Inhalt hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seyen, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche fange demnach mit den bedeutenden Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was

unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwischen der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterschied ist, so ist es auch unmöglich, eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück, es ist überall nur einerlei nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbegrenzten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte — ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst aus Noth kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gröblichste Weise verfiel — mit allem dergleichen ist nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenstand gerichteten Untersuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Gestalt, oder vielmehr überhaupt erst eine Gestalt gewonnen. Es ist nicht mehr eine grenzenlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert, es sind wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten, in die sich für uns die Geschichte absetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geschichtliche Zeit bestimmt worden als die Zeit der

vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist — auch bloß äußerlich betrachtet — der Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Ueberganges zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der wahre Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der Mythologie überhaupt, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr Werden, d. h. ihr eigenes geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Proceß, durch den sie entsteht — dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Verlangen der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die geschichtliche und die vorgeschichtliche Zeit nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit, sie sind zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtseyn der Menschheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entzieht, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Proceß als solchem gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von

Thaten und Handlungen ſich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter ſie zu hiſtoriſchen macht.

Die geſchichtliche Zeit ſetzt ſich alſo nicht in die vorgeſchichtliche fort, ſondern iſt durch dieſe als eine völlig andere vielmehr abgeſchnitten und begrenzt. Wir nennen ſie eine völlig andere, nicht daß ſie im weiteſten Sinn nicht auch eine geſchichtliche wäre, denn auch in ihr geſchieht Großes, und ſie iſt voll von Ereigniſſen, nur einer ganz andern Art, und die unter einem ganz andern Geſetz ſtehen. In dieſem Sinn haben wir ſie die relativ vorgeſchichtliche genannt.

Dieſe Zeit aber, von welcher die geſchichtliche abgeſchloſſen und begrenzt iſt, iſt ſelbſt auch wieder eine beſtimmte, und alſo auch ihrerſeits durch eine andere begrenzt. Dieſe andere oder vielmehr dritte Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geſchichtliche, alſo nur die abſolut-vorgeſchichtliche ſeyn, die Zeit der vollkommenen geſchichtlichen Unbeweglichkeit. Sie iſt die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menſchheit, die, weil ſie gegen die folgende ſich nur als Moment, als reiner Ausgangspunkt verhält, inwiefern nämlich in ihr ſelbſt keine wahre Succeſſion von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern iſt, ſelbſt nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es iſt in ihr, ſagte ich, keine wahre Succeſſion von Zeiten: damit iſt nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann ſich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menſchen legten ſich ſchlafen und ſtanden wieder auf, freieten und ließen ſich freien, wurden geboren und ſtarben. Aber darin iſt kein Fortgang und alſo keine Geſchichte, wie das Individuum, in deſſen Leben geſtern wie heute, heute wie geſtern iſt, deſſen Daſeyn ein immer ſich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung iſt, keine Geſchichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verſchwinden und das Ganze in dem Zuſtand zurücklaſſen, in dem es zuvor war. Aus dieſem Grunde alſo, weil in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit das Ganze am Ende iſt wie es im Anfang war, weil alſo

in dieſer Zeit ſelbſt keine Folge von Zeiten mehr iſt, weil ſie, auch in dieſem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die ſchlechthin identiſche, alſo im Grunde zeitloſe Zeit iſt (vielleicht iſt dieſe Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der älteſten Geſchlechter feſtgehalten); aus dieſem Grunde, ſage ich, bedarf ſie ſelbſt nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer iſt gleichgültig, kürzer oder länger iſt daſſelbe; mit ihr iſt daher nicht bloß eine Zeit, ſondern die Zeit überhaupt begrenzt, ſie ſelbſt das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber ſie hinaus iſt kein Schritt mehr als in das Uebergeſchichtliche, ſie iſt eine Zeit, aber die ſchon nicht mehr in ſich ſelbſt, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit iſt; in ſich ſelbſt iſt ſie keine, weil in ihr kein wahres Vor und Nach, weil ſie eine Art Ewigkeit iſt, wie auch der hebräiſche Ausdruck (olam), der für ſie in der Geneſis gebraucht iſt, andeutet.

Es iſt alſo nicht mehr eine wilde, unorganiſche, grenzenloſe Zeit, in die uns die Geſchichte verläuft; es iſt ein Organismus, es iſt ein Syſtem von Zeiten, in das ſich uns die Geſchichte unſeres Geſchlechtes einſchließt; jedes Glied dieſes Ganzen iſt eine eigene ſelbſtändige Zeit, die durch eine nicht bloß verübergegangene, ſondern durch eine von ihr abgeſetzte und weſentlich verſchiedne begrenzt iſt, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil ſie eine relative Ewigkeit iſt. Dieſe Glieder ſind:

abſolut-vorgeſchichtliche,
relativ-vorgeſchichtliche,
geſchichtliche Zeit.

Man kann Geſchichte und Hiſtorie unterſcheiden, jene iſt die Folge der Ereigniſſe und Begebenheiten ſelbſt, dieſe die Kunde derſelben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geſchichte weiter iſt, als der Begriff der Hiſtorie. Inſofern ließe ſich ſtatt abſolut-vorgeſchichtliche einfach ſagen vorgeſchichtliche, ſtatt relativ-vorgeſchichtliche vorhiſtoriſche Zeit, und die Folge wäre alsdann dieſe:

a) vorgeſchichtliche,
b) vorhiſtoriſche,
c) hiſtoriſche Zeit.

Nur müßte man ſich hüten zu denken, es ſey zwiſchen den beiden letzten nur der zufällige Unterſchied, der in dem Worte liegt, daß man von dieſer Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geſchichtlichen Zeit iſt aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falſchem, Einſicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterſcheiden. Beiſpiele dafür ließen ſich in der von uns beendeten Unterſuchung ſelbſt genug aufzeigen. Hermann z. B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menſchen ſelbſt erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe ſo ſeyn können. Derſelbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr ſelbſt an, daß ein ſolcher Theismus einige Jahrtauſende ſpäter allerdings erfunden worden, es fehlte alſo nach ſeiner Meinung nur an der Zeit für eine ſolche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderſelbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeſchichte in Folge geologiſcher Forſchungen (die er indeß wahrſcheinlicher aus Pfarrer Ballenſtädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen ſey, ebenſo durch die Alterthumsforſchung die Menſchengeſchichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbeſtimmt früher Aeonen bereichert zu ſehen[1]. Wer aber über eine ſo ſchöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann ſich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt ſonſt zuzuſchreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte alſo keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitsſyſtem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menſchengeſchlechts, das von einer jener Kataſtrophen, die ſich nach Hermanns Meinung in der Erdgeſchichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorſteht[2], ereilt, großentheils mit ſammt

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 67.
[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X vom Erdball: „in quo renovante

ſeinem Wiſſen begraben worden wäre, nur Trümmer und ſinnloſe Bruchſtücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie beſtünde. Iſt es wahrer Wiſſenſchaft eigen und geziemend, alles ſoviel möglich mit beſtimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuſchließen, iſt dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuſchließen; ſind es nur barbariſche Völker, die ſich darin gefallen, Jahrtauſende auf Jahrtauſende zu häufen, und kann es ebenſo nur eine barbariſche Philoſophie ſeyn, die ſich beſtrebt, der Geſchichte eine Ausdehnung ins Grenzenloſe zu bewahren, ſo kann es dem wahre Wiſſenſchaft Liebenden nur erwünſcht ſeyn, einen ſo beſtimmten terminus a quo, einen ſolchen jeden weiteren Rückgang abſchneidenden Begriff aufgeſtellt zu ſehen, wie der unſeres ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit iſt.

Nimmt man Geſchichte im weiteſten Sinn, ſo iſt die Philoſophie der Mythologie ſelbſt der erſte, alſo nothwendigſte und unumgänglichſte Theil einer Philoſophie der Geſchichte. Es hilft nichts zu ſagen, die Mythen enthalten keine Geſchichte; als einſt wirklich geweſene und entſtandene ſind ſie ſelbſt der Inhalt der älteſten Geſchichte, und muß es doch, wenn man auch die Philoſophie der Geſchichte auf die geſchichtliche Zeit beſchränken will, als unmöglich erſcheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen ſichern Tritt in ihr zu thun, wenn uns das, was dieſe (die geſchichtliche Zeit) als Vergangenheit von ſich ſelbſt ſetzt, völlig verſchloſſen bleibt. Eine Philoſophie der Geſchichte, die der Geſchichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloſes ſeyn und verdient den Namen der Philoſophie nicht. Was nun aber von der Geſchichte im Ganzen gilt, muß ebenſo von jeder beſondern geſchichtlichen Forſchung gelten.

In welcher Abſicht immer unſere Unterſuchungen bis in die Urzeiten unſeres Geſchlechts zurückgehen, ſey es um die Anfänge deſſelben überhaupt, ſey es die erſten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

jam, non medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus perituram, inani labore consectamur."

Gesellschaft oder der Wissenschaften und der Künste zu erforschen, immer stoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist. Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung seyn, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menschengeschlechts betreffenden Fragen doch der Philosophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forschungen dieser Art eine seichte und schlechte Philosophie der Geschichte stillschweigend einen nur desto bestimmteren Einfluß geübt. Man erkennt diesen Einfluß an gewissen Axiomen, welche überall und beständig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgesetzt werden. Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen. Diesem gemäß stellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geschichtsforscher bei Gelegenheit der unterirdischen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: „Schon die nackten Buschhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen"! „und doch, setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, muß die Kunst auch diese betreten haben"[1]. Nach dieser Ansicht aber wäre vielmehr eine ägyptische, eine indische, eine griechische Kunst nie und zu keiner Zeit möglich gewesen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte sich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtausende hinzuzufügen: es ist der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunst von solchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu solcher Höhe gelangte; und gewiß hätte selbst der erwähnte Geschichtschreiber sich nicht darauf eingelassen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kunst einen solchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenso gut angeben können, wie viel Zeit nöthig sey, damit etwas aus nichts entstehe.

[1] Heerens Ideen über Politik und Handel der alten Völker. Th. I. Abth. II S. 311 Anm.

Man wird uns freilich einwenden, es laſſe ſich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichſam für heilig gehaltenen Grundſatz von dem ſteten Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts anzutaſten. Wo aber ein Fortſchreiten iſt, da iſt ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortſchreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantiſche den Anfang, und das organiſch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erſt nach. Homer iſt von ſolcher Größe, daß keine ſpätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleiſche Tragödie im homeriſchen Zeitalter eine Unmöglichkeit geweſen ſeyn. Die Zeiten unterſcheiden ſich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger ſogenannter Kultur, ihre Unterſchiede ſind innere, ſind Unterſchiede weſentlich oder qualitativ verſchiedener Principien, die ſich einander folgen, nur deren jedes in ſeiner Zeit zur höchſten Ausbildung gelangen kann. Dieſes ganze Syſtem, dem die Geſchichte ſelbſt aufs Klarſte widerſpricht, mit dem ſelbſt ſeine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken ſich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen verſucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatſachen, ſondern von einer unvollkommenen Erforſchung und Ergründung derſelben ſich herſchreibenden Meinung, daß der Menſch und die Menſchheit von Anfang an lediglich ſich ſelbſt überlaſſen war, daß ſie blind, ohne Führer, und dem ſchnödeſten Zufall preisgegeben, gleichſam tappend, ihren Weg geſucht habe. Dieß iſt, kann man ſagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes Führen, in der göttlichen Offenbarung finden, befinden ſich theils in entſchiedener Minorität, theils können ſie jenes Leitende nur für einen ſehr kleinen Theil des Menſchengeſchlechts nachweiſen; nur merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeiſter ſeiner Tempel bei den Phöniziern ſuchen mußte. Aber wodurch wurden dieſe andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, ſich in das völlig Sinnloſe zu verlieren, wodurch zu der Größe gelebt, die wir ihren Conceptionen nicht abſprechen können? War es nicht Hoher Zufall, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunſtreichen

und zum Theil erſtaunenswerthen Bauten finden ließ, ſo mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, etwas anderes, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion ſteht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, ſondern ein Poſitives anderer Art entgegen. Dieſes Andere und doch Analoge war eben der mythologiſche Proceß. Es ſind poſitive, wirkliche Mächte, die in dieſem walten. Auch dieſer Proceß iſt eine Quelle von Eingebungen, und nur aus ſolchen Inſpirationen laſſen ſich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indiſchen und ägyptiſchen Monumente entſtehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieſelbe Gewalt, die nach innen die zum Theil koloſſalen Vorſtellungen der Mythologie erſchuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßſtäbe der ſpäteren Zeit überſteigenden Unternehmungen in der Kunſt hervor. Die Gewalt, die das menſchliche Bewußtſeyn in den mythologiſchen Vorſtellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erſte Lehrmeiſterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunſt, auch die Macht, welche die Menſchheit über die untergeordneten, logiſch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinwegheb, und die noch den ſpäteren Erzeugniſſen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn ſolange wenigſtens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtſeyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem ſich das Alterthum von ſelbſt befand, wird es immer gerathen ſeyn, ſich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu ſchöpfen weiß. Man ſpricht zwar, wie von chriſtlicher Philoſophie, ſo auch von chriſtlicher Kunſt. Aber Kunſt iſt überall Kunſt und als ſolche ihrer Natur nach und urſprünglich weltlich und heidniſch, und hat daher auch im Chriſtenthum nicht das Particulare deſſelben, ſondern jenes Univerſelle, d. h. das in ihm aufzuſuchen was ſeinen Zuſammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einſtweilen iſt es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunſt aus den Gegenſtänden, welche die Offenbarung ihr darbietet, ſolche erwählt, die über das beſchränkt Chriſtliche hinausgehen, Ereigniſſe, wie die Sprachenverwirrung, die

Entſtehung der Völker, die Zerſtörung Jeruſalems und andere, in denen nicht erſt der Künſtler den großen allgemeinen Zuſammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei dieſem Gegenſtand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philoſophie der Mythologie, wie ſie einen nothwendigen Bezug auf die Philoſophie der Geſchichte hat, ſo auch für die Philoſophie der Kunſt eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für dieſe unerläßlich, es wird ſogar eine ihrer erſten Aufgaben ſeyn, ſich mit den Gegenſtänden der künſtleriſchen und dichteriſchen Darſtellungen zu beſchäftigen. Hier wird es unvermeidlich ſeyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunſt vorausgehende, urſprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poeſie gleichſam zu fordern. Etwas aber, das ſich als eine ſolche urſprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poeſie vorangehende Ideenerzeugung anſehen läßt, findet ſich eben nur in der Mythologie. Wenn es unſtatthaft iſt, ſie ſelbſt ans Licht Kunſt entſtehen zu laſſen, ſo iſt es darum nicht weniger offenbar, daß ſie ſich zu allen ſpäteren freien Hervorbringungen als eine ſolche urſprüngliche Poeſie verhält. In jeder umfaſſenden Philoſophie der Kunſt wird daher ein Hauptabſchnitt die Natur und Bedeutung, inſoweit auch die Entſtehung der Mythologie erörtern müſſen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philoſophie der Kunſt[1] ein ſolches Kapitel in ſie aufgenommen hatte, deſſen Ideen in den ſpäteren Unterſuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unbedeutig ſteht unter den Urſachen, durch welche die griechiſche Kunſt ſo außerordentlich begünſtigt war, die Beſchaffenheit der ihr eigenthümlichen, alſo beſonders der durch ihre Mythologie gegebenen Gegenſtände oben an, die einerſeits einer höheren Geſchichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieſer bloß zufälligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter ſeine Geſtalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren weſentlichen und bleibenden Bezug zur Natur ſtanden. Was vom Standpunkt der

[1] Dieſe Vorträge vom J. 1802 ſind vollſtändig im handſchriftlichen Nachlaß vorhanden.

Kunst stets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich Principien, allgemeine und ewige Begriffe — nicht bloß bedeuten, sondern sind, davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum ist uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverstandenen Christenthum ist zu der angedeuteten Kunsthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer christlichen Kunst zu reden, wenigstens unter den Inspirationen der einseitig romantischen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben davon ab, von dem verstandenen Christenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wissend oder unwissend alles dahin?

Jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewissen Nothwendigkeit seiner Existenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewissermaßen die Zufälligkeit des Kunstwerks auf. Je mehr die an sich poetischen Gegenstände verschwinden, desto zufälliger wird auch die Poesie selbst; keiner Nothwendigkeit sich bewußt, hat sie um so mehr das Bestreben, durch endloses Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, sich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der Zufälligkeit können wir auch bei den anspruchsvollsten Werken unserer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechischen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des Gegenstandes, sondern ebenso die Nothwendigkeit, also die Wahrheit und Realität der Production sich ausspricht. Man kann bei diesen nicht, wie bei so manchen Werken einer späteren Kunst, fragen: Warum, wozu ist es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer solchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben besonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie gesagt, von selbst die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erscheinen, und darum die Neigung, sich ins Ungemessene und Grenzenlose zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poesie, die von niemand gefördert wird, ein solches wahrhaft end- und zielloses Produciren wahrnehmen können[1].

[1] Kunstrichter setzten Platen herab wegen seines, wie sie es nannten, kärglichen

Byron ſucht jene höhere, an ſich poetiſche Welt, er ſucht zum Theil mit Gewalt in ſie einzudringen, aber der Scepticismus einer troſtloſen Zeit, der auch ſein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Geſtalten faſſen. 4

Schriftſteller von Geiſt und Wiſſen haben den Gegenſatz des Alterthums und der neueren Zeit ſchon längſt hervorgehoben, aber mehr, um die ſogenannte romantiſche Poeſie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart iſt, von dem Alterthum als einer eigenen Welt zu ſprechen, ſo wird man ihm auch ein eigenes Princip zugeſtehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müſſen, anzuerkennen, daß das räthſelvolle Alterthum, und zwar je höher wir in daſſelbe hinaufſteigen deſto beſtimmter, einem andern Geſetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrſcht wird. Eine Pſychologie, die bloß von den Verhältniſſen der Gegenwart hergenommen iſt und vielleicht ſelbſt dieſer nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, iſt ſo wenig gemacht, Erſcheinungen und Ereigniſſe der Vorzeit zu erklären, als ſich die mechaniſchen Geſetze, die in der einmal gewordenen und erſtarrten Natur gelten, auf die Zeit des urſprünglichen Werdens und des erſten lebendigen Entſtehens übertragen laſſen. Das Würzelte freilich, dieſe Erſcheinungen als bloße Wirren ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweiſen, ſich an den begründetſten Thatſachen, zumal des religiöſen Lebens der Alten, mit leichten Hypotheſen vorbeizuſchleichen.

Der theogoniſche Proceß, in den ſich die Menſchheit mit dem erſten wirklichen Bewußtſeyn verwickelt, iſt weſentlich ein religiöſer Proceß. Iſt die ermittelte Thatſache von dieſer Seite vorzüglich wichtig für die Geſchichte der Religion, ſo kann ſie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die Philoſophie der Religion.

Es iſt eine ſchöne Eigenthümlichkeit der Deutſchen, daß ſie ſich je

Prometheus. Sie wußten nicht und werden nie wiſſen, was er dem war, deſſen Lebensfaden ſo früh zerriß, deſſen Andenken ich gern, nicht weiß, ob mir ſelbſt noch Zeit zu Ausführung deſſen übrig iſt, einſtweilen wenigſtens dieſe Zeilen widme.

eifrig und anhaltend um dieſe Wiſſenſchaft bemüht haben; iſt dieſelbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht ſogar weniger ſicher als manche andere, ſo möchte dieß, abgeſehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wiſſenſchaft ſo viele Dilettanten gibt, alſo auch in keiner ſo leicht gepfuſcht wird, als in der Religionswiſſenſchaft, zum Theil davon herkommen, daß ſie ſich ſtets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philoſophie gehalten, deren Bewegungen ſie unſelbſtſtändig in ſich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich geweſen wäre, einen von der Philoſophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und ſo ſelbſt erweiternd auf dieſe zurückzuwirken.

Eine ſolche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben ſeyn durch das Reſultat unſerer Unterſuchung über Mythologie, in der eine von Philoſophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewieſen worden. Denn angenommen, daß es ſeine Richtigkeit hätte mit einem Ausſpruch G. Hermanns, den wir als einen klar und entſchieden ſich ausſprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung ſich herſchreibend, oder die ſogenannte natürliche, welche aber nur philoſophiſche ſey, ein Ausſpruch, deſſen Meinung iſt, daß es nur philoſophiſche Religion gebe: ſo wüßten wir in der That nicht, wie ſich Religionsphiloſophie als beſondere Wiſſenſchaft (die ſie doch ſeyn ſoll) unterſcheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philoſophiſche Religion wäre unſtreitig ſchon durch die Allgemeine Philoſophie geſorgt, und der Religionsphiloſophie, wenn ſie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philoſophie in ſich zu wiederholen.

Jenem Ausſpruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie ſelbſt von einer Philoſophie auszugehen, in Folge bloß geſchichtlich begründeter Schlüſſe, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengeſtellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologiſche Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbeſondere gezeigt, daß ſie ſelbſt der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine ſolche annimmt) vorausgeht, ja dieſe ſelbſt erſt vermittelt, demnach

unwiderſprechlich die erſte Form iſt, in der Religion überhaupt exiſtirt, für eine gewiſſe Zeit die allgemeine Religion, die Religion des Menſchengeſchlechts iſt, gegen welche die Offenbarung, ſo früh ſie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erſcheinung iſt, beſchränkt auf ein beſonderes Geſchlecht, und Jahrtauſende lang einem ſchwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerſtehende Verfinſterung zu durchbrechen. Wir haben ſodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, inſofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menſchengeſchlechts, nur begreiflich iſt aus dem natürlich Gott Segnenden des Bewußtſeyns, das aus dieſem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die urſprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entſtanden aus einem ſolchen Verhältniß kann die Mythologie nur die natürlich ſich erzeugende Religion ſeyn, und ſollte darum auch allein die natürliche genannt werden, nicht aber ſollte die rationale oder philoſophiſche dieſen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geſchehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzuſetzen wußte.

Dieſe Beſtimmung der mythologiſchen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt ſo allgemein geſagt wird: die Mythologie ſey die Naturreligion, womit die meiſten nur ſagen wollen: ſie ſey die Religion des Menſchen, der ſich nicht über das Geſchöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verſtehen unter Naturreligion ſogar nur die erſte Stufe der mythologiſchen, die nämlich, wo, wie ſie ſagen, der Begriff der Religion, alſo Gott als der Gegenſtand dieſes Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in ſie verſenkt ſey. Was dieſe Erklärung betrifft, ſo haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgeſtellten Verwirklichung eines Begriffs entſtehen konnte, da ſie vielmehr auf einem wirklichen, realen Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menſchlichen Denken unabhängiger Proceß

entſtehen kann, der in Folge dieſes Urſprungs ein der Menſchheit natürlicher zu nennen iſt. In dieſem Sinn alſo iſt uns die mythologiſche die natürliche Religion.

Wir könnten ſie ebenſowohl die wild wachſende nennen, wie der große Apoſtel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die wilde Religion, in dem Sinn, wie man im Deutſchen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatſache aber iſt iſolirt; jede neu enthüllte läßt andere ſchon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erſcheinen. Kein wahrer Anfang iſt ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von ſelbſt und ſchon des Gegenſatzes wegen die geoffenbarte nach ſich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blind entſtehende Religion kann vorausſetzungslos ſeyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Abſicht iſt, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle ſeyn. Hat man die mythologiſche als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müſſen, ſo wird man daſſelbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um ſo weniger ſich weigern können, als die Annahme bei dieſer jedenfalls ſchon eine vermittelte iſt; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht ſie wenigſtens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, ſo wird ſie durch das Verhältniß zur natürlichen ſelbſt gewiſſermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erſcheinen kann.

Mit Vorausſetzung der natürlichen ändert ſich alſo die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; ſie iſt nicht mehr die einzige von Vernunft und Philoſophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott begreift, Rationalismus, ſo ſteht dieſem nicht zuerſt die geoffenbarte, ſondern die natürliche entgegen.

[1] Röm. 11.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zusammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig bestimmt werden, solange einer fehlt oder nicht richtig bestimmt ist. Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der realen, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Diese Unabhängigkeit hat sie mit der natürlichen gemein, ihre Differenz von der philosophischen ist daher nur ihre generische, nicht wie man bisher angenommen ihre specifische; kein Begriff aber kann nach seiner bloß generischen Differenz vollkommen bestimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen ist gemein, nicht durch Wissenschaft, sondern durch einen realen Vorgang entstanden zu seyn; ihr specifischer Unterschied ist das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieses Uebernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptsache ist, daß es nicht in der bloßen Vorstellung bestehe. Nun gibt sich das Christenthum selbst für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht dessen geschätzt, wovon sie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christenthum nichts Wirkliches seyn. Umgekehrt, ist der Proceß, von der Mensch in Folge seines Heraustretens aus dem ursprünglichen Verhältniß unterworfen worden, in der mythologische Proceß nicht etwas bloß Vorgestelltes, sondern etwas das sich wirklich ereignet, so kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorstellung ist, durch eine Lehre, es kann nur durch einen wirklichen Vorgang, durch eine von menschlicher Vorstellung unabhängige, ja sie übertreffende That aufgehoben werden; denn vom Proceß kann nur That entgegenstehen; nur diese That wird der Inhalt des Christenthums seyn.

Den christlichen Theologen hat sich ihre ganze Wissenschaft fast in die sogenannte Apologetik aufgelöst, mit der sie aber noch nie zu Stande gekommen, und die sie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß sie den Punkt nicht gefunden, wo sich in unserer Zeit der Hebel mit Erfolg ansetzen ließe. Dieser Punkt kann nur in der Voraussetzung aller Offenbarung, der blind entgegenen Religion liegen. Aber auch wenn

ſie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defenſive, auf die ſie zurückgeworfen ſind, wieder zur aggreſſiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn ſie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Vorausſetzungen in der natürlichen Religion hat. Den Stoff, in dem ſie ſich auswirkt, ſchafft ſie ſich nicht, ſie findet ihn unabhängig von ſich vor. Ihre formelle Bedeutung iſt, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu ſeyn; aber eben darum hat ſie dieſe in ſich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in ſich hat. Für unfromm oder unchriſtlich wird die Behauptung dieſer materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entſchieden ebendieſelbe gerade von der rechtgläubigſten Anſicht ehemals anerkannt worden. War es verſtattet, im Heidenthum Entſtellungen geoffenbarter Wahrheiten zu ſehen, ſo kann es unmöglich verwehrt ſeyn, umgekehrt in dem Chriſtenthum das zurechtgeſtellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Chriſtenthum ſolchen, die nur von Vernunftreligion wiſſen wollen, als heidniſches Element erſchienen iſt, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d. h. vernunftmäßigen Chriſtenthum ausgemerzt werden ſollte? Zeigte ſich doch die Verwandtſchaft ſchon in dem gemeinſchaftlichen äußeren Schickſal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterſcheidung von Form und Inhalt, von Weſentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationaliſiren, d. h. auf einen vernünftigen oder den meiſten vernünftig ſcheinenden Sinn zurückzubringen ſuchte. Aber eben mit dem ausgeſtoßenen Heidniſchen wäre auch alle Realität aus dem Chriſtenthum hinweggenommen. Das Letzte iſt allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung deſſelben im Geiſt und in der Wahrheit, in dieſem Reſultat verſchwindet alles Heidniſche, d. h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott in ſeiner Wahrheit iſt; aber dieſes Reſultat hat ohne ſeine Vorausſetzungen ſelbſt keine empiriſche Wahrheit. Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, ſagt Chriſtus, aber er ſetzt hinzu: Ich bin der Weg, und: Niemand kommt zum Vater als durch mich.

Laſſen wir endlich noch einen allgemeinen Grundſatz entſcheiden.

Dieſer iſt, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verſchieden ſeyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, ſo kann dem letzten Inhalt nach zwiſchen beiden keine Verſchiedenheit ſeyn; beide müſſen dieſelben Elemente enthalten, nur ihre Verbindung wird eine andere ſeyn in dieſer, eine andere in jener, und da der Unterſchied beider nur iſt, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich geſetzte Religion iſt, ſo werden dieſelben Principien, die in jener bloß natürliche ſind, in dieſer die Potenzen göttlicher annehmen. Ohne Präexiſtenz iſt Chriſtus nicht Chriſtus. Er exiſtirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Perſönlichkeit erſchien. Er war in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), können wir auch in dieſer Beziehung von ihm ſagen. Er war kosmiſche Potenz, wenn auch für ſich ſelbſt nicht ohne Gott, wie der Apoſtel zu ehemaligen Heiden ſagt: ihr wart ohne Gott (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in der Welt (in dem was nicht Gott iſt, im Reich der kosmiſchen Mächte[1]). Denn dieſelben Potenzen, in deren Einheit Gott Iſt und ſich offenbart — eben dieſe in ihrer Disjunction und im Proceß ſind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach ſeiner Gottheit, alſo nicht nach ſeiner Wahrheit iſt. Denn in ſeinem göttlichen Selbſt iſt er Einer und kann weder Mehrere ſeyn noch in einen Proceß eingehen. Es kommt die Zeit, ſagt Chriſtus in der früher ſchon angeführten Stelle, und iſt ſchon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geiſt und in der Wahrheit; alſo bis zu dieſer Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiſte an, der Zugang zu ihm in ſeiner Wahrheit war beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Geſetz der Offenbarung ebenſowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Geſetz ſtanden; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtſeyn von dem Gott im

[1] Eph. 2, 12. Wenn ἐν τῷ κόσμῳ nichts für ſich bedeutet, ſo iſt es der leerſte Zuſatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Chriſten in der Welt ſind.

[2] Eph. 2, 17. 18

Geiſt abgehalten war, und daß Chriſtus in ſeiner Erſcheinung eben darum das Ende der Offenbarung iſt, weil er dieſes Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel alſo über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Iſt nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, ſo begreifen Sie von ſelbſt, daß für die philoſophiſche Religion in dieſer geſchichtlichen Folge keine Stelle als erſt die dritte übrig bleibt. Was müßte dieſe ſeyn? Wenden wir den ſchon ausgeſprochenen Grundſatz auch auf ſie an, kann wirkliche Religion von wirklicher weſentlich und dem Inhalte nach nicht verſchieden ſeyn, ſo könnte die philoſophiſche wirkliche Religion nur ſeyn, wenn ſie die Factoren der wirklichen Religion, wie ſie in der natürlichen und geoffenbarten Religion ſind, nicht weniger als dieſe in ſich hätte: nur in der Art, wie ſie dieſelben enthielte, konnte ihr Unterſchied von jener liegen, und dieſer Unterſchied würde ferner kein anderer ſeyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verſtandene wären. Die philoſophiſche Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu ſeyn, würde alſo durch eben dieſe Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als ſolche, vermöge ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun ſehen Sie wohl: gerade eine ſolche philoſophiſche Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen ſehen, auch als möglich, und vermöge philoſophiſch zu begreifen, und ſo zu einer Philoſophie der Mythologie zu gelangen. Aber dieſe philoſophiſche Religion exiſtirt nicht, und wenn ſie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchſte Ausdruck der vollendeten Philoſophie ſelbſt ſeyn könnte, ſo dürfen wir wohl fragen, wo die Philoſophie ſich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d. h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten — ein reales Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, während die Philoſophie nur von Vernunftreligion und nur von

einem rationalen Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöse Entwickelung nur als eine Entwickelung in der Idee anſieht, wohin auch Hermanns Ausſpruch gehört: daß es nur philoſophiſche Religion gebe. Wir geben dieſe Bemerkung über das Verhältniß unſerer Anſicht zu der geltenden Philoſophie zu, aber wir können in dieſer keinen entſcheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unſerer früheren Entwickelung oder die Wahrheit ihres Reſultats erkennen. Denn wir ſind bei dieſer ganzen Unterſuchung von keiner vorgefaßten Anſicht, am wenigſten von einer Philoſophie ausgegangen, das Ergebniß iſt daher ein unabhängig von aller Philoſophie gefundenes und feſtſtehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder ſie findet. Nicht Philoſophie war uns der Maßſtab, nach dem wir die ſich darbietenden Anſichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweiſe, auch die von aller Philoſophie entfernteſte, war uns willkommen, wenn ſie nur wirklich erklärte. Nur ſtufenweiſe, in Reihe einer für jeden offen daliegenden, rein geſchichtlichen Entwicklung, errichten wir unſer Reſultat, indem wir vorausſetzten, es werde auch für dieſen Gegenſtand gelten, was Baco in Bezug auf die Philoſophie gezeigt hatte: durch ſucceſſive Ausſchließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falſchen, werde das Wahre endlich auf einen ſo engen Raum eingeſchloſſen, daß man gewiſſermaßen genöthigt ſey, es zu erkennen und es auszuſprechen. Nicht ſowohl demnach ekleſtiſch, als auf dem Wege einer fortſchreitenden, alles geſchichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik ſind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur dieſe Anſicht der Mythologie übrig blieb, welche philoſophiſch zu begreifen jetzt erſt unſere Aufgabe ſeyn wird.

Aber allerdings bei der Abhängigkeit, in welcher die meiſten von ihren philoſophiſchen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt ſtehen, iſt zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philoſophie Gründe finden, ſich die ausgeſprochene Anſicht nicht gefallen zu laſſen. Dieß berechtigt ſie nicht, ihr unmittelbar zu widerſprechen, denn dieſe Anſicht iſt ja ſelbſt dieſes Reſultat; wollen ſie widerſprechen, ſo müſſen ſie in den früheren Schlüſſen etwas finden, das einen Widerſpruch

begründet, und auch dieſes dürfte keine bloße Nebenſache, irgend eine Einzelheit ſeyn (denn wie leicht iſt da, wo ſo vieles und Verſchiedenes berührt ſeyn will, in einem ſolchen zu fehlen), es müßte etwas ſeyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unſerer Schlüſſe aufzulöſen.

Unabhängig von jeder Philoſophie wie unſere Anſicht der Mythologie iſt, kann ihr auch nicht widerſprochen werden, weil ſie ſich mit irgend einer philoſophiſchen Anſicht (wäre ſie auch die faſt allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philoſophie der Erſcheinung gewachſen iſt, ſo iſt es nicht die einmal daſtehende und unwiderſprechlich erkannte Erſcheinung, die ſich auf das Maß irgend einer gegebenen Philoſophie müßte zurückbringen laſſen, ſondern umgekehrt darf die thatſächlich begründete Anſicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften wir gezeigt haben, ſich die Kraft zuſchreiben, auch die Philoſophie und das philoſophiſche Bewußtſeyn ſelbſt zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu beſtimmen.

# Zweites Buch.

## Philoſophiſche Einleitung

in die

# Philoſophie der Mythologie

oder

## Darſtellung der reinrationalen Philoſophie.

# Eilfte Vorlesung.

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, *existirt nicht*. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie *Zweck* des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte vorausgehen. In der mythologischen ist die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß sich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeistige* Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum selbst einzudringen bestimmt ist (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtseyn gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die *freie* Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.

Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte *geschichtlich* vermittelt. Der mythologische Proceß erreicht im hellenischen Bewußtseyn sein Ende und die letzte Krisis; wir sahen an diesem Punkt den ersten Schimmer einer Philosophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen suchte; aber ihr *Grund* wurde damit nicht aufgehoben.

das Resultat des Processes bleibt im Bewußtseyn, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotos Philosophen (σοφισταὶς) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt: von dieser Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dieß ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Christenthums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphysik: auch der Philosoph sey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatsache anläßt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Thatsachen und Erscheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsstriche[1]! Einmal jedoch und

[1] Macrob. Sat. I, 18 in. steht: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit,

gewissermaßen im Hohepunkt seiner Metaphysik läßt er seine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (παμπάλαιοι) in Gestalt des Mythos (ἐν μύθου σχήματι) hinterlassen haben, nur das wisse, daß sie die ersten Substanzen (τὰς πρώτας οὐσίας) Götter nennen, das Andere aber, daß sie die Götter in menschlicher Gestalt oder anderen lebenden Wesen ähnlich vorstellen, nur in Rücksicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, so müßte man das Erste für göttlich gesagt erklären, und es seyen in diesem Betracht wahrscheinlicher Weise, da jede Kunst und jede Philosophie mehr als einmal, soweit es jederzeit möglich gewesen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als solche Ueberbleibsel (λείψανα) bis auf unsere Zeit gerettet worden [1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie sehen, nicht mehr wenigstens als in den Meinungen der Philosophen vor ihm, zu denen er auch den Hesiodos stellt [2], mit dem einzigen Unterschied, daß er diesen zu den mythisch Philosophirenden (μυθικῶς φιλοσοφούντων) zählt, mit welchen tiefer sich einzulassen nicht lohne, nicht zu den beweisend zu Werk Gehenden (οἱ ἀποδείξεως λόγους) [3]. Wie die späteren philosophischen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären gesucht, haben wir seiner Zeit gesehen; allein von Erklärung im Allgemeinen ist hier nicht mehr die Rede, sondern davon, ob irgend eine Philosophie oder philosophische Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, so wäre es leicht, ihre allegorischen Erklärungen mythologischer Vorstellungen als Beweise anzuführen, wie sie sich gegen diese eben ganz als Rationalisten

Apollinem et Liberum patrem unum eumdemque Deum esse arbitrati sunt". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophrast soll eine ἱστορία περὶ θεῶν geschrieben haben (Diog. Lib. V, 48.

[1] Metaph. XII, 8 (p. Bek. b 20. ed. Brandis). Diese Ausgabe ist auch den späteren Citaten aus der Metaphysik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I, p. 13 8.

[3] I. II, p. 53, 13 ss.

verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christenthum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genöthigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Principien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worin sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (αὐτοφυὴς φιλοσοφία, wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu seyn, weßhalb die nach Porphyrios Bekennern theurgische, magische Ceremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als Wahrheit zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekstatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekstatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekstase der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen sey, diese Frage würde sich besser in Folge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christenthum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, sondern der Uebergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christenthums angewecht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur *vermittelt* ist durch das Christenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe *gesetzt*. Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christenthum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Reden menschlicher Weisheit" wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christenthum selbst auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, seyn konnte; es war die Macht, die das Christenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen[1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Christenthum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin Princip unfreiwilliger Erkenntniß, nun selbst Gegenstand freiwilliger Erkenntniß wird und insoweit nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorgaben dieses Gleichgewordenseins waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Alterthum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch eher profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Glanzpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Christenthum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabstes sprechend denselben „Stellvertreter der unsterblichen Götter auf Erden", die heilige Jungfrau selbst Göttin zu nennen nicht anstanden[2]. Solcher Verblendung ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidnische übersehen; als ein selbes erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christenthum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Büßungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

[1] Augustinus sagte in dieser Beziehung mit Anwendung von Gal. 2, 14.

[2] Bekannte Ausdrucksweise des Cardinal Bembo, s. Lipsii Epist. 37 Centur. II.

Gottesdienſt, erſchien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die dieſem heidniſch gewordenen das urſprüngliche Chriſtenthum aus der Zeit, wo es ſelbſt noch vom Heidenthum unterdrückt ſich rein und frei von ihm erhalten hatte, ſammt den Ausſprüchen der Apoſtel entgegenſetzten, welche theils ſelbſt hinausgeſehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das ſie als Ziel bezeichneten, theils das Zwiſchenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchriſtenthums vorhergeſagt hatten.

Die Kirche konnte ſich als fortwirkende, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch ſchriftliche, unter nicht auszuſchließenden Zufälligkeiten entſtandene Denkmäler zu uns ſpricht, war unvermeidlich der Kritik ausgeſetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erſt vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung beſtreitet. Durch einen unaufhaltſamen Fortſchritt, zu dem das Chriſtenthum ſelbſt mitwirkte, mußte das Bewußtſeyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung ſelbſt unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen dieſe ſich noch befand, in den Stand des gegen ſie vollkommen freien, zunächſt nun freilich erkenntnißloſen Denkens verſetzt werden. Bei dieſem, dieſer inhaltsloſen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es ſein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte alſo folgen.

Nun iſt das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarſten entgegengeſetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtſeyn, das ſich der Offenbarung entzog, konnte zunächſt nur der ihm natürlichen, alſo ebenſowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apoſtel ſagt, vom Geiſt Gottes nichts vernimmt, ſondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche alſo das Bewußtſeyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Geſetz und andern Vorausſetzungen, nämlich denen ſeines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt [1].

[1] Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf dieſen natürlichen Vorausſetzungen gebaute Wiſſenſchaft hatte indeß nicht erſt nach der Verſagung von der Kirche zu entſtehen. Unter der Bedingung, daß ſie keinen Anſpruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu beſitzen, alſo philoſophiſche Religion in dieſem Sinne zu ſein, war ſie von der Kirche, der noch unerſchüttert herrſchenden, ſelbſt nicht allein zugelaſſen, ſondern ſogar begünſtigt; dieſe Wiſſenſchaft exiſtirte in der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, welche eine im eben bezeichneten Sinn ſogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ziele hatte.

Die Natur dieſer Metaphyſik zu verſtehen, muß man wiſſen, daß ſie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verſchiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenſo viel Autoritäten zu Vorausſetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daſeyns und der Beſchaffenheit der ſinnlichen Dinge, ſowie des eignen äußern und innern Daſeyns und der bleibenden ſowohl als wechſelnden Beſtimmungen deſſelben verſichert. (Die Offenbarung als beſondere Erfahrung war ſchon durch die erſte Definition der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen, zu der das „supra revelationem“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erſt durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοιναὶ ἔννοιαι*, als dem Bewußtſeyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Geſetz der Urſache (ſowohl der Urſache überhaupt, als der der Wirkung angemeſſenen Urſache) das weitreichendſte war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonſtration oder des Schluſſes. Als eine beſondere Quelle von Erkenntniß wurde dieſes angeſehen, inſofern man annahm, es ſeyen durch Schlüſſe, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an ſich tragenden Grundſätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

we allein die Reformation politiſch vollkommen geſiegt hatte, die erſten, welche nach dem Anſehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung ſelbſt angriffen, die Freidenker (free thinkers) nannten.

Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Daseyn Gottes wirklich erweisen [1].

Denn allein um das Daseyn Gottes war es in dieser Metaphysik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Daseyn allerdings ein nothwendiges seyn. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber in sich selbst hat diese Ursache darum keine Nothwendigkeit zu existiren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existiren, noch eine Ursache seines Daseyns außer sich haben, also existirt es nothwendig, wohlzumerken, wenn es existirt; aber daß es existirt, ist keine Folge dieser Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür war also kein anderer, als wie er auch für das Daseyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. An sich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelwesen, der Schluß nur Ersatz der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, daß er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen

[1] „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitus, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". Diese aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruhte.

Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren — nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam — erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntniß, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte [1].

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtseyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebenso viel verschiedenen Autoritäten gesprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntniß beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urtheilen bestimmt werden, z. B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht [2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

[1] „*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* autem est *ancilla* et religionis **instrumentum**, non principium". *C. M. Pfaffii* Institt. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Gaukelspiel von der reinen Vernunfterkenntniß?

Einſicht, ſondern weil wir nicht anders können. Ebenſo üben die Geſetze des Vernunftſchluſſes, ohne daß und ehe wir derſelben bewußt ſind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerſt nun das Anſehn des Syllogismus — nicht ſein Gebrauch, überhaupt aber ſeine Tauglichkeit zur Erforſchung der Principien und der Urſachen, wurde durch Baco beſtritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte ſtehen ließ, und von keinem Allgemeinen wiſſen wollte, als das durch Induction in dieſem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphyſiſchen Schluß ſelbſt den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorſtellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und ſelbſt der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künſtliche Gewebe der Metaphyſik völlig zerriſſen. Dieſer Riß vervollſtändigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das Syſtem der bisher geltenden Erkenntniſſe gemacht worden. Sie ſelbſt, mehr aus tief religiöſer und ſittlicher Erregung als wiſſenſchaftlichem Geiſt hervorgegangen, hatte die alte Metaphyſik unangetaſtet ſtehen laſſen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politiſchen Kampfs, den die Reformation in Deutſchland zu beſtehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutſchland hat er die erſte Grundlage ſeines Gedankenſyſtems gefunden. Unter beſtändigen Betheurungen ſeiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle ſeine Lehrſätze unterwerfen zu wollen erklärte, ſuchte er ein Aſyl in Holland, das er nur verließ, um im äußerſten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutſchland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnſitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin ſeiner Philoſophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürſten gefunden, gegen den er ſelbſt einſt mit am weißen Berg geſtanden hatte. Einem ſolchen, von der Reformation ſelbſt unabhängig gebliebenen Geiſt war es alſo beſtimmt, den erſten Anſtoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der ſelbſt unſere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter Vernunft das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine Art von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der Vernunft selbst Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewohnen sie, des Denkens selbst[2] sich zu befleißen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, träumen sie wohl von dem Seienden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu sehen, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht Epistemę, die eigentliche, das

[1] Ἀνὴρ οὐκ ἰσχυρὸς λόγῳ τινὰ ἀρχὴν ἀπὸ πάντων τούτων λαβὼν πειρᾶται λόγου. διάνοιαν δὲ πολλάκις καὶ ἄνευ τῶν αἰσθητῶν τὸ καὶ τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν ἐπιστῆσαι παταξὲ τὸ δόξης τε καὶ αἰσθήσεως ὑπέρτερον εἶναι. De Rep. VI. fin. (nach Ficin).

[2] Ἀρτιότητα πρὸς τὴν οὐσίαν, εὐτονίαν πρὸς ἀνίαν, ebendas. VII. p. 522 E. — τραχυπαιδεύσαντα αὐτῆς τὸ ταῦτα χρήσθαι τῷ φαρμάκῳ καὶ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. Ebendas. p. 526 B.

[3] Ὡς ὀνειρώττουσα μὲν περὶ τὸ ὂν, τοῦτο δὲ οὐδέπω ἱκανῶς ἰδοῦσα, ὡς τὰ ὑποκείμενα χρώμενα τοῖσιν, οὐκέτι ἐᾶσα, μὴ διανοίαν λόγου δι' ἀλήθειαν παρέχει. Ebendas. p. 533 C.

Intelligible und das Princip ſelbſt erreichende Wiſſenſchaft. Dieſe alſo iſt das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr iſt die Dianoia, in der ja der Nus auch noch iſt, nur nicht in ſeiner Reinheit [1]. Dem Nus entgegen ſteht nun aber die bloſſe Meinung (δόξα), unter dieſer der Glaube (πίστις) und die Muthmaßung (εἰκασία), ſo daß der Glaube der Epiſteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die ſogenannten apodiktiſchen Wiſſenſchaften erzeugenden Erkenntnißweiſe) [2] entgegenſteht.

Nach dieſen Erläuterungen darf ich als verſtändlich annehmen, wenn ich ſage: es mußte der älteren und der neueren Metaphyſik, die wir Bedenken tragen müſſten auch nur als Dianoia im platoniſchen Sinn zu beſtimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was ſo eben bemerkt worden (daß ihre Beweiſe bloſſe Wahrſcheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in dieſem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundſätze) theils der Muthmaßung zuzuweiſen genöthigt ſeyn könnten — es mußte, ſage ich, dieſer Metaphyſik ein Beſtreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieſelbe beruhte, und die ſelbſt nur ebenſo viele unbegriffene Vorausſetzungen (im platoniſchen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wiſſenſchaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft ſelbſt iſt, der Vernunft, inwiefern ſie ſelbſt das urſprüngliche, nichts außer ſich bedürfende, von ſich aus vermögende Erkennen iſt.

Einem fremden Geſetz unterworfen war die Vernunft in der mythologiſchen Religion, ebenſo iſt ſie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber ſie iſt nicht weniger unfrei, indem ſie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortſchritt iſt es, daß ſie auch gegen dieſe ſich in Freiheit ſetzte. Wenn ſie aber ſo ſich

[1] Im Philebos iſt Platons Sprachgebrauch noch weniger ſcharf beſtimmt; dort braucht er αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (p. 65 E.), αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ (p. 66 B.), wo er ſpäter αὐτῇ τῇ νοήσει (ſ. die vorletzte Anm.), auch αὐτῇ νοήσει de Rep. VII, p. 532 A. ſagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

ſelbſt zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, ſondern ebenfalls Wiſſenſchaft erzeugt, ſo kann dieſe nicht mehr eine beſondere Wiſſenſchaft ſeyn, dergleichen die mathematiſchen Disciplinen ſind und im Grund auch die Metaphyſik war; als Erzeugniß der Vernunft ſelbſt kann ſie auch nur die Wiſſenſchaft ſelbſt, die Wiſſenſchaft im Sinne Platons ſeyn, die, welche er in dieſem Zuſammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht ſogleich als ihr Begriff auch ſie ſelbſt gegeben iſt, wollen ſagen: von da an werde Wiſſenſchaft geſucht, die Weisheit iſt; Philoſophie ſey der angemeſſene Ausdruck erſt für die Stufe nach der Metaphyſik, wenn die Autoritäten, auf denen dieſe beruht, ihr unbedingtes Anſehn zu verlieren anfangen, und der Erſte, der die Wiſſenſchaft in dieſem Sinn geſucht, ſey Descartes geweſen. Inwiefern jenes dieſes Suchen zugleich das Beſtreben iſt, über alles, was bloß Vorausſetzung iſt, zu dem durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfang zu gelangen, von dem aus erſt mit Sicherheit die geſuchte Wiſſenſchaft ſich erzeugen laſſe, ſey Descartes zugleich der, welcher zuerſt das Princip in dieſem Sinn geſucht. Die alte Metaphyſik hatte keinen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem ſich ihr alles ableitet, ſie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortſchreitens nur darin, daß ſie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes ſich ſtützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenſtand von vorn anfing.

Hiemit alſo iſt offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geſchehen, die wir ja zum voraus auch die philoſophiſche genannt haben. Es iſt, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Vorausſetzungen freie, ſchlechthin von vorn anfangende Wiſſenſchaft (man könnte ſie ſelbſt mit einem chriſtlichen Ausdruck die *ἀναγέννησις δευτέρα ; regeneratio* nennen), es iſt glaublicher, ſage ich, daß dieſe weiter nur auch zum Begreifen des Chriſtenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten ſtehen geblieben iſt. Auch das Chriſtenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft ſelbſt (denn dann hörte alles Begreifen auf), ſondern der bloß natürlichen. Chriſtus preiſt den Vater, daß er es den Weiſen und

Verſtändigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Matth. 11, 25). Dieſen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher ſeyn, als die nichts Wiſſenden, wie Sokrates ein Nichtswiſſender iſt (im reinen Denken iſt noch nichts vom Wiſſen), die im Erkennen ganz auf die urſprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apoſtel mit denſelben Worten alle geiſtliche Weisheit und Verſtändigkeit (πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικήν) den Seinen erfleht [1], ſo können die Weiſen und Verſtändigen (σοφοὶ καὶ συνετοί) in den Worten Chriſti doch nur die bloß natürlich Weiſen und Verſtändigen ſeyn. Die chriſtlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterſcheiden ſelbſt zwiſchen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt iſt aber auch dem Plato der Nus in der bloßen Dianoia; denn er ſagt: für die mathematiſchen Disciplinen, die er oft Wiſſenſchaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müſſe er etwas finden, das dunkler ſey als Wiſſenſchaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß ſey Dianoia [2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchſichtiger Stoff dieſer unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Teſtament von Vernunft in weniger günſtigem Sinn die Rede iſt, ſteht eben auch Dianoia [3], nie wird λόγος, wohl aber werden häufig die λογισμοί (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüſſe, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes ſagt, daß er höher iſt als alle Vernunft [4], höher alſo auch als die, in welcher nichts Verdunkeltes mehr iſt, die nur ſie ſelbſt iſt, oder wenn derſelbe Apoſtel Chriſti Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beſchreibt [5], ſo kann hierin liegen, daß

[1] Col. 1, 9.

[2] Ἐναργέστερον μὲν ἡ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἡ ἐπιστήμης, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Plurale αἱ διάνοιαι). Die beiden ſind dem Apoſtel διανοούμενοι (vulg. *dissipati*) τῇ διανοίᾳ, Eph. 4, 18.

[4] ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil. 4, 7.

[5] ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, Ephes. 3, 19, wobei τοῦ Χριστοῦ offenbar gemit. subj.

allerdings ihm etwas höher ſteht, als auch die wahre, das Chriſtenthum in ſeiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache ſelbſt; denn darauf iſt er vor allem bedacht, daß dieſe Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorſtellung werde, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1. Cor. 1, 17). Aber es iſt ja auch nicht geſagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wiſſenſchaft das ſchlechthin Letzte ſey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber ſeyn möge, und wenn in uns ſelbſt etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen ſollte, ſo wird von dieſem erſt dann die Rede ſeyn können, wenn die Vernunftwiſſenſchaft bis an ihr Ziel geführt iſt, davon ſie aber noch weit entfernt iſt. Und eben dieſe Hinausführung wird unſere erſte Aufgabe ſeyn. Dieß iſt ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich ſage dieß abſichtlich, damit die, welche kommen und uns zu folgen, noch zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüſten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, ſo gibt es auch in der Wiſſenſchaft eine Feigheit und einen Muth des Entſchluſſes, und bei jeder ſchwierigen Beſteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erſchöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den erſten Anſtoß gegeben zu dieſer von der Vernunft ſelbſt erzeugten Wiſſenſchaft, und der vor allem den ſelbſt nicht vorausſetzungsartigen, ſondern jede Vorausſetzung übertreffenden Anfang ſucht. Sein Weg zum Princip iſt der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas vorausſetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, ſo ſcheint dieſes Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich", dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie ſie über die äußern Dinge nicht ſtattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, alſo ſind ſie, iſt ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weiſe wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß alſo die Dinge auf gewiſſe Weiſe ſind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin" liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewiſſe Weiſe bin;

dieſe Weiſe iſt ſogar als eine beſtimmte erkannt, es folgt ſogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, ſondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel ſagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philoſophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige iſt: zurückweiſen, als nicht ſeyend betrachten alles nicht von der Vernunft ſelbſt Geſetzte — auf ſo lange bis es von dieſer aus erkannt und begriffen iſt. Dieſes Zurückweiſen muß aber dem „Ich bin" ebenſowohl gelten als dem daß Dinge ſind. Denn nicht bloß das mir, ſondern das an ſich zweifelhafte Seyn wird beiſeitgeſetzt — nicht für immer, ſondern bis ſeine Zeit gekommen iſt. An ſich zweifelhaft aber iſt alles, was nur ein ſeyn und nicht ſeyn Könnendes iſt. In der That auch gründet Carteſius durchaus nichts auf dieſe, wie die neueſten Eukemiaſten unter ſeinen Landsleuten ſagen, pſychologiſche Thatſache. Wahr wird ihm das im „Ich bin" ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn ſelbſt doch erſt durch den Zuſammenhang mit dem, deſſen Daſeyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüſſen beruht (dieß alles iſt als zweifelhaft erklärt), ſondern das ihm in Folge ſeines bloßen Gedachtſeyns iſt, gewiß iſt im reinen Denken, ohne daß dieſes aus ſich ſelbſt herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundſatz des ſich nur zu ſich ſelbſt verhaltenden Denkens (dem ſogenannten Grundſatz des Widerſpruchs). Das ſo Gewiſſe iſt ihm Gott, weil in dieſem das ſchlechthin vollkommene Weſen gedacht iſt, und er dieſes nicht wäre, wenn er nicht exiſtirte.

Man ſieht: Descartes will die Exiſtenz Gottes als die im reinen Denken geſetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einſchaltet (den, daß die Exiſtenz eine Vollkommenheit iſt[1]) und einen Schluß formirt. Das iſt alſo nicht der Gegenſtand, von dem Platon geſagt, daß ihn die Vernunft ſelbſt berühre[2]. Außerdem

[1] Im kürzeſten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection, elle est nécessairement renfermée dans celui qui les a toutes.* Meditations metaphysiques. Paris 1641. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verſchiedenen Orten.

[2] *αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται.* De Rep. VI, p. 511 B.

ſcheint für Descartes an dem inhaltsreichſten Begriff des ſchlechthin vollkommenen Weſens nichts wichtig, als daß aus ihm die Exiſtenz folge; aber daß Gott „alles in ſich einſchließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Weſen iſt", ſcheint vergeſſen, und des eigentlichen Zwecks, der Wiſſenſchaft, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Weſen iſt, das alle Realität und Vollkommenheit in ſich vereinigt, ſo war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem ſolchen Weſen dieſe Welt von Einſchränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um deſſen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Gewiſſe geſucht werden, das Begreifen des zweifelhaft Gewußten, verzichtend, gründet er ſein Fürwahrhalten der Dinge und ſelbſt der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematiſchen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenſte nothwendig auch das wahrhaftigſte Weſen ſey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die ſpecielle Phyſik übergehend, als Poſtulat annimmt[1], daß Gott die Materie erſchaffen und gleich anfänglich in ſoviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil dieſe den Raum nicht ſtetig erfüllt haben würden, ſondern anders geſtaltete Theilchen von mäßiger Größe getheilt habe, da verliert ſich vollends jede Spur von Wiſſenſchaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derſelbe Cartesius iſt, der die erſten Meditationen geſchrieben.

Nicht viel anders iſt es mit dem nächſten Nachfolger, Malebranche, der, wenn er von Gott ſagt[2]: er hat alles was möglich, um ſo mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weiſe Gott im Beſitz der Allmöglichkeit iſt, theils welcher Uebergang von dieſer Allmöglichkeit zur Wirklichkeit ſey, der insbeſondere, wenn er wagt zu äußern (bei ſeiner ſonſt bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

[1] So vollſtändig findet ſich wenigſtens bei Spinoza die Sache, der in ſeinen Cogitatis Metaphyſicis dem Cartheſiſchen Syſtem eine wiſſenſchaftliche Geſtalt zu geben ſucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 74.

Gott iſt[1], um ſo mehr verpflichtet war, dieſen Bezug nachzuweiſen und zu erforſchen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Weſens komme, die er in den Dingen ſieht, ſucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch iſt durch Malebranche ein wichtiger Schritt geſchehen, wenn er ſelbſt auch deſſen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weiſe ſeines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit iſt, in ſich begreife, bricht er ab und ſagt: er iſt mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende" nicht im generiſchen Sinn gemeint iſt, wiewohl er die Unvorſichtigkeit hat, auch zu ſagen: Gott ſey la généralité, l'être en général (einmal wenigſtens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrſcheinlich das Ens der Scholaſtiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum iſt, von dem ſie ausgehen und das ſie als das in jedem Betracht Unbeſtimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt ſich durch wörtliche Uebereinſtimmung, wo er von der idée vague de l'être en général ſpricht, die unſerem Geiſt innig gegenwärtig ſey[3]; denn ganz ſo ſprechen die Thomiſten von dem ens in genere[4]; und eben dahin iſt zu rechnen, wenn er für den poſitiviſten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derſelbe Malebranche ſagt doch auch: Gott iſt nicht ein ſolches oder ſolches Weſen, er iſt weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout être, omne ens oder omnia entia, wie ſich die von ihm ſelbſt gebilligte lateiniſche Ueberſetzung ausdrückt[5].

[1] Recherche de la vérité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerkt ſey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das franzöſiſche l'Être; wo von jenem die Rede, müßte franzöſiſch dieſes geſetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 6, nicht bloß in der Aufſchrift, ſondern auch im Text.

[4] Man vergl. J. G. Krug philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich im erſten §.

[5] R. de la V. p. C. III, 9 extr. Entretiens l. c.

Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, τὸ παντελῶς ὄν, wie es Plato genannt hat[1].

Descartes wollte das im reinen Denken, insofern unabhängig von discursiver Wissenschaft, gesetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das Seyende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; er ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seyende-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument beweisen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftseyn oder das in die Idee eingeschlossene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die Idee selbst; soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-seyn ist also auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine Vollkommenheit selbst

[1] De Rep. V, p. 477 A

iſt, denn das Seyende ſeyn iſt eben: das Vollkommene, das Vollendete ſeyn. Auch ein Beweis iſt hier nicht, denn es iſt das unmittelbar von der Vernunft geſetzte Seyn, in allem Beweis aber iſt eine Vermittlung, aber beſonders nicht ein Beweis der Exiſtenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verſtanden wird, nämlich der Exiſtenz Gottes überhaupt; es gibt keinen ſolchen Beweis der Exiſtenz Gottes überhaupt, denn es gibt keine Exiſtenz Gottes überhaupt. Gottes Exiſtenz iſt gleich und unmittelbar eine beſtimmte; vom unbeſtimmten Seyn Gottes iſt nicht fortzuſchreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur Wiſſenſchaft gelangen. Anders nach der eben freilich vorerſt mehr angedeuteten als ausgeſprochenen Anſicht. Mit dieſer iſt unmittelbar ein Fortgehen, von der Exiſtenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er ſelbſt, ſondern als das ſchlechthin Allgemeine iſt, zu dem Seyn, in welchem er als Er ſelbſt iſt, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu ſagen iſt, daß er das Seyende, ſondern daß er das iſt was das Seyende iſt.

Das letzte Ergebniß dieſer Unterſcheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerſt nur mit Zurückhaltung ausgeſprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müſſen auch in der Idee ſchon Gott und das Seyende unterſchieden ſeyn, unterſchieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher ſchon in ſeinem das-Seyende-Seyn als ein für-ſich-ſeyn Könnendes, Abſonderliches (ein χωριστόν im ariſtoteliſchen Sinn) gedacht ſeyn. Von einer ſolchen vorerſt nur begrifflichen Unterſcheidung iſt bei Descartes keine Spur, eine erfolgloſe, ſchnell verwehte aber wenigſtens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterſcheidet: die göttliche Subſtanz abſolut genommen und ſofern ſie ſich auf die Creaturen bezieht und durch ſie participabel iſt[1]. Dieß könnte in unſerer Sprache auch

[1] La substance divine prise absolument et en tant que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterſcheidung iſt von Thomas von Aqu. genommen, der ſagt: Potest cognosci Deus non solum secundum quod est in se, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

ſchwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende iſt, dieſes ſey ſchlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterſcheidung mußte er machen, wenn er ſich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott nichts als die abſolute Subſtanz iſt, le misérable Spinoza, deſſen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein dieſe Unterſcheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott ſagt, er ſey alles Seyende, und ſich ſelbſt die Frage entgegnet, wie dieſes in gewiſſem Sinn alle Dinge Seyn ſich mit der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens vertrage, antwortet er: das begreife kein endlicher Geiſt[1]. Da indeß Gott doch in einem gewiſſen Sinn alle Dinge ſeyn ſollte, ſo entſtand wenigſtens die Frage: in welchem Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß wir alle Dinge nur in Gott ſehen, alſo daß ſie außer Gott gar nicht vorhanden ſind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte ſich Spinoza entzogen; auf welche Weiſe, wollen wir deutlich machen, denn ſo leicht als viele es ſich jetzt einbilden, iſt er doch nicht zu faſſen.

Spinoza ſagt: Gott iſt die allgemeine, die unendliche Subſtanz, ganz wie wir ſagen: Gott iſt das Seyende. Tächte man ſich nun hier bei gar keine Unterſcheidung, ſo hätte er den beſonderen Namen „Gott" füglich entbehren können. Man müßte inſofern bei ihm doch eine Unterſcheidung vorausſetzen. Allein er macht jede Unterſcheidung überflüſſig, indem er ſagt: Gott iſt nur, indem er die unendliche Subſtanz iſt, er hat kein von ſeinem die-Subſtanz Seyn abſonderliches Seyn; denn dieſe

Stelle in R. de la V. I. IV. ch. 11. Die Thomas viae similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

[1] C'est une propriété de l'être infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses*, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par différents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

ist der Sinn des Worts, daß in Gott Wesen und Seyn Eins sind[1]. Die Unterscheidung wäre also bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterscheidung vorausgesetzt, müßte er Gott kein anderes als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Substanz-Seyn). Alles ist ewig. Aus dem ewigen, also dem reinen Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der Natur (dem Wesen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind. Eingeschlossen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß wesentlichen, nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloß versichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man erwarten sollte, durch das reine Denken gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des vollkommensten Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns durch Erfahrung nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seyen. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schreckendste *μετάβασις εἰς ἄλλο γενος*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber — wir dürfen dieß nicht übersehen — die große Bestimmung, daß Gott das allgemeine Wesen ist, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur schwach vertreten war, mußte — so ist der Gang menschlicher Dinge — von Spinoza zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verführenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

# Zwölfte Vorlesung.

Wir haben gesehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben sollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig ließ, als das eines abstrakten wissenschaftlichen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht sofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphysische verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr selbst die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verstandesweg der früheren Metaphysik zurückkehren. In der ersten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwischen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Theil der muthvollen Geister wieder eine Metaphysik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob diesmal England folgen wird, steht dahin. Auf alle Anregungen in diesem Sinne, woran es nicht gefehlt — ich erinnere an Coleridge — hat es die Antwort: „Ich bin reich und gar satt und darf nichts“[*]. Der Welthandel, die nagelneue Entwicklung des Kapitalismus, die unablässige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchentum, nehmen von einer Seite so viele Geister

[*] Faust nichts, Th. I. Vor 3. 17

in Anſpruch, und geben von der andern Seite allen Verhältniſſen eine ſolche Feſtigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchſten Wiſſenſchaft unvermeidlich verbunden ſcheinen, ſich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf ſeit ſo langer Zeit die Deutſchen einen ſo hohen Werth legen.

Den anderen Weg ſchlug Deutſchland ein: die Metaphyſik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wiſſenſchaftlicher Philoſophie. Zunächſt aber mußte die hergebrachte Metaphyſik ſchon darum in einen ziemlich weiten und unbeſtimmten Eklekticismus ſich umwandeln, weil ſie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philoſophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologiſche Beweis ſeine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der engliſche und franzöſiſche Empirismus der Philoſophie eine entſchieden ſubjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Unterſuchung des Urſprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Subſtanz, Hume, der den der Urſache wankend gemacht, bewirkte damit, daß dieſe Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphyſik ſich einfach vorausſetzen ließen: ſie ſelbſt mußten begriffen ſeyn, und waren Gegenſtände wie andere, nicht mehr Principien. Es wurde daher insbeſondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieſer neueren Metaphyſik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypotheſen unſeres Leibniz, deren Urheber vielleicht weniger die Abſicht hatte, ſich ſelbſt geltend zu machen, als die Hauptfrage einſtweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen ſollte er ſelbſt deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigſtens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernſt geweſen[1]. Wie dem ſeyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die monadologiſchen Theoreme, die präſtabilirte Harmonie und was weiter daran hängt,

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

solche geistreiche Spiele und Nebenerfindungen gewesen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen ist über sie hin und her gestritten worden!), und daß dagegen die Theorie das eigentlich philosophische Werk des berühmten Mannes gewesen sey, wenn schon das darin enthaltene System einen so allbefähigten Geist allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegenheitlich konnte merken lassen'. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philosophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, statt: das vollkommenste, oder gar: das unendliche Wesen, zu sagen: das absolute Wesen; darin konnte wenigstens das vollendete, also das beschlossen-Seyn, damit der durchgängig bestimmte Inhalt angedeutet seyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom absoluten Raume vernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unsere gegenwärtige Untersuchung ist keine literarische, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem ersten Weisen verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, sein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

Solange es in der alten Metaphysik sich blos um das Daseyn Gottes handelte (den Begriff nahm sie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelwesen denken. Mit Descartes wendete sich die Sache: Gott sollte existiren, weil er das vollkommenste Wesen ist. Wenn aber blos deßhalb existirend, weil er dieses, d. h., wie sich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z. B. seine eigenen Aeußerungen über die Theorie in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II. p. 131 a. E.: j'ai eu soin, de tout rapiger à l'ordinaire.

[2] Leibniz hat den kahlsten Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéisme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man s. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui differe des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes differe d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 543.

[3] Das Allgemeine existirt nicht: Existenz ist des Einzelwesens

das allgemeine Weſen iſt, ſo exiſtirt er nicht ſo, daß das Seyn von ihm auszuſagen iſt. Um es von ihm aus, d. h. ſo zu ſagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende ſeyn. Nach Spinoza aber iſt Gott nicht bloß das allgemeine Weſen, ſondern er iſt **nichts anderes**, er iſt **nur** das Seyende. Das war alſo in gewiſſem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewiſſem Sinn. Denn durch ihn war wenigſtens die Subſtanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung ſich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigſtens ſo weit zu ſeinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begriffloſe und unverſtandene Vorſtellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität ſich aufdrängen ließ, — es zuletzt nichts mehr koſten konnte, eine Exiſtenz vollends verſchwinden zu laſſen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entſtand der formelle Atheismus — wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen —, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß dieſen Unterſchied kennen, um zu verſtehen, wie ein Geiſt wie Goethe bis zu ſeinem Ende an Spinoza feſthielt, auch Herders Vorliebe erklärt ſich ſo, aber zumal Leſſings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der ſelbſt von dem Unvermögen ſyllogiſtiſcher Wiſſenſchaft ſo durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'ſcher Ausdrucksweiſe zu reden, gleichſam auf Du und Du ſeyn könnte, kurz zu dem ein perſönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf ſein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, alſo zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ ſich eigentlich nicht ſagen). Das war alſo für ihn, der ſich von einer andern Wiſſenſchaft als der der alten Metaphyſik oder einer in Spinozas Sinn demonſtrativen keine Vorſtellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich dieſe Berufung auf das Gefühl der Wiſſenſchaft nicht nützen, ſollte ſie wenigſtens zur Erklärung davon dienen, daß er kein überzeugter Wolffianer, wie Moſes

Mendelssohn, und doch auch nicht ein Spinozist sey, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein speculativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen seyn mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche seyn konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu seyn. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sey es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen legt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: „Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sey, liegt schon in der Bestimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt unsrer war in allem seit Descartes Verfluchen der Stillstand als Verderben.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nun eben erschüttert, und anderseits nur verändert gehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber

den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d. h. unfreien Erkennens zu sich selbst zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze System der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus untersuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieses leistete, war unstreitig mehr als bloß ein zweiter Carteſius.

Wer in Kants Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet sogleich und in derselben aufsteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Kategorieen der alten Metaphysik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verstand und Vernunft. Die letzte ist ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu schließen, sie ist ihm productiv, wie er sie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie sie als Vermögen zu schließen ihre Prämissen theils in der Erfahrung, theils im Verstand, den allgemeinen Grundsätzen hatte, ist sie als Ideen erzeugend so wenig reine Vernunft, wie sie Kant gleichwohl nennt, daß sie vielmehr Sinnlichkeit und Verstand zu Voraussetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derselben überschreitet, nie weiter als zu bloßen Ideen bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen, dem Verstande die oberste Regel für die Erfahrung zu geben, aber selbst keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf diese Weise überhaupt nur Erfahrungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchste dieser Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch sie die natürliche Erkenntniß verbürgt sey, aber er hatte sie soweit doch als Princip gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektische Metaphysik konnte Descartes ontologischen Schluß nicht wohl übergehen, aber da sie in ihm nur einen Beweis für das Daseyn Gottes sah, wußte sie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam. Eben dort fand ihn Kant, dessen Kritik sich dem Gang dieser Metaphysik aufs Engste anschloß. Zuletzt aber sollte eben dieser Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wissenschaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur instrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von sich

aus setzenden, nur sich selbst folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbesondere, daß Kant — den wir übrigens auch darum mit Recht preisen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen, daß Gott als einzelner Gegenstand gewollt werde, nur nicht die bloße Idee, sondern das Ideal der Vernunft sey — daß eben dieser der von seinem Vorgänger ganz vernachlässigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenste Wesen zugleich den Stoff, die Materie alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten sollte, den eindringendsten Scharfsinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles bestimmenden Begriffes offenbar wurde[1].

Cartesius hatte den Begriff des vollkommensten Wesens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: Wir alle haben die Vorstellung eines höchst intelligenten, schlechthin vollkommenen Wesens, zu dessen Begriff gehört, daß es existire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit seiner Existenz konnte aber die ursprüngliche Zufälligkeit des

[1] Goethe in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe sich in der wissenschaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungestraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unstreitig war den Namen des Philologen noch dem großen Wolfiab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgebracht hatte. Es ist indeß nicht meine Absicht, in den möglichen Sinn des vielleicht sehr zufälligen Ausspruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatsache knüpfen, diese nämlich, daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indeß jeder, der aus der Construction dieser Entwicklung hervorgehen zu können glaubte, damit zugleich sich gelobte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber die zahlreichen Gebrechlichkeiten, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit plagten, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abstrahirenden mindestens nicht im Stande, an irgendeine des Kantischen Systemes den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft

Begriffe nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft ſelbſt folgende und zu jeder verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge unentbehrliche Idee iſt, die ſich unwillkürlich zum Begriff eines ſolchen Weſens fortbeſtimmt, womit freilich nicht die Exiſtenz deſſelben, aber wenigſtens deſſen Vorſtellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erſte für jedes Ding, ſo fängt Kant ſeine Entwicklung an, iſt, daß ſein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in ſich widerſprechender iſt. Dieſe Möglichkeit beruht alſo auf dem bloß logiſchen Princip, daß von je zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und iſt eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf ſeiner durchgängigen Beſtimmtheit, d. h. daß es durch alle möglichen Prädicate hindurch ein beſtimmtes iſt, indem von allen einander entgegenſtehenden je eines ihm zukommen muß. Ein jedes Ding wird entweder körperlich ſeyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organiſch oder unorganiſch, wenn unorganiſch, ſtarr oder flüſſig, wenn ſtarr, der Grundgeſtalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper ſeyn müſſen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeſchriebene jede andere ausſchließen. Hier werden alſo nicht Begriffe unter ſich bloß logiſch, ſondern es wird das Ding ſelbſt mit der geſammten Möglichkeit, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Vorausſetzung jeder Beſtimmung iſt, und weil das Beſtimmen Sache des Verſtandes iſt, nur als Idee in der Vernunft ſeyn kann, durch welche dieſe dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt [1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorſtellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein ſolcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571—73 der erſten Ausgabe; die ſpäteren zeigen hier keine Abweichung.

für sich seyn Könnendes ist; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße Stoff aller besonderen Möglichkeit, ist er von der Art dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist'. Sollte er seyn, so müßte etwas seyn, von dem er gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieses müßte seiner Natur nach Wirklichkeit, nur könnte daher auch nur Einzelwesen seyn. Allein Kant macht gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten sey. Die ursprüngliche Absicht der Vernunft, sagt er, war bloß und allein, sich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorstellen zu können; zu diesem Ende aber reicht der Begriff von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache; dieses Letztere sey eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unserer Idee in einem Ideal als einem besonderen Wesen zusammenfassen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als Hypothese ein solches Wesen anzunehmen sind wir berechtigt. Zwar ist der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Untersuchung findet sich, daß die Idee von selbst eine Menge Prädicate ausstößt, die als abgeleitete durch andere schon gegeben sind, aber die neben andern nicht stehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einschränkung beruhen und soweit ein bloßes Nichtseyn ausdrücken, so wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in sich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Position ist, sie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als alles was zum Seyn gehört, und so viel zum Seyn gehört, wenn es überhaupt sich bestimmen läßt, dem Seyn voraus, also a priori bestimmt werden muß, so wird sich die Idee zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allseitig bestimmte Ding (res omnimode determinata) ist, zum Begriff von einem einzelnen Gegenstand

[illegible] Metaph. VII. 1. p. 130. 31

wird, der, indem er so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das Ideal der reinen Vernunft genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen seyn würde[1]. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisiren, d. h. diesen Inbegriff als existirend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasiren, d. h. zum einzelnen Ding „zuzuspitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personification bis zur höchsten Intelligenz zu erheben[2].

Dieser Fortgang ist ein natürlicher[3], aber der doch nichts Objectives an sich hat, und uns in Ansehung der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt[4].

Kant läßt sich durch diesen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es „als Hypothese anzunehmen". Das Nächste unstreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm steht, das Urwesen, als alles begreifend das Wesen aller Wesen zu nennen wäre, verhielte sich dabei als Urbild (Prototypon), die abgeleiteten Wesen als Abbilder (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterschieden

[1] Kr. d. r. V. S. 573–77.
[2] Ebendas. S. 580 Anm.
[3] Kr. d. r. V. S. 581.
[4] Ebendas. S. 579.

von ihm könnten ſie nur durch Verneinungen ſeyn, wie alle Figuren nur eben ſo viele Arten ſind, den unendlichen Raum einzuſchränken (das Leibnitziſche Gleichniß). Doch nicht durch Einſchränkung des Urweſens ſelbſt dürfte die Mannichfaltigkeit entſtehen, nur das Materielle der Idee ließe ſich als Subſtrat der Einſchränkung denken. Dieß würde eine Unterſcheidung vorausſetzen, wie wir ſie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant iſt ja zwiſchen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einſchränkung) und Gott kein wirklicher Unterſchied, jener hat bloß für unſere Vorſtellung ſich zu einem durchgängig beſtimmten Ding, einem Individuum, zuſammengezogen. Auch ſcheint Kant die mechaniſche Erklärung durch Einſchränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometriſche Figuren, doch nicht als ausreichend anzuſehen, da er in der Folge äußert: das Urweſen (offenbar das Urweſen ſelbſt) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d. h. weil materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müſſe vielmehr als die vollſtändige Folge aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen ſeyn würde, die zur Idee des höchſten Weſens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch wurde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt ſeyn ſolle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung eine Affinität alles Möglichen und Wirklichen bewieſen ſeyn[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantiſchen Entwicklungen bekannt ſind, mögen hier leicht die Keime ſpäter wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß iſt bei Kant dieß alles bloß hypothetiſch geſprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe ſich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer ſolchen gegeben war. Denn ſo iſt der bloße „Inbegriff aller Möglichkeiten" noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß ſich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Beſtimmtem gelangen ließe. Das Nächſte wäre: alſo die Correlate dieſer Möglichkeiten die wirklich exiſtirenden Dinge nehmen

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

und als deren Möglichkeit die verſchiedenen Arten zu ſeyn erklären, die ſie in ſich ausdrücken; denn eine andere Art zu ſeyn hat das Unorganiſche, eine andere das Organiſche, in deſſen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß dieſe Arten zu ſeyn unmöglich urſprüngliche ſeyn können? Anzunehmen iſt vielmehr, daß dieſe durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt ſich ableiten von urſprünglichen, nicht mehr zufälligen, ſondern zur Natur des Seyenden ſelbſt gehörigen Unterſchieden deſſelben. Denn ſolche Unterſchiede ſtellen ſich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z. B. ſagen, daß das bloße reine Subjekt des Seyns nicht das Seyende ſey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieſes das erſte dem Seyenden Mögliche ſey, nämlich Subjekt zu ſeyn. Denn was immer Objekt, ſetzt das voraus, dem es Objekt iſt. Zwar wenn Subjekt, ſo kann es nicht in demſelben Gedanken, oder, wie man zu ſagen pflegt, zugleich, das im ausſaglichen Sinne ſeyende ſeyn, es iſt mit einer Beraubung geſetzt, aber nur einer beſtimmten Art des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtſeyende auch nur Subjekt ſeyn? Eine andere Art des Seyns iſt die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß weſende nennen; auch das wird manchen ungewohnt ſcheinen, wenn wir das eine als gegenſtändliches, das andere als urſtändliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verſtehen, wenn wir ſagen, mit der einen Art ſey das Seyende das bloß Sich, mit der andern das außer Sich ſeyende.

Eine Beraubung alſo iſt mit dem bloßen Subjekt geſetzt; Beraubung aber iſt keine unbedingte Verneinung, und ſchließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in ſich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu iſt, umſtändlicher zeigen werden; nicht Seyn (*μὴ εἶναι*) iſt nicht Nichtſeyn (*οὐκ εἶναι*), denn die griechiſche Sprache hat den Vortheil, die contradictoriſche und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns ſchließt ſeynkönnen nicht aus. Reines können, und als dieſes mögen

wir das bloße Subjekt bestimmen, in nicht Nichtseyn'. Das Seyende = A gesetzt ist das Subjekt, es nicht etwa + A (das im ausdrücklichen, also affirmativen Sinn seyende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa — A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seyende nur in einem Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seyende ist und nicht ist, ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seyende nur seyn kann, eine Potenz des Seyenden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in jenem Sinn das Seyende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (primum cogitabile); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächst zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+ A), das also für sich auch nicht einmal seyn könnte (so wenig ein Prädicat seyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), dem also jenes (das selbst nicht seyende, nicht das ganz und gar Nichtseyende, sondern das in jenem Sinn nicht seyende) Subjekt ist. Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das bloße Subjekt und sein Gegentheil, das bloß d. h. subjektives seyende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seyenden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt seyn können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvorgekommen, da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (praeter) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt seyn können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine und das andere

' τοιοῦτον ὄν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV. 4 1073. 1. 31.

sey, aber jedes in anderer Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere, sondern es wird jedes unendlicher Weise, also ganz das eine und ganz das andere seyn, nicht sowohl zugleich als gleicherweise; denn wär' es ein aus beiden Gemischtes und gleichsam Zusammengewachsenes (Concretes), so könnte es nur ein Seyendes seyn, also nicht mehr in diesen Kreis gehören, wo keines ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in diesem Sinn, das Seyende, also jedes in seiner Art unendlich ist. Dieses also müßte ebenso in dem Dritten seyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einschränkung gereichen. Dieses also, welches, weil ihm das in-sich nicht das außer-sich, das außer-sich nicht das in-sich-Seyn aufhebt, nur das bei-sich-Seyende zu nennen seyn würde, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige (eben dadurch auch sich von den beiden vorausgehenden unterscheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbstentschlagung zu denken ist, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn sich nicht anzieht) — dieses, sage ich, wenn das bloße Subjekt den ersten, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch das Seyende zu seyn. Aber da es was es ist nur ist, wenn ihm sowohl das eine (— A) als das andere (+ A) vorausgesetzt ist, also nur als das ausgeschlossene Dritte seyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdrucks, der bei contradictorisch Entgegengesetztem verneinend ist und sagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich ist[1], aber bei bloß conträr Entgegengesetztem, wo ausschließen nur so viel bedeutet als außer sich setzen, positive Bedeutung hat; weil es also was es ist auch nicht für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern seyn kann, läßt sich auch von dem Dritten (wir wollen es durch ± A bezeichnen), es läßt sich auch von diesem nur sagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden ist; mit ihm aber ist alle Möglichkeit erschöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir sagen könnten, daß es das Seyende ist.

[1] *Ἀντιφάσεως μηδὲν εἶναι μεταξύ, τῶν δ' ἐναντίων ἐνδέχεται.* Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239. 6 ss.) und De interpr. C. 12.

Wenn dem ſo iſt, wenn nicht 1 (denn auch ſo wird erlaubt ſeyn, jedes Moment durch die ihm entſprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende iſt, ſo entſteht von ſelbſt die Frage: was iſt das Seyende? Jenes dieſes, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem verſucht, daß das Seyende ſeyn konnte (hier zeigt ſich, was durch die Einſchränkung des unbeſtimmten Kantiſchen Begriffs eines Inbegriffs aller Möglichkeit gewonnen iſt). Darauf (was das Seyende?) konnte man antworten: wenn keines für ſich, werden alle zuſammen das Seyende ſeyn. Allerdings das Seyende — wir könnten auch ſagen: das Abſolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich iſt[1] —, aber das Seyende nur materiell, dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Ariſtoteles unterſcheidet[2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Idee oder Idee des Seyenden, nicht es ſelbſt. Bemerken Sie gelegentlich die urſprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee. Die Folge wäre alſo, daß nichts das Seyende wirklich iſt — ein ganz anderer Widerſpruch als der bei Descartes, dem die Exiſtenz des höchſten Weſens nur eine ſeiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für ſich war, konnte ſie als ſelbſt ſeyend gelten; dieſes Selbſtſeyn iſt aufgehoben, wenn ſie zuſammen das Seyende vorſtellen, zur Materie des Seyenden, d. h. des Allgemeinen, geworden ſind, wie es Ariſtoteles von der Dynamis überhaupt ſagt[3], und ſelbſt nicht ſeyende, können ſie auch nur das Seyende erzeugen, von dem nicht zu ſagen iſt, daß es Iſt, weil von ihm überhaupt nichts, und es ſelbſt nur von anderem zu ſagen iſt[4]. Wenn alſo nicht Nichts das Seyende iſt, und nimmer doch können wir dieß zugeben, ſo fordert das

[1] Πλείων, οὐ μὴ ἔσται ἔξω τοῦ ἀριθμοῦ. Arist. Metaph. V 16 A. 1

[2] Λεγεται τὸ ὄν, τὸ μὲν τὸ δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ. Metaph. XIII. 3 (VIII. 9).

[3] Η δύναμις ως ὕλη τοῦ ενεργείᾳ ὄντος ἐστὶ καὶ ὑπάρχει, καὶ ἀνάγκη ἐστὶ ἐκείνου ὄντος ἔστιν· ἡ δ' ἐνέργεια ὑπάρχει καὶ ἐκείνου τοῦδε τι ὄντος τοῦδε ἐστίν. XIII. 10 (VIII. 5. 88 f.)

[4] S. oben S. 285. Anm.

Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von dem es zu sagen, das ihm Ursache des Seyns (*αιτιον του εἶναι*) und in diesem Sinne es ist, und das nur wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, — das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich Ding ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig stehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein bestimmterer Inhalt zu gewinnen ist, als er bei den früheren Philosophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieses Begriffs seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Zugleich sollte diese bis jetzt noch mehr geschichtliche als selbständige Entwicklung den Gegenstand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beschäftigen werden, vorerst nur *vorweisen*, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erst vorgewiesen werden muß, ehe er es verstehen, in dessen Entstehungsweise oder am Ende vielleicht doch unerschöpfliche Einzelnheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geschichtliche und insofern vorläufige Bemerkungen, und die sich auch auf die Potenzen beschränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verschiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinschaftlichen Seyns fähig seyen, dessen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente *nicht* das andere ist, wie wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir von — A sagten, es sey *reines* Können ohne alles Seyn, von + A ebenso, es sey reines Seyn *ohne alles Können*, von ± A, es sey nur als *von beiden* (jedem für sich) ausgeschlossenes, wobei ausschließen im positiven Sinn genommen wurde. Sich ausschließen im negativen Sinn könnten sie nur, wenn sie drei Seyende wären. Das sind sie aber nicht, und vielmehr vermitteln sie sich gegenseitig, Momente des Seyenden zu seyn. Das erste ist schon nur gesetzt in Hinaussicht auf das letzte, sie sind nicht bloße zusammen sich Vertragende, wie die vorkantische Metaphysik von dem allervollkommensten Wesen sagte, daß es alle realitäten

compossibilia in sich vereinige, vielmehr fordern sie sich gegenseitig und sind die wahren concreata (wirklich von con-cum, wie primevus von prae-ante), wie die Stoiker gewisse Götter nannten, von denen sie sagten, daß sie nur miteinander entstehen und miteinander untergehen können [1].

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott seyn soll, so unbestimmt wie er sie gelassen, können wohl nur als transitive gemeint seyn, d. h. als solche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden sollen oder doch können. So aber ist gleich im ersten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es seine Natur mit sich bringt, diese Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Denken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt nur bloß in seinem Wesen ist. Die Unterschiede aber, die wir in Gott setzen, sofern er das Seyende ist, sind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, aber die darum erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Wenn diese Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, so kann dieß nur nach der Hand (post actum) geschehen, und nicht eine schon mit dem wesentlichen Actus seines ewigen Existirens, d. h. seines das Seyende-Seyns, gesetzte Bestimmung seyn. Wie sie diese Bestimmung erhalten, davon wissen wir hier nichts, denn wir wissen ja noch nicht, daß sie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, ist, daß Gott, sofern er das Seyende ist, also in seinem ewigen Existiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm ist, das ganz in sich Beschlossene, auch in diesem Sinn das Absolute.

Nach der hergebrachten Vorstellung, der auch Kant noch sich angeschlossen, zur Vorstellung des allerrealsten Wesens, wie man sagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es ist klar, daß dieses nicht die Negation selbst ausschließt, indem diese so unentbehrlich, d. h. so frei von Negationen, seyn kann als die Position. Im bloßen nicht Seyn, im reinen Nennen, liegt so wenig

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher ist als wäre er nicht, sagen kann, er sey durch Negation beschränkt, da er vielmehr unendliche Macht ist, und für den Menschen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen sich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beschränkter ist. Das reine Können widerspricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, desto mächtiger seine Anziehungskraft dieses. Eben durch diese Anziehungskraft ist er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vererst noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sey das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieses Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden[1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutschland ein sonderlich begabter Mann sich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat. Dieser Mann war der schon erwähnte Coleridge.

[1] Es hätte freilich den Fehler an Ausprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geschmack sind, z. B. selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet ist, so möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm sind dem Geist (τῷ πνεύματι als Instrum. attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

# Dreizehnte Vorlesung.

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, [illegible] keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z. B., wenn man verlangte, sie solle erst das Daseyn der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso lehnt jede andere gewissen allgemeinen und scheinbaren Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen, wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftige, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: — die Wissenschaft alle, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht ein jeugendes sein denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Vorschlag genommen, kann nur der sein, von welchem zu sagen ist, daß er das Seyende ist'.

' Nachdem das hergebrachte Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes völlig klar an sich selbst geworden ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtige, denn da hätte es auch nicht nöthig, aber auch nichts von all dem, was ein Gedachtes ist. Denn das schon sichere Vorgehen in das Seyende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gesetzte Seyende, hat also auch nicht Gegenstand des reinen Denkens sein kann. Also ist es nur das Seyende, was das reine Denken wollen kann, das uns aber wegen nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Gedachtes oder das Nichtseyende ist. Wenn man das Seyende im reinen Denken gesetzt hat, dann kann es sich erst klären, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht.

Dieſer Gegenſtand kann ſchon um ſeiner ſelbſt willen vorzugsweiſe geſucht ſeyn, denn da das menſchliche Weſen überhaupt des Erkennens begehrend iſt, wird es natürlich am meiſten deſſen begehren, in dem am meiſten zu erkennen iſt, und wenn wir nach Ariſtoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntniſſe nicht bloß unſeres Vergnügens oder unſerer Bedürfniſſe halber, ſondern um ihrer ſelbſt willen lieben, und unter dieſen diejenigen am meiſten, durch welche wir am meiſten erkennen (ſchon ein altes Buch ſagt: das Auge ſieht ſich nimmer ſatt und das Ohr hört ſich nicht ſatt), ſo wird uns die Erkenntniß des Gegenſtandes, der über allen Gegenſtänden iſt und in dem alle begriffen ſind, die am meiſten um ihrer ſelbſt willen begehrenswerthe ſeyn, und ſchon dieſes Begehren möchte den Namen Philoſophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenſtandes für ſich und ohne alle weitere Folge wäre ſchon die höchſte mögliche *σοφία* zu nennen, und wenn man darauf ſieht, daß ſie erworben, in dieſem Sinn gelernt werden muß, an ſich das höchſte zu Lernende, das *μέγιστον μάθημα*, wie Platon ſich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieſer Gegenſtand nicht bloß um ſeiner ſelbſt willen geſucht, ſondern um der Wiſſenſchaft willen, nämlich in der Abſicht, daß ſich uns alles andere von ihm ableite. In dieſer Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt dieſe Ableitung, ſo wird die dadurch entſtandene Wiſſenſchaft die deductive im höchſten Sinne ſeyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbeſondere demonſtrativ genannten (die mathematiſchen). Dieſe jedoch ſetzen ſich gewiſſe Grenzen, die ſie nicht überſchreiten; ihre Ausgangspunkte ſind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (*ὁρισμοί*), die ſie ſich ſelbſt geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich iſt. Dafür haben dieſe Wiſſenſchaften auch nicht den unbedingten Verſtand der Sachen, ſondern nur von dieſen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenſtande ſelbſt aus, ſondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend alſo und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip iſt die höchſte Wiſſenſchaft.

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch ferne. Die erste Frage ist, wie zum Princip gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z. B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sey, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Princip selbst wieder Wissenschaft sey, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, die Wissenschaft selbst seyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Princip ist, angeben kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache sie ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst aber von einem Princip abgeleitete, vorangehen kann[1].

Wenn aber keine Wissenschaft, eine Methode wenigstens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur eine zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductive genannte. Wie sollte nun aber die inductive hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns alle an die Unterschiede des Seyns, die wir in der letzten Vorlesung genannt haben, dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff eines Inbegriffs aller Möglichkeiten auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in gewissem Sinn das Seyende ist, also es nicht unbedingt ist, sondern ist und nicht ist, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d. h. es eigentlich nur

[1] Hier gilt das Aristotelische: ἀναπόδεικτος ἡ ἀπόδειξις ἐστι καὶ ἀνάγκη ἐστάναι. Anal. Post. II. 19.

ſeyn kann, und daß von dem erſt, das alle Arten des Seyns in ſich allein iſt, ſich ſagen läßt, daß es das Seyende iſt. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf beſondere Weiſe iſt und es daher überhaupt nur ſeyn kann, zu dem, was allgemein, was ſchlechthin es iſt, und wäre nun ein ſolcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit dieſem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieſer Induction aus Erfahrung geſchöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wiſſenſchaft zwar vom unbedingten Princip aus in ſtetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabſtiege und in dieſem Sinn a priori entſtünde, das Princip ſelbſt aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn ſo — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage ſeyn kann, wie der Einzelne zur Wiſſenſchaft überhaupt komme, und inſofern alſo auch das ariſtoteliſche Wort nicht anwendbar iſt, daß die erſten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müſſen. Denn ſchon ohnedieß wird ſich niemand vorſtellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, ſich zur Philoſophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erſt, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philoſophie Berufenſte ſey. Und auch dem, welcher ſich zum höchſten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wiſſenſchaft erhoben, auch dieſem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung ſich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber laſſen ſich nur in der Form von Bekenntniſſen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erſchienen, wenn ſie ſich auf Bekenntniſſe beſchränkt hätten, anſtatt Philoſophen von Profeſſion ſeyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den erſten Eindrücken bis zu wirklicher Philoſophie hat der arabiſche Philoſoph Ibn Joktan darzuſtellen geſucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Geſammtheit gelten, und am wenigſten wohl werden

war, die sie eben gesetzt haben, über welche Linien die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist. — und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Aristoteles, dem das Seyende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer u. s. w. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtseyn zu dem reinen Seyenden, dem ὄντως ὄν, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgelösten sich erhebt — am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche Geschichte der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjectiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun ist, ist vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Intuition zu schöpfen seyen, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Princip selbst führende Methode seyn kann. Auch dieses aber können wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes ist, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, nur das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch viele Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu läugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (τὰ πρὸς ἡμᾶς γνώριμα καὶ πρόσφατα) zu dem an sich Erkennlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt[1], der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen beistimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Princip zu thun ist, sondern um gewisse oberste Thatsachen, von welchen sie durch Schlüsse zum

[1] Anal. Post. I. 2.

allgemeinen Begriff einer höchſten Urſache gelangen, ohne ſagen zu können, auf welche Weiſe ſie Urſache ſey, weßhalb ſie ihnen denn auch nicht wirklich Princip iſt. Da ſie aber außerdem, weil mit bloßen Particularſätzen kein Schluß möglich iſt, allgemeiner Grundſätze nicht entbehren können, ſo nehmen ſie es entweder auch als bloße Thatſache an, daß durch ſolche Grundſätze unſer Bewußtſeyn beſtimmt iſt; in dieſem Fall mögen ſie ſehen, wie ſie der Argumente z. B. David Humes ſich erwehren; meinen ſie es aber anders, ſo müſſen ſie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erſcheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wiſſenſchaft, ſondern nur vereinzelte Thatſachen zugeben, mit ſich ſelbſt mehr in Uebereinſtimmung, als die auf ſolche Weiſe mit Thatſachen Philoſophie machen wollen. Denn nicht ſyllogiſtiſch, mit unvermeidlichem Ueberſpringen in ein anderes Gebiet (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), ſondern durch reine Analyſis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus dieſem herauszugehen, als dieſem ſelbſt inwohnend, müßten die Principe und durch dieſe das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf ſolche Weiſe zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatſachen nur pſychologiſche annehmen, ſo zeigt ſich auch darin, wie beſchränkt ſie die Aufgabe faſſen. Denn wenn es Principe, alſo das Allgemeinſte iſt, was in der Thatſache geſucht wird, ſo müßte dieſe, auch wenn ſie rein pſychologiſche iſt, gerade nicht als ſolche, ſondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht ſubjectiv genommen, ſondern in ihren conſtitutiven Principien unterſucht, wird die pſychologiſche Thatſache an objectivem Gehalt keiner andern nachſtehen, aber es wird eben nur dieſer, nicht was ſie beſonders hat, in Betracht gezogen werden. Pſychologie iſt eine Wiſſenſchaft für ſich und ſelbſt eine philoſophiſche, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philoſophie dienen kann.

Laſſen wir aber dieſe Mißverſtändniſſe bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, ſey auf der breiteſten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinſten und genaueſten Analyſis

wirklich zu den Principien und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie verträgt sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, daß sie ihr Ansehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn Könnendes erschiene, wie wir ja selbst von dem „Ich bin" des Cartesius einsehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber an sich zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewußtseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so genannten Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem besondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpfte seyen. Allein es fragt sich, ob diese Beschränkung im Begriff der Methode selbst liegt, welcher es vielmehr genug scheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben seyn könne, ist doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Nur sollte der

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns (— A + A ± A sind für sich Einzelne — die *καθ' ἕκαστα*; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, im reinen Denken, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist nur dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur an sich das Seyende ist. Hierin liegt eine Beraubung (*στέρησις*), die uns nicht ruhen läßt, sondern dieses (das nur an sich seyende) gesetzt, müssen wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das nur gegenständlich subjektlos seyende, also (wie wir es ebenfalls

ausdrücken können, was außer sich das Seyende ist; nur nicht in Einem Athem, daß wir so sagen, können wir das Seyende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Veränderung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten vorausgehen; denn so hat das Seyende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt seyn konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides seyn und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht (im bei sich-seyn liegt ebensowohl das in sich, als das außer-sich-Seyn). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seyende in diesem Sinn als das bei-sich-Seyende, ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich setzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt werden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, im Vorgebiet der Wissenschaft, die zum Princip nicht bloß die Denkbarkeit, sondern nach Aristoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, sondern das Denken selbst, das ein Recht für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebendenselben eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wissenschaft geht[1], wie wir davon so eben einen Beweis hatten,

[1] Ως ουχ ουτω επιστημη μαλλον [illegible]

denn z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt ſeyn kann, wird nicht gewußt, ſondern gefühlt, und übertrifft durch dieſe Unmittelbarkeit jede vermittelte (erſt verſchloſſene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts ſeyn, als die Principe und das Princip auf dieſelbe Weiſe ſuchen zu wollen, wie man erſt in der Wiſſenſchaft verfahren kann. Darauf wird ſich jedoch beſſer in der Folge zurückkommen laſſen. — Das Denken, ſagten wir, hat einen Inhalt für ſich. Dieſer Inhalt, den die Vernunft allein von ſich ſelbſt und von nichts anderem hat, iſt im Allgemeinen das Seyende und können im Beſonderen nur jene Momente ſeyn, deren jedes für ſich nur das Seyende ſeyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), alſo nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seienden iſt. Dieſe Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, ſondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, iſt auch alles Denken hinweggenommen), dieſe Möglichkeiten alſo, welche die nicht bloß zu denkenden, ſondern die gar nicht nicht zu denkenden, alſo nothwendig gedachte ſind, und daher auf ihre Weiſe und im Reich der Vernunft ebenſo ſind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weiſe und in ihrem Reiche ſind: dieſe Möglichkeiten ſind die erſten und von denen alle andern abgeleitet ſind, die alſo, welche uns möglicherweiſe zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, dieſen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgeſprochene zu geben, wenn wir dieſes als ein Geſetz ausſprechen wollen, welches andere könnte dieß ſeyn außer dem, das mit allgemeiner Zuſtimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgeſetz gegolten, von dem, wie Ariſtoteles ſagt, nicht eine beſondere Art des Seyenden, ſondern das Seyende als ſolches und wie es in der Vernunft iſt, beſtimmt wird, deſſen voller oder poſitiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

*εἰσὶ ἐπιστήμης ἡ νοῦς — — ἐστὶν ἐπιστήμης ἀρχὴ ἄλλο γένος ἡ νοῦς.* Zuletzt: *Νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* Anal. Post. II, 19. Wie will man dieſe Stellen mit den gewöhnlichen Anſichten vom Empirismus des Ariſtoteles reimen?

ist, indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt und so mit zur Unfruchtbarkeit verdammt würde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als contrarium sich Entgegenstehende) Gesetz seyn läßt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es zugleich gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe seyn können. Hiedurch erhält das sonst bloß negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz alles Seyenden, also das fruchtbarste und inhaltsreichste aller Gesetze seyn kann[1]. Vollständig dieß einzusehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was schon hier einleuchtet ist, daß ohne das so verstandene nur nichtssagende Sätze übrig bleiben, und emphatische, d. h. die wirklich etwas aussprechen, unmöglich seyn würden. Denn wovon läßt sich sagen, daß es hell ist, als von dem an sich Dunkeln, wovon, es sey krank, als von dem bloß krank seyn Könnenden, an sich also Gesunden.

Es ist wohl der Mühe werth, wegen dieser Ausdehnung des Grundsatzes den Aristoteles selbst zu hören, aus dessen Worten auch noch verschiedenes anderes zu lernen seyn möchte. „Da es unmöglich ist, sagt er, daß Widersprechendes zugleich von demselben mit Wahrheit gesagt werde, so ist offenbar, daß auch Entgegengesetztes nicht zugleich eines und dasselbe seyn kann. Denn das eine der Entgegengesetzten ist Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer bestimmten Art (des Seyns z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es also etwas Unmögliches ist, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, so wird auch unmöglich seyn, daß Entgegengesetzte zugleich eines und dasselbe seyn, man beschränke denn jedes auf ein besonderes Wo, oder sage das eine von dem bestimmten Theil (schwarz z. B.

[1] Τοῦ ὄντος καὶ τοῦ — κοινὴν ἀνάγκη τινὰ εἶναι ἀρχήν, ἣν οὐκ ἔστιν ἐνδέχεσθαι ψεύδεσθαι. Metaph. IV. 3 (1005. 7. 8).

vom Auge), das andere (weiß) ſchlechthin oder vom Ganzen“[1]. Merkwürdig iſt, wie hier dem „nicht zugleich“ das „nicht an derſelben Stelle“ ſubſtituirt iſt, und leicht mag Ariſtoteles ſinnliche Beiſpiele, wie die von uns ähnliche hat Alexander beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn ſeine Rede iſt ſo formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeſchloſſen war. Aber auch in Bezug auf das reinſte Intelligible läßt ſich das eine ſtatt des andern ſagen, zumal wenn man lateiniſch ſich ausdrückt, wo non eodem loco ſo viel iſt als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (ὑποκείμενον), und die Momente des Folgenden verhalten ſich vollkommen wie Stufen, die ebenſowenig zugleich betreten als an derſelben Stelle ſeyn können.

Beraubung ſey auch Verneinung, ſagt Ariſtoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterſcheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenſtand überhaupt abſpricht, z. B. nicht weiß iſt die Stimme (οὐ λευκὸν ἡ φωνή)[2], d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß iſt auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein ſonnenverbranntes Geſicht, das ſeiner Natur nach weiß ſeyn könnte, iſt nur nicht weiß, es iſt μὴ λευκόν, und wird

[1] Ἔστι δ' ἀδύνατον, τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν, ὅτι οὐδὲ πάντα ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στερήσις ἐστιν, οὐχ ἅπαν [ὁπωσδ]ὴν δὲ στέρησις ἡ δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῆ, ἀδύνατον καὶ πάντα ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ μὴ ἅπαν, ἢ θάτερον μὲν ἀνάγκη, θάτερον δὲ οὐδέν. Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [ ] eingeſchloſſenen Worte ſind offenbar durch ungeſchickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn ſtörend. Blieben ſie ſtehen, ſo müßte man zu dem alsdann mit οὐχ ἅπαν abſchließenden Satz hinzudenken: ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγομένων, und der Satz würde ſo ſagen: nur nicht weniger als im Widerſpruch, ſey auch in der Entgegenſetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Ariſtoteles Meinung und was er hier ſagen will, iſt vielmehr, daß in der ἐναντίωσις nicht weniger Verneinung ſey, als in der ἀντίφασις, nur eine andere Art, nämlich στέρησις, die soweit eher das Unterſcheidende der ἐναντίωσις als das ihr und der ἀντίφασις Gemeinſchaftliche ſeyn würde.

[2] So Metaph. XII, 2 (240, 18)

durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des weißen Gesichts; wie das nur nicht positive Gewonnt nicht das Nichtgewonnte, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Gewonnten, zum μὴ ὄν wird [1]. Das „nicht", wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt [2], beraubt entweder ganz ἁπλῶς oder nur auf gewisse Weise, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich seyn, nicht auch das gleich seyn können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Actus Unfähige (τὸ ἀδύνατον ἁπλῶς ἔχειν), oder das es seyn kann aber nicht ist (τὸ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ). Die Beraubung eine Verneinung des Habens, so setzt sie entweder ein absolutes nicht haben Können (ἀδυναμία δυνάμεως), oder sie setzt das Subject, das haben-Könnende, voraus (ἀντικειμένη τῇ διαθέσει), wo sie erst Beraubung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (οὐκ ἴσον) ist alles, gleich oder ungleich (ἄνισον) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist [3].

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor allen andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dieß schon früher in einem andern Vortrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das *α privativum*, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten

[1] Metaph. IV, 2 (1003 a 33 ff.). Die unbedingte Verneinung (ἡ ἁπλῶς ἀπόφασις) sagt einfach: οὐκ ἔστιν ἀνθρώπου (ἐστίν) (die Umstellung des ἐστίν, das in einigen Handschriften statt ἔστιν zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: οὐκ αἰεὶ ἀνθρώπου (ἐστίν) τοῦτ' ἔστιν, sie ist ἀπόφασις, welche auch nach XI, 3 (1217, 20) nicht Verneinung des Prädicats überhaupt (τοῦ κατὰ τινὸς λέγεσθαι), sondern des bestimmten (τοῦ τινὶ ὑπάρχειν) ist.

[2] Metaph. X, 4 (1004, 10 ff.).

[3] Auch früher V, 22 (1111, 10): ἄνισον τὸ μὴ ἔχον ὁποσονοῦν, ὁποσονοῦν (ἔχον) λέγεται. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht τὸ μὴ ἔχον zu lesen, oder ob man das τὸ ἔχον durch das gleichbedeutende ὁποσονοῦν ἔχοντα τὸ ἄλλο, μὴ ἔχον ganz sich rechtfertigen läßt.

Stelle ſetzt Ariſtoteles dem *οὐκ ἴσον* das *ἄνισον* völlig wie *μὴ ἴσον* entgegen [1]. Ueberall jedoch möchte dieſe Gleichſtellung nicht anwendbar ſeyn. Es ſey z. B. das Muſter einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausſchneiden ſoll, ſo wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, ſondern die verfehlte Abſicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird ſagen müſſen, das Nachgebildete ſey dem Vorbild nicht wirklich gleich. *μὴ ἴσον*. Bemerkungen dieſer Art können kleinlich ſcheinen; da ſie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens ſich beziehen, dürfen ſie nicht überſehen werden, wenn auch namentlich die deutſche Sprache Mühe hat ſie zu unterſcheiden, und faſt nur durch den Accent ſich helfen kann, wenn ſie nicht wohl oder übel lateiniſch ſich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterſchied zwiſchen est indoctus, est non doctus und non est doctus kaum jemand ſich täuſchen. Weder das Erſte noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde ſagen, das Erſte nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es ſich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, ſetzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Anſehung des allgemein-griechiſchen, noch in Anſehung des ariſtoteliſchen Sprachgebrauchs über den Unterſchied der beiden Partikeln ein Zweifel ſeyn, man müßte uns denn was den erſten betrifft eine Stelle des plateniſchen Sophiſten entgegenhalten, welche zu erörtern ich ſpäter Gelegenheit nehmen werde: ſo kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Ariſtoteles, ſo oft er den großen Grundſatz erwähnt (unmöglich iſt, daß daſſelbe zugleich ſey und nicht ſey), nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nie von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* ſpricht, wie er müßte, wenn der Grundſatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wiſſen. Offenbar, da er eines von beiden ſagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundſatz in der

[1] Gleiches gleichlaut mit dem *ἄνισος*. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch *α*, ſo viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Tasselbe wünschte man von dem „nicht zugleich" sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der entsteht, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen[1]. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend sind die Sätze bloß conträre[2], die beide falsch sein können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr sein können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z. B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z. B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das Können fehlt. Da also ist es unmöglich, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur in einer andern Zeit. Also gerade nur wo bleibe Entgegensetzung, ist das Aristotelische „nicht zugleich" an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sei diese Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

[1] De interpr. 6.
[2] De interpr. 7.

Sagt man: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so müsse die Bedingung nicht zugleich dabei stehen, denn der, so zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt seyn'. Allein erstens spricht niemand so, denn niemand sagt gern etwas von selbst sich Verstehendes, das als Satz ausgesprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand so spräche, ist eben darum, weil nur davon die Rede, was der Mensch, der ungelehrt ist, nicht ist, nicht davon, was er seyn kann, das „zugleich" überflüssig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt; hier sey der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerspruchs, ohne daß die Einschränkung „nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterschied auch so bloß in Worten liegt, wird auch so niemand sagen, und kein Denkender wird so sagen, weil seine Meinung nicht seyn kann, daß es zufällig nur so ist, er wird sagen: daß kein Ungelehrter gelehrt seyn kann, wo dann aber sofort der Zusatz „nicht zugleich" als unerläßlich erscheint. Ein Mensch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter ist, kann allerdings noch gelehrt seyn, nämlich in einer andern Zeit; hier ist bloße Entgegensetzung, das „nicht zugleich" also von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt ist, sondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus ist, wird das Gelehrtseyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerspruch, hier ist der Zusatz ganz überflüssig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgesprochen, seit Aristoteles habe die Logik keine Fortschritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren sehr zufrieden seyn, wenn man ihnen zugestünde, nur den abstracten Inhalt der Aristotelischen Logik treu und vollständig bewahrt, und was die metaphysischen Erörterungen der logischen Verhältnisse betrifft, mit denen Aristoteles ja auch vorausgegangen, wenigstens keine Rückschritte gemacht zu haben), Kant also mocht gegen das „nicht zugleich" als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besondern Grund

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 151.

geltend, daß ſo der apriorität gewiſſe (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundſatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logiſcher Grundſatz müſſe er ſeine Ausſprüche gar nicht auf Zeitverhältniſſe einſchränken, eine ſolche Formel ſey der Abſicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundſatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber iſt, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zuläſſig ſey. Denn bloß hieße das Denken allzu ſehr beſchränken oder vielmehr aufheben. Es verſteht ſich unſtreitig von ſelbſt, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetiſche, als ſolche aber iſt ſie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden ſelbſt bloße Potenzen ſind (als auf die Wirklichkeit wartende ſind ſie), ſo iſt auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erſt als ſolche iſt, wenn wirklich das bloße Denken überſchritten iſt, ja die Folge in den wirklichen Zeiten beſteht nur darum, weil ſie urſprünglich eine intelligible, noetiſche, und alſo eine ewige iſt, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor ſchon — in der Idee, wie man ſagt — beſtimmt ſeyn mußte: dem Vorausgehenden mußte beſtimmt ſeyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende ſey. Es iſt unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Ariſtoteles zugibt, daß nach Einem Geſichtspunkt die Recht haben, welche nicht Seyn und Denn im Gegenſtand präexiſtiren laſſen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden iſt freilich keines ohne das andere, es iſt hier alles wie in einem organiſchen Ganzen gegen ſich wechſelſeitig beſtimmend und beſtimmt; das nicht ſeyende iſt dem rein ſeyenden der Grund (die ratio sufficiendi), aber hinwieder iſt das rein ſeyende die beſtimmende Urſache (ratio determinans) des bloßen An-ſich-ſeyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenſo Momente des Seyenden zu ſeyn, wie eben dieſes ihm durch ſie vermittelt iſt; es müſſen deshalb alle oder es kann keines geſetzt ſeyn. Weil

[1] Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.
[2] Metaph. IV. 4.

jedes der Unterſchiedenen für ſich und ohne das andere das Zweyte nie ſeyn kann, ſo iſt zwiſchen ihnen eine natürliche Anziehung, und es iſt nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee zumal entſteht. Das iſt auch der Sinn von: „In der Idee ſey alles zugleich". Aber dieſes „zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetiſch eher ſey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) iſt darum das Erſte doch das Erſte, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem iſt, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verſchiedenen Momenten, und da unſere Gedanken derſelben ſucceſſiv ſind, auch nicht mit einer und derſelben Zeit[1] geſetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetiſch gemeint iſt, zum realen Proceß wird.

Aber ſogar durch Zahlen haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philoſophie ſchon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf ſpäter an gelegener Stelle noch beſonders antworten, und begnügen uns jetzt zu ſagen, daß da, wo Unterſcheidung von Momenten, auch etwas Zählbares iſt. Seit Kant den Typus von Theſis, Antitheſis und Syntheſis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben dieſen in ausgedehnteſter Anwendung geltend gemacht, iſt die ſogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichſam zur ſtehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philoſophie mit drei Begriffen (wenn auch noch ſo verkrüppelten) anfangen zu müſſen glaubte; ob ſie nun dieſe zählen und ſagen: es ſind drei, iſt für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das vorausſetzungsloſe Anfangen ſich vorſtellen, müßten ſie auch das Denken ſelbſt nicht vorausſetzen, und z. B. auch erſt die Sprache, in der ſie ſich ausdrücken, deduciren; da dieß aber ſelbſt nicht ohne Sprache geſchehen könnte, bliebe nur das Verſtummen, dem ſich einige durch Unbehülflichkeit und Raumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern ſuchen, und der Anfang müßte ſogleich auch das Ende ſeyn.

Zurück von dieſen logiſchen Erörterungen zur Sache. Den höchſten

[1] κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. Metaph. XI. 5. Sonſt τὸ αὐτὸ χρόνῳ. Cat. 12.
[2] S. die zweite Vorleſung.

Anſpruch, das Seyende zu ſeyn, hat, wie wir geſehen, das Dritte. Aber, da es das, was es iſt, nicht für ſich ſeyn kann, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern, ſo gilt von ihm, daß es für ſich eben auch nur das Seyende ſeyn kann, eine Potenz des Seienden iſt. Aber das Ganze, das ſich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieſes wird wohl das Seyende ſeyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur ſeyn kann, ſo iſt das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht iſt, ſondern nur ſeyn kann. So iſt die Figur des Seienden, nicht Es ſelbſt, der Stoff der wirklichen Idee, nicht ſie ſelbſt, ſie wirklich, wie Ariſtoteles von der Dynamis im Allgemeinen ſagt: ſie ſey nur der Stoff des Allgemeinen'. Zur Wirklichkeit wird es erſt dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Iſt, das dieſe Möglichkeiten iſt, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata ſind. Dieſes aber, was dieſe Möglichkeiten iſt, kann begreiflicherweiſe nicht ſelbſt wieder eine Möglichkeit ſeyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seienden genannt, iſt alle Möglichkeit beſchloſſen (ſind), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit iſt, ſondern Wirklichkeit, und das ſich zu den Möglichkeiten als das ſie ſeyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seienden) kann als das ſchlechthin Allgemeine nicht ſelbſt ſeyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein ſelbſtloſes, ſein Daſeyn hat, das ihm als nicht ſelbſt ſeyendem Urſache des Seyns iſt, ἐκεῖνο τινὸς ἕνεκα, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Dieſes Letztere, das das Seiende-ſeyende ebenfalls ein ariſtoteliſcher Ausdruck, wie ſich uns in der Folge zeigen wird, iſt, weil es dieſes iſt, nicht ſelbſt eine Art oder eine Stufe des Seienden, nicht ein Drittes, das ſich den drei Elementen oder Principen anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem ſeyn, welchem es Urſache des Seyns iſt, ſondern gehört einer ganz andern Dimenſion an (weßhalb auch hier nicht wieder

[1] Sie ſind die Dynamis (das Reich des Seinkönnenden), wovon Ariſtoteles ſagt: ἡ δύναμις, ὡς λέγεται καθόλου οὐδὲ καθ' ἕκαστα (τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ὄντος) ἡ δύναμις οὐκ ἔστιν καὶ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τι οὐδὲ ποτὲ ἔσται. Metaph. XIII. 1089. b. 29.

Zahl). Jene Elemente werden erſt das Seyende, indem es ſie iſt; aber eben darum kann es in ſich ſelbſt nicht wieder das Seyende ſeyn, man ſage denn, es ſey das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ τὸ ὄν*), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, ſondern das Weſen ſelbſt iſt (Einheit von Seyn und Weſen im entgegengeſetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es ſeyenden hat, ſo iſt es ſelbſt (in ſich ſelbſt) nichts Allgemeines (kein Was), ſondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, ſo ſehr, daß gegen dieſe ſein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres', ein ihm bloß Zuſtoßendes (*συμβαβηκός*), Hinzukommendes erſcheint. Es iſt das, deſſen Weſen im Wirklichſeyn beſteht nach dem energiſchen Ausdruck des Ariſtoteles: *οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια*[2], den die weniger Geübten ſich wohl am beſten deutlich machen, wenn ſie als Gegenſatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im ariſtoteliſchen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes iſt.

Das, was das Seyende Iſt, kann als das ſchlechthin Weſen- oder Idee-Freie (nämlich für ſich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine ſeyn, ſondern nur Eines, *Ἕν τι*, was dem Ariſtoteles mit dem was ein Dieſes (ein *τόδε τι ὄν*)[3] und dem für-ſich-ſeyn-Könnenden gleichbedeutend iſt, dem *χωριστόν*[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von ſich ausſchließend, wird es ſo wenig dem Weſen nach ein Seyendes, als in ſich ſelbſt das Seyende, es wird bloß ſeyend zu nennen ſeyn, wie Ariſtoteles von der Subſtanz (*οὐσία*) ſagt: *οὐ τί ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν*[5], nicht etwas (was

[1] Gegen ſolche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was ſie nämlich ſo nennen) gefährdet ſehen wollten, genüge das *ἀφωρισμένα ὑπερέχον* bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demſelben Gegenſtand redet, wie er auch ſonſt dieſe Ausdrucksweiſe liebt. Vergl. das *ἀφώριστον* de Legg XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man ſehe Metaph. V, 13 (106, 21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (*τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι*) findet ſich zuſammengeſtellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

[5] Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

es ſey), ſondern einfach ſeyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch ſein Verhältniß zum Denken.

Es wird Ihnen, wenn Sie dieß aufgefaßt, auch nicht ſchwer ſeyn, dieſes, von dem wir ſagen, es ſey rein ſeyend, von jenem ſeyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich ſubjectlos) ſeyende bezeichnet haben, zu unterſcheiden. Denn das Letzte iſt entſchieden ein Allgemeines, *διαφορᾶς τοῦ κατηγορεῖν* (wiewohl beſonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede ſeyn kann), und es iſt das ſeyende bloß material, nur nicht als Wirkliches, ſondern weſentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gefunden werden, daß man nicht ſagen kann, d. h. daß es keinen Begriff davon gibt, was überhaupt Actus iſt. Ariſtoteles ſagt es zwar bloß bei Gelegenheit des Actus: daß man nicht alles zu definiren ſuchen müſſe, ſondern ſich wohl auch mit Analogien begnügen.[1] Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären geſteht, indem er ihn durch Beiſpiele erläutert. Wenn es ſich alſo bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Actus iſt, ſo hatte Fichte nicht ſo Unrecht, deßhalb gleich an das uns Nächſte, die feſtgeſetzte That, oder, wie er ſich kräftiger ausdrücken glaubte, Thathandlung unſeres Selbſtbewußtſeyns zu verweiſen. Der Actus überhaupt iſt doch eigentlich nicht im Begriff, ſondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als weitere Inſtanz aber das Logiſche brauchen zu wollen, könnte nun einem von denen einfallen, von denen wir eben ſagten, daß ſie verſtummen müßten. Denn es iſt keinem, der irgend etwas verſteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wiſſenſchaft nicht aus der Erfahrung zu ſchöpfen iſt, der Menſch darum ohne ſie zu irgend einer Sache, am wenigſten aber, daß er zur Philoſophie tauglich ſey.

In der That das, was das Seyende iſt und nur reine Wirklichkeit

[1] *οὐ δεῖ ζητεῖν πάντα ὁρίζεσθαι καὶ τὰ ἀναλογίαν ἔχοντα.* Metaph. IX. 6 (1832. 4).

ſeyn kann, iſt, ſofern dieſes, mit keinem Begriff zu faſſen. Das Denken geht doch nur bis zu dieſem. Das was nur Actus iſt, entzieht ſich dem Begriff. Will ſich die Seele mit dieſem beſchäftigen und alſo das was das Seyende iſt außer dem Seyenden und an und für ſich geſetzt haben, als ein κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt: dann iſt ſie nicht mehr denkend, ſondern (weil alles Allgemeine hinweg) ſchauend[1].

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Beſtimmungen in Betreff des ontologiſchen Arguments. Denn unſtreitig ſtanden wohl viele, wo nicht die meiſten, die ſich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß ſie mit demſelben nur den ariſtoteliſchen Begriff (οὐσία ἐνεργείᾳ) ausführten. Allein der große Unterſchied iſt dieſer. Nach dem ariſtoteliſchen Begriff iſt von Weſen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an ſeine Stelle, und es iſt inſofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Weſens (in Gott) angewendet wird, geſchieht es bei den Neueren auf die Weiſe, daß man ſagt: Gott ſey durch ſein Weſen beſtimmt zur Exiſtenz, oder: Gottes Exiſtenz ſey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derſelben in ſeinem Weſen liege, ein Ausdruck, deſſen Leibnitz nun ſo mehr ſich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daſeyn erweislich ſey, alſo auch dem ontologiſchen Argument ohne dieſes keine Beweiskraft zuſchreibt[2]. In allen dieſen Ausdrücken wird Weſen vor die Exiſtenz geſetzt, der Sinn des ariſtoteliſchen Begriffs aber iſt, daß das Weſen ſelbſt bloß im Actus beſtehe. Jeder Beweis der nothwendigen Exiſtenz Gottes könnte auch nur

[1] Auch Platon ſagt von ihm zwar μόγις ὁρᾶσθαι, aber doch ὁρᾶσθαι, nicht νοεῖσθαι. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demſelben redet, zeigt die folgende Vorleſung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 508 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenſo gehört hieher das: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. Phaed. p. 66 D. und: ἔστιν αὐτῇ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι (ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχή) ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis Geſch. der griech.-röm. Philoſ. II, p. 222. b.

[2] Man ſehe ſein fünftes Schreiben an Clarke.

dahin führen, daß es das nothwendig Existirende ist (necessario Existens), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß es die natura necessaria ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d. h. ohne sein Wollen oder Zuthun, das Seyende Seyn. Die natura necessaria aber ist es vermöge des von seinem das Seyende Seyn unabhängigen Seyns, wodurch es gegen jenes nothwendige Existiren tritt wird nur in sich seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das es ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, aus sich selbst (in seinem an sich Seyn), durch sich (als das außer sich Seyende), in sich das ewige bei sich Seyn gebend. Das bei sich Seyn ist das Mittlere vom an sich nur außer sich seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d. h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu diesen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn tief seyn würde. Denn was es in seinem das Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur immaterieller Weise (ἀνυλότερος, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem Einen selbst (denn so können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende selbst genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist diffolubel. Die Einheit des Einen-selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (A 3, 99 f. A), aber ihr

Unterſchied und alſo auch ihr Seyn, das ſie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) iſt, wir ſie darum auch nur ſo beſtimmen konnten, daß wir z. B. von — A ſagten, es ſey reines Können ohne alles Seyn, von + A es ſey ebenſo reines Seyn ohne alles Können, von ± A es ſey nur als von beiden (jedem für ſich) Ausgeſchloſſenes. Der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nicht wie zwiſchen Widerſprechenden; ſie ſind durch bloße Beraubung, nur κατὰ στέρησιν unterſchieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere iſt. Von Ausſchließen haben wir zwar früher geſprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausſchließen gehörte, daß eines für ſich ſeyn wollte; aber hier iſt vielmehr jedes von ſich abgewendet, — A das Können nicht von ſich ſelbſt, ſondern von + A, beide zuſammen das Können von ± A, alle zuſammen von dem was allein das ſelbſt Seyende iſt. (Sie ſchließen ſich ſo wenig aus als im mathematiſchen Punkt, den man als den Kreis in potentia anſehen kann[1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmeſſer ſich ausſchließen). Sie ſchließen ſich nicht aus, weil ſie nicht drei Seyende ſind, keines ein Seyn für ſich anſpricht, das Seyn vielmehr allein deſſen iſt, zu deſſen Attribut ſie werden, zu dem ſie ſich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn alſo in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, beſonders von ſolchen, die mit den früheren Entwicklungen desſelben Gedankens nicht unbekannt ſind, die Frage geſtellt werden, warum wir das, was das Seyende iſt, nicht einfach das Subjekt, und zwar das abſolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut ſich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewiſſe Succeſſion liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für ſich ſeyendes, in dieſem Sinn Subjekt ſchien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, ſo iſt das was über allem iſt, zuletzt das was zuerſt — A war, Subjekt, und wenn, was hier

[1] Weil die Größe des Durchmeſſers gleichgültig, ſo kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird, so immer wird eine Succession von Subjekten immer höherer Ordnung zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns versetzt, in dieser Darstellung (nur in der Weise der Darstellung kann uns soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte wohl eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (ὑποκείμενον, ὑποκείμενα). Das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist, und nur einem (dem — A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Sprachgebrauch sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subject herschreibt, wenn dieser von der Substanz (der πρώτη) sagt, daß sie das sey, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt[1]; am weitesten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sey in dem verbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl[2].

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das was das Seyende ist, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das Princip,

[1] Metaph. I, 3 (p. 93 ed.).

[2] Κινδυνεύει τὸ ὑποκείμενον καὶ οὐσία μάλιστα εἶναι τῶν πρώτων, ἄλλο γὰρ οὐδὲν ἔχει ὑπὲρ αὐτὰ ἢ τὰ πάθη πάντα ἅμα καὶ τὰ γενόμενα καὶ φθειρόμενα. Metaph. VII, 3.

das es wirklich iſt (die andern ſind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, in Kraft deſſen es allein das Seyende iſt, iſt ein von ſeinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das alſo auch es ſelbſt vom Seyenden unabhängig iſt; es iſt das Seyn, das es in ſich hat, alſo unabhängig hat von jenen Vorausſetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα ſind; es iſt das Seyn, vermöge deſſen es das πρώτως ὄν, das erſt ſeyende, dem kein anderes vorausgeht, und das ſchon darum ein Beſonderes iſt; es iſt das Seyn, in dem das Denken ſein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, iſt das Denken vollendet und hat ſeine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich iſt, was ſich denken läßt, iſt gedacht, alſo iſt über dieſes Seyn nicht mehr zu denken, alſo auch nicht mehr zu zweifeln, es iſt das ſchlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm alſo iſt das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erſt für ſich hat.

Dieſes demnach, das auf ſolche Weiſe ſeyend, iſt der ſeit Descartes geſuchte, aber nicht gefundene Gegenſtand, das ganz durch die Idee beſtimmte Ding, von dem Kant ſpricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wiſſenſchaft gefunden iſt, in dem daher das unmittelbare Denken ſein Ziel, die Wiſſenſchaft ihre Vorausſetzung hat. Nach dieſem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm ſtehen zu bleiben, ſondern zunächſt, wie ſich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Beſtimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das ſie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabſichtigt, nichts frei zu ſprechen, d. h. gelten zu laſſen, zu dem ſie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt iſt, damit ſo nach Ausſtoßung alles Fremdartigen (Heteronomiſchen) die vollkommene Durchſichtigkeit des Wiſſens möglich und zu jener durchaus ſelbſtherrlichen Wiſſenſchaft wenigſtens der Weg eröffnet ſey.

# Vierzehnte Vorlesung.

Es muß wohl ein besonderer Weg seyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem Ziel das Princip hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deductive, denn diese setzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird sie inductiv seyn; nur in der That das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich so das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert seyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man also darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonstrative fällt) und inductive, so müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That ist in der allgemeinen Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.

Wünschenswerth wird es aber immer seyn, daß diese Art der

inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wenn nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen. Denn philosophisch ist auch die reductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächst nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umsehen. Gewisse Bezeichnungen philosophischer Begriffe und Methoden, wie sie von den Alten erfunden werden, haben sich leicht auf spätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenso leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und so stehen sie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausstreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen ist, mit so berühmten Ausdrücken zu schmücken. Es ließe sich leicht mehr als eine Usurpation dieser Art namhaft machen. Wenn wir aber sagen, daß der von uns zur Ermittelung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieser Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: so ist dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinstimmung liegt am Tage, daß sie nicht zu verkennen ist. Um jedoch diese klassische Stelle (sie findet sich am Ende des sechsten Buches der Republik) verständlich zu machen, muß erst der Zusammenhang dargelegt werden, in welchem sie vorkommt.

Platon unterscheidet also ein doppeltes Intelligibles (νοητόν), eines für welches sich die Vernunft noch gewisser sinnlich anschaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geschieht, wobei es ihr jedoch nicht um diese, die Bilder, sondern um das Vorbild zu thun ist, dem sie gleichen, nicht z. B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet ist, sondern um das Dreieck oder Viereck selbst, das nur mit der Vernunft gesehen wird. Hier ist es, wo Platon den mathematischen Disciplinen das schon früher Angeführte zuschreibt, daß sie nämlich zu der Noesis ziehen, daß sie die Seele zwingen, des reinen Denkens sich zu befleißen, daß sie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, sondern nur von ihm träumen[1].

[1] S. die Stelle in der elften Vorlesung.

Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Aeußerliches, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann Folgendes:

„Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft selbst beruht (οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται), indem sie kraft des dialektischen Vermögens (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) Voraussetzungen ὑποθέσεις, die nicht Principien, sondern wahrhaft (τῷ ὄντι) bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anhöhe (οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς) sich bildet, um mittelst derselben (so zu dem was nicht mehr Voraussetzung (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου), zum Anfang von allem — Princip des Allsevenden gehend (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt ἐχόμενος τῶν ἐκείνῃ ἐχομένων), so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend“[1].

Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Räthselhaftes enthält auch so die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist auf den ersten Blick zu sehen, 1) daß die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2) daß sie in dem besondern Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3) daß das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon die dialectische Methode zu nennen ist.

Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzungen

[1] Rep. VI, p. 511. B.

ἀναίρεσις) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende ist, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch das Mögliche hindurchgegangen. Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe die Ideen gemeint. Aber zumal nach dem, was durch Brandis entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen das Große und das Kleine, d. h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt sich daran nicht mehr denken: unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint seyn[1]. Noch weniger zulässig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seyen Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialectische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß sie die Vernunftforschung selbst sich bilde[2], so können sie nur selbst philosophisch gesetzt seyn, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem „sich machen oder bilden" zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts, Hypothesen gemäß anzunehmen geneigt wäre willkürlich angenommen; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher unfehlbar, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum Denken selbst, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das

[1] S. über den Sinn des Worts ἀνάδοσις bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς ἀποδείξεσι αἱ ἀναδόσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς πολιτικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ἀνάδοσις.

[2] αὐτὸς ὁ λόγος — ποιούμενος

Zufällige, nämlich über das Künſtliche und bloß ſcheinbar Nothwendige hinaus zum Denken ſelbſt gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Ariſtoteles angeführt, an Wahrheit mit Schärfe die Wiſſenſchaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wiſſenſchaft iſt fehlbar, wenn ſie ſich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und nur den Anfang unbekümmert, bloß auf das Ziel losgeht, wie Platon die mathematiſchen Disciplinen beſchreibt; aber dieſe ſind dann nur unter Bedingung, hypothetiſch, alſo zufällig, unfehlbar, das Denken ſelbſt aber iſt durch ſeine Natur ſelbſt dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, ſo iſt das Denken, um Denken zu ſeyn, alſo durch ſich ſelbſt, zu dem Entſchluß gedrungen, was es nicht zumal ſetzen kann nacheinander zu ſetzen, und auf jene ſchlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich iſt, die entweder nicht oder ſcharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuſchung iſt, *ἐν οἷς οὐκ ἔστι ψεῦδος*, Worte, auf die wir ſpäter zurückkommen werden. (Die Schärfe iſt nur da, wo keine *συμπλοκὴ νοημάτων*, alſo die reinen *νοήματα* ſind)[1].

Ein Drittes, das ſich zu fragen darbietet, iſt: wie die Vernunftforſchung die Vorausſetzungen beſchafft. Auch dieß vollbringt ſie mittelſt des dialectiſchen Vermögens. Hier müſſen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektiſchen das Logiſche begriffen iſt, die logiſche iſt nach Platon die eine Seite der dialectiſchen Methode; mittelſt des dialectiſchen Vermögens werden alſo die Vorausſetzungen gefunden, auch wenn ſie bloß nach logiſcher Möglichkeit und Unmöglichkeit beſtimmt werden, nach reinſter, wie man jetzt ſagt, formaler Denknothwendigkeit, über die niemand ſich täuſchen kann. Wie dieſe zur materialen (den Inhalt beſtimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorleſung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt,

[1] Die *συμπλοκὴ* von Potenz und Actus iſt das der Täuſchung Zugängliche. Denn über das was reine *ἀποφάσεις* iſt keine Täuſchung möglich. Die Prädicate aber ſind nur Potenzen.

welche in dem logiſchen Axiom ſelbſt liegt, das, wie Ariſtoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (ἐλεγκτικῶς) zu beweiſen iſt. Daß dem reinen Subjekt (= A) nichts vorauszuſetzen, wird nicht bewieſen, man muß es erfahren. Erfahren, ſage ich. Es gibt viele und recht ſinnige Menſchen, die gegen die ausſchließliche Macht des reinen Denkens in der Philoſophie eingenommen ſind, die meiſten zwar, weil ſie von jenem beſchränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden iſt, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meiſt unzertrennlich ſind, ganz falſche Vorſtellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch ſolche, die von dem Denken wie einem Gegenſatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken ſelber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken um zu erfahren, daß das Widerſprechende nicht zu denken iſt. Man muß den Verſuch machen, das Unvereinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verſchiedenen Momenten, nicht zugleich zu ſetzen, und ſo die ſchlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, ſo auch zweierlei Erfahrung. Die eine ſagt, was wirklich und was nicht wirklich iſt: dieſe iſt die insgemein ſo genannte; die andere ſagt, was möglich und was unmöglich iſt: dieſe wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden ſuchten, wurden wir nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche beſtimmt. Es ſtand nicht in unſerm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir ſie aufſtellten, ſondern es galt, mit dem Denken deſſen, was das Seyende iſt, wirklich zu verſuchen, und alſo zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbeſondere was das primum cogitabile iſt. Das Denken iſt alſo auch Erfahrung. Geradezu iſt von dem ſo im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt ſich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimſtellt zu finden was

[1] Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

[2] Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, ἀρχὴ γὰρ ἂν εἴη ἀποδείξεως. Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.).

er dem reinen Subjekt vorlegen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, gesprächsweise, wovon ja auch der Name des dialectischen Wissens herkommt, das Aristoteles aufs Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgegensetzt.

Aber das Beschaffen oder Setzen ist nur das Vorausgehende, also nur die eine Seite des dialectischen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platonischen Stelle. Von Voraussetzungen ist zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepsis die Rede, denn es wird übrigens nur gesagt, daß sie in Wahrheit (τῷ ὄντι) nur Voraussetzungen und nicht Principien seyen, aber was sie in Wahrheit sind, wird eben selbst erst durch die dialectische Methode ermittelt; gesetzt also werden sie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu setzen ist ja überhaupt nur, was und insofern es Princip seyn kann), gesetzt werden sie als mögliche Principien[1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Voraussetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen ist, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerst Gesetzte (und dieses muß doch vorzugsweise und so zu sagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an sich haben) bis Nichtprincip gesetzt, d. h. als Princip verneint würde, und so jedes Folgende, bis man zu dem Aeußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird (das wirklich Princip nur nicht mehr zur bloßen Voraussetzung zu machen ist). Die positive und die negative Seite des dialectischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des ersten Glieds das Setzen natürlich dem Verneinen vorausgeht, so ist dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerst erwähnten Stelle nur indirect nachgewiesen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet sich später.

[1] Wir haben auch ein erstes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches,

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zuſammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher ſchon Angeführte äußert: daß ſie von Vorausſetzungen Gebrauch machen, die ſie unbeweglich laſſen (ἀνυπότους ἐούσας), indem ſie keine Rechenſchaft von ihnen ablegen; darauf fährt er ſo fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelſätze) auf Unbekanntem beruhen, iſt es wohl möglich, daß eine ſolche Zuſammenfügung je Wiſſenſchaft werde? Nimmer iſt dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn ſagt er: Die dialectiſche Methode allein alſo wandelt dieſen Weg, daß ſie die Vorausſetzungen aufhebend (ἀναιροῦσα), zum Anfang ſelbſt (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν), d. h. zu dem was Princip nicht bloß ſcheint, ſondern iſt, fortſchreitet[1]. Nun — doch nicht als Vorausſetzungen werden ſie aufgehoben, als ſolche bleiben ſie vielmehr, ſondern als Principien, wie ſie demnach zuerſt geſetzt worden. In dieſem Aufheben alſo möchte das eigentlich Dialectiſche beſtehen, wenn man es nämlich von dem Logiſchen unterſcheiden will (denn das Setzen, wie wir geſehen, erfolgt nach rein logiſchem Geſetz), aber auch ſo erſcheinen beide als unzertrennlich, und das Logiſche nur als das ſtets mitgehende Werkzeug des Dialectiſchen[2].

Was nicht mehr Princip ſeyn kann, wird Stufe, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Vorausſetzliches mehr iſt[3]. Eigentlich war alſo jedes Element nur verſuchsweiſe geſetzt, hypothetiſch, wie es der platoniſche Ausdruck (ὑποθέσεις) mit ſich bringt; definitiv geſetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches

[1] De Rep. VII, p. 533 C. — Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebſt Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das ἀνυπόθετον des Platon iſt inſofern nicht das Vorausſetzungsloſe, als das Denken durch Vorausſetzungen zu ihm gelangt. Man müßte ſagen: das in ſich Vorausſetzungsloſe. Allein grammatiſch iſt ἀνυπόθετον was ſelbſt nicht mehr Vorausſetzung (eines andern) ſeyn kann, wozu ſich vielmehr alles andere als Vorausſetzung verhält. Dem Ariſtoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, iſt τὸ ἀνυπόθετον (nicht οὐ ſondern) ὃ οὐκ ὑπόθεσις. Metaph. IV, 3 (67, 8).

das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern es: an diesem hängt alles nach dem aristotelischen Ausdruck: ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται*, dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwankenden Stelle bedient, wo er sagt: An einem solchen Princip also hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialectische Methode, die zur Erforschung des Princips angewendet wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialectische Methode nicht bloß in jener Anwendung stattfindet, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z. B. wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handelt. Den ganzen ersten Theil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir also den historisch-dialectischen bezeichnet; versuchsweise waren auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine aprioriſche Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seiner Zeit die Oersted'sche Entdeckung eine zufällige, d. h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein unerwartet event. Ohne von der

* Metaph. XII, 7 (248, 30).

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht [1].

Auch in der höchsten Function demnach können wir von der Dialectik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (πειραστική)[2]. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialectischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat [3], und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich versuchen es zu denken, so wird man erfahren, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprincipen herabgesetzten Elemente, die zuerst Principe schienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem Princip selbst, das die Vernunft ergriffen hat und

[1] Vergl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.

[2] IV, 2 (64, 31).

[3] Diese Methode heißt auch ἐφεκτική.

berührt[1], ἐχόμενα αὐτῆς, ihm anhangende, von ihm untrennbare Elemente, und woher sollten diese kommen, wenn nicht eben von den Voraussetzungen, die Principe scheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik sich jetzt in ὑποκείμενα des Princips, im aristotelischen Ausdruck τῇ ἀρχῇ καθ' αὐτὴν ὑπάρχοντα, d. h. in Attribute des Princips verwandeln, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortschreitet, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen[2]. Weil das im Denken Erste (— A) zwar nicht ein Seyendes, aber doch auch das Seyende nicht eigentlich ist, sondern ist und nicht ist, ist auf die eine, nicht ist auf die andere Weise, so wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (συμβεβηκότως), nicht ursprünglich (πρώτως), d. h. als Subjekt ist; es wird zu etwas von dem, was das Seyende ist, d. h. zum Attribut, und ebenso verhält es sich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemessen seyn, sich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädicate spricht.

Auf solche Weise überkommen nun die als Attribute Gesetzten das Seyn von dem, dessen sie sind. Also daß sie sind, wie Attribute seyn können, verdanken sie dem, das sie ist (dem Princip), aber (und dieß ist von großer Wichtigkeit) nicht ebenso ist Was sie sind durch dieses bestimmt; dem Was nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte. Jenes (das Princip) hat für sich die Ewigkeit und alle Nothwendigkeit des Seyns, sie haben für sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Wesens, des Gedankens, sie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates aeternae genannt hat, und von dem seit Leibnitz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstracte Weise[3]. Unabhängig von dem, das sie ist, also a priori

[1] ἀφόμενος αὐτῆς. I. c.

[2] ἐχόμενος γὰρ ἐστὶν ἐμφανῶς πάντα καὶ τελευτᾷ συνιστᾶσαν, οὐδενὶ τῶν αἰσθητῶν οὐδὲν προσχρωμένη. Ibid.

[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schlusse des Bandes.

mögliche Principe, behalten ſie auch nach der Hand (post actum) — ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf — auch als Attribute geſetzt, behalten ſie dieſe Möglichkeit, Principe zu ſeyn, und demnach auch als ſolche hervorzutreten. Der Unterſchied iſt nur: unabhängig von dem Princip waren ſie bloß im Denken, mit dem Princip werden ſie, wie Platon ſagt, τῷ ὄντι ὑποθέσεις, wirklich mögliche Principe.

Wir konnten längſt die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeſchriebene Bedeutung zukomme, müßten ſie in der Philoſophie, oder doch im menſchlichen Bewußtſeyn überhaupt, da doch alle Entwicklung ſtufenweiſe geſchieht, auch geſchichtlich als Principe hervorgetreten ſeyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe ſich ausſchließlich geltend machen kann, das erſte. Aber dieſes, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es ſeine Selbſtändigkeit behauptet! Dafür würde ſchon das Syſtem zeugen, das von der älteſten Zeit bis tief ins Mittelalter und ſelbſt noch unter den Einflüſſen des Chriſtenthums ſich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger geweſen iſt: ich meine das ſogenannte Syſtem der zwei Principe, beruhend auf der unbeſtimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengeſetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an ſich ſeyenden, darum eigentlich nur ſich wollen könnenden, die andere mit dem auſſer ſich ſeyenden, darum überfließenden, mittheilſamen, unſelbſtiſchen Princip die meiſte Aehnlichkeit hatte. Am ſchwerſten vergißt unter den möglichen Principen das erſte, dieſes allein durch ſeine Natur dem höchſten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig ſeyn konnte. Aber durch die Macht der Idee (in dieſem Sinn ewig) iſt es dem nächſt Höheren untergeordnet, und noch ſpät in Aegypten wird es als das vor der Zeit untergegangene beklagt. Was aber die Philoſophie betrifft, ſo hat Ariſtoteles ſchon aufmerkſam gemacht auf die ganz analoge Succeſſion von Principen in der Mythologie und der Philoſophie. Bei ihm ſelbſt aber, dem von allem Mythiſchen ſo weit entfernten — welche Antinomie in

dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem πρῶτον ὑποκείμενον oder ὑποκείμ, fragt: wenn sie nicht Substanz (Selbstseyendes), was es dann wohl sey, und gleich hernach sagt: unmöglich sey, daß sie Substanz sey, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich seyn Könnendes) zu seyn, ein solches aber sey die Materie nicht.

In der That nun auch ist diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet — dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht sind, in den Proceß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf reelle, wirkliche Weise der Proceß sich wiederholt, den wir als Gedankenproceß kennen gelernt haben. Es wurde so eben erwähnt, dem Aristoteles sey die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (σύνθετον), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der That einfach, Princip. Als solches, als Princip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine ἐνέργειαι, ja sogar ψυχαί sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unablässigen Bewegung. In der formirten Körperwelt ist es nicht mehr Princip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz,

des Lichts, der Elektricität u. ſ. w. nur als Accidenzen in ſich aufnimmt). Aber in der organiſchen Natur hat die Materie alle Selbſtändigkeit verloren, und ganz in den Dienſt einer höhern Macht getreten, iſt ſie nur noch Accidens, im beſtändigen Gehen und Kommen, Entſtehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir ſagen von dem Thier: es iſt ein materielles Weſen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich Seyende im Thier, das Thier ſelbſt iſt nicht mehr Materie, es iſt ein Weſen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Geſetz ihres Fortſchreitens eben dieſes hatte, daß was im erſten Anlauf als Subjekt oder Princip erſcheint, im folgenden Moment zum Objekt geſchlagen Nichtprincip wird, daß dieſe Methode, die ſich nicht auf die Natur beſchränkt, ſondern nach gleichem Geſetz in die geiſtige Welt fortſetzte und ſo alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen iſt, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß dieſe durch eine Art von Nothwendigkeit faſt eher angewendet als in ihren letzten Gründen verſtanden, unmittelbar hervortrat, ſowie dem philoſophiſchen Geiſt der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphyſik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte dieſe Methode, der man wenigſtens das nicht wird abſprechen können, daß durch ſie zuerſt Philoſophie als eine wirkliche Wiſſenſchaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zuſammen zu ſuchen hatte, ſondern ſich ſelbſt erzeugte und die Gegenſtände nicht kapitelweiſe abhandelte, ſondern in ſtetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zuſammenhang behandelte, es möchte, ſage ich, dieſe Methode, ſo ſehr ſie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der gemachten Wiſſenſchaft) Zurückſtrebenden, verdorben und mit unächten Zuſätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantiſchen Philoſophie anzuſehen ſeyn, und eine fruchtbare philoſophiſche Thätigkeit möchte ſich auf das tiefere Verſtändniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich

fortſchreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derſelben beſchränken, da es kaum möglich ſcheint, von dieſem Standpunkt auf eine Philoſophie, die in einem bloßen Aufſtapeln von Thatſachen oder thatſächlichen Beſtimmungen beſtünde, oder eine bloße Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erſte, oder wie man wohl ſagt ſchlechteſte, inhaltsärmſte, das womit man endet die höchſte, reichſte Kategorie iſt, ſo wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem ſie geſagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die ſo etwas ſagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, ſie wollten damit die Philoſophie der Mathematik nähern, von welcher Ariſtoteles ſagt, ſie ſey περὶ ἀνάρτους οὐσίας, d. h. daß ſie mit Dingen ſich beſchäftige, die ſich zuletzt in bloße Prädicate auflöſen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils die ihr eigenthümliche Evidenz beruht. Aber die Ὕλη, die Subſtanz, das Subjekt iſt eben das Warum der Philoſophie, das Einzige, um deſſen willen ſie iſt, und das ihr ganz Eigne, und ſelbſt jene erſten Setzungen, die im Verfolg ſich aufheben, ſetzen nicht Attribute, denn kein ſolches läßt ſich unmittelbar ſetzen; was unmittelbar und inſofern es ſo geſetzt wird, muß Subjekt, aber im ariſtoteliſchen Ausdruck καθ' αὑτό ſeyn[1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Alſo auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, ſind urſprünglich Subjekte? Aber wie ſollte dieß ſeyn? Haben wir ſie doch ſelbſt ſo unterſchieden, daß das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erſchien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf dieſe Art ſey, denn das Seyn kommt ihnen erſt mit dem Princip, ſondern, es ſey das Subjekt, die Potenz des ſo ſeyenden. Wie ſie rein a priori gedacht und wir haben ſchon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht, ſind ſie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος; das letzte

[1] τὰ μὴ καθ' ὑποκειμένου τινὸς λεγόμενα καθ' αὑτὰ λεγόμενα. Anal. Post. I, 4 (7. 8).

Wort iſt nicht eben rein helleniſchen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Ariſtoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden ſie eben nur geſagt, und weder wird etwas von ihnen, noch werden ſie ſelbſt ausgeſagt. Wir ſollten Namen für ſie haben, ſtatt daß wir ſagen: das an-ſich-Seyende, das außer-ſich-Seyende. Dieß iſt ein Uebelſtand, der Veranlaſſung gegeben, eigne, Worte erſparende Zeichen (— A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichſam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich ſollten ſie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Weſen zu bezeichnen. Denn wohl ſtellen die Potenzen in ſich die höchſten und allgemeinſten Arten (die summa genera) des Seyns dar, ſind aber darum ſelbſt keine Arten (*εἴδη*), keine *κοιναὶ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, ſondern jede iſt das beſtimmte, dieſe Art des Seyns rein und ausſchließlich in ſich darſtellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Waſſer, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urſtoffe der Dinge Gattungen ſeyen, unter denen die Dinge begriffen ſeyen, ſo wenig ſind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entſteht aus ihrer Zuſammenwirkung; inſofern iſt keines der möglichen Principe ein Concretes, alſo eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z. B. Menſch, ſondern wie die Materie, das Licht, wie ſelbſt Gott in gewiſſem Sinn ein Allgemeines iſt. Sagte man: jedes ſey eine Gattung, wenigſtens wäre es nicht die ſelbſt nicht ſeyende Gattung von außer ihm ſeyenden, es wäre die ſelbſt ſeyende Gattung, freilich nicht ein Einzelweſen, aber wie ein Einzelweſen. Es iſt eine der ariſtoteliſchen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelweſen ſeyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieſer Frage hier noch nicht eingehen und müſſen uns eine ſpätere Erörterung derſelben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beſchäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

[1] — — *μᾶλλον, ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων.* Metaph. III, 1 (42, 22 ss.).

Princip gelangt waren, den Namen des dialektischen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieses gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unsere Methode werfen, wenn wir uns scheuten, an sie auch den Maßstab des Aristoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Aristoteles von Dialektik überhaupt mehr in einem allgemeinen Sinn spricht, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieser scheint sie ihm weniger wichtig, denn dem Aristoteles ist das Princip und das Erste aller Wesen[1], von dem er allerdings spricht, nicht wirklich Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wissenschaft, ihm dehnt sich jene Voruntersuchung zur ganzen *πρώτη ἐπιστήμη* oder *πρώτη φιλοσοφία* aus[2], und in dieser ist es nur Ende, und auch nur als solches bewegende Ursache *κινεῖ ὡς τέλος*; dem Platon aber ist das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen seines Schülers, wenn dieser in einer Stelle der Nikomachischen Ethik von ihm sagt: Platon habe gesucht und gezweifelt *ζητεῖ καὶ ἀπορεῖ*, ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon ist aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derselben Stelle, wo Platon von dem Aufsteigen zum Princip redet, sagt er, wie wir schon gehört, daß die Vernunftforschung das Princip ergreifend und an das, was an demselben hängt, sich haltend, zum Ende herabsteige[3]. Im Allgemeinen indeß schreibt Aristoteles der Dialektik den Besitz über die Erkenntniß des Weges zu den Principien sämmtlicher Methoden zu *ἐξεταστικὴ ὁδὸς πρὸς τὰς ἁπασῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Top. I. 2 fin.); aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die Erforschung der Principien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern dasselbe kann nach ihm dialektisch und

[1] *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων.* Metaph. XII. 8 (250. 22)

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV. 2 (64. 27). III. 1 (41. 25)

[3] *ἐχόμενος τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει.* Rep. VI. p. 511. B.

philoſophiſch behandelt werden: im erſten Fall bleibt es bei dem Verſuch'. Die Dialektik iſt verſuchend (πειραστική), wo die Philoſophie erkennend iſt, die Sophiſtik dieß zu ſeyn ſcheint, aber nicht iſt[2]. Auch dem Platon iſt, wie wir geſehen, die Dialektik verſuchend, aber nach ihm bringt ſie wirklich zu dem vorausſetzungsloſen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch ſich ſelbſt Gewiſſen ausgehend, die Vernunft die wahre Wiſſenſchaft erzeugt. Wiewohl ſich demnach eine gewiſſe Analogie erkennen läßt zwiſchen dem, was Dialektik auch der höchſten Function dem Platon und was ſie dem Ariſtoteles iſt: ſo dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach iſt, was den wiſſenſchaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die ſchneidendſte Diſſonanz zwiſchen den beiden Philoſophen. Dem Platon iſt das dialektiſche Vermögen die höchſte Kraft der Wiſſenſchaft, durch welche ſie des Princips ſelbſt ſich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzuſteigen iſt, dem Ariſtoteles erreicht Dialektik ſo wenig als Sophiſtik die Wahrheit, der Unterſchied beider iſt nur: die Sophiſtik will ſie nicht (ihr iſt es bloß um Täuſchung zu thun), die Dialektik kann ſie nicht erreichen. Letztere unterſcheidet ſich von der Philoſophie τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, hinſichtlich des Vermögens, erſtere τοῦ βίου τῇ προαιρέσει, durch das, was ſie ſich als Lebenszweck vorſetzt, nämlich Täuſchung[3]. Dieſes Unvermögen liegt darin, daß ſich Sophiſtik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuſchung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum iſt nicht in den Dingen, ſondern nur im Verſtande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)[4].

[1] Die Dialectiker verſuchen nur: ἀπορῶντα ἀσκεῖν. Metaph. III, 1 (p. 41, 26).

[2] Metaph. IV, 2 (64, 31).

[3] Metaph. IV, 2 (64, 29): Διαφέρει ἡ φιλοσοφία τῆς μὲν (τῆς διαλεκτικῆς) τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ (τῆς σοφιστικῆς) τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. Ebenſo ſagt er: πρὸς μὲν φιλοσοφίαν καὶ ἀλήθειαν πραγματευτικὴν, διαλεκτικὴν δὲ πρὸς δόξαν. Topic. I, 14 (91, 11).

[4] οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. VI, 1. 2 (127, 13 ss.).

Es ſcheint mir, daß dieſes ſchlechthin verwerfende Urtheil des Ariſtoteles um ſo mehr einer Erklärung bedürfte, als er zu jenem Zweck, der vorzugsweiſe nur Erforſchung des Princips iſt, ebenfalls nur auf dialectiſchem Wege erreicht. Der Unterſchied iſt nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectiſche Verfahren im gemeineren Sinn nicht fremd iſt, gibt es eine Spitze deſſelben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftbetrachtung, Ariſtoteles aber wandelt den breiteren Weg einer ſehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verſchmähenden Induction, wenn z. B. auch Fragen, die an ſpätere ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der ſitzende Sokrates derſelbe ſey, rechnet er unter die, deren Unterſuchung nur dem Philoſophen zuſtehe'.

' Metaph. IV, 2 (64. 5)

# Fünfzehnte Vorlesung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung desselben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu sehen, ob dieser nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß sie nicht platonisch ist. Sein beständiger Vorwurf gegen Sophistik und Dialektik ist: sie bemühen sich bloß darum, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, sie bewegen sich also überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem an sich Wahren aufsteigen, das nur in den ἀπλοῖς ist, so urtheilen sie über die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloß nach dem Schein und wie es sich die Meinung vorstellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des ἐκ τῶν ἐνδόξων seyn, was gewöhnlich so verstanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrscheinlichem zu Werke gehe'. Es scheint freilich diese Bestimmung sehr weit abzustehen von jener, nach welcher die Voraussetzungen vom Denken selbst gesetzte sind, αὐτῇ νοήσει. Denn nichts steht nach Platon weiter von einander ab, als δόξα und νόησις. Allein jene Voraussetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipien herabsetzt, mußten doch so beschaffen seyn, daß sie Principe zu seyn

' Aristoteles scheint die Argumente ἐξ ἐνδόξων zu brauchen, um das der Unvollständigkeit wegen Ungenügende der Inductionen zu ersetzen.

ſcheinen konnten, eine δοκοῦσα ἀρχαί waren; als Principe waren ſie alſo allerdings nur in der Meinung (κατὰ δόξαν). Sie bekümmern ſich — dieß iſt ein anderer, ſehr wichtiger Ausdruck für denſelben Vorwurf — die Dialektiker bekümmern ſich weniger um das Seyende ſelbſt, als um die συμβεβηκότα deſſelben[2]. Ich habe das griechiſche Wort beibehalten, weil es ſchwer iſt, das dem Inhalt deſſelben vollkommen entſprechende deutſche zu finden; denn das Zufällige, Zuſtoßende, Zukommliche — dieß alles erreicht das Prägnante des ariſtoteliſchen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich iſt etwas ſo wenig Weſentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenſchaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu ſeyn, im ariſtoteliſchen Sinn ein συμβεβηκός des Dreiecks iſt. Der allgemeinſte Ausdruck iſt wohl, τὸ συμβεβηκός ſey, was bloß an einem andern iſt oder haftet, das nicht ſelbſt Seyende, für ſich zu Setzende; dieſes aber iſt kaum etwas anderes als das Attribut. Ausdrücklich ſagt auch Ariſtoteles, was immer von einem Subjekt geſagt werde (κατὰ τινὸς λέγεται), nenne er ein συμβεβηκός[3]. Als ein ſolches bezeichnet er namentlich die τέλαντά, mit denen ſich die Dialektiker abgeben und ſie zu Einer Wiſſenſchaft zu verbinden ſuchen, ohne ſich dabei um das was Iſt zu bekümmern (χωρὶς τοῦ τί ἐστιν)[4]. Doch iſt hier noch ein Unterſchied. Was von einem Subjekt geſagt wird, kann dieſem bald nur zufällig (κατὰ συμβεβηκός) zukommen. Daß ein Menſch weiß von Farbe, iſt ihm als Menſchen zufällig: er wäre auch weniger Menſch, wenn ſchwarz von Farbe. Daß

[1] Top. I, 14: was ἐκ τῶν ἐνδόξων angenommen, iſt angenommen ὡς ἀρχή, eine δοκοῦσα ἀρχή. Ueber ἔνδοξα vergl. Ravaisson, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] Ἡ γὰρ περὶ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν αὐτῶν μὲν εἴδει τοῖς, ἀλλ' οὐχ ἡ δύναμις, οὐδὲ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ ὧδαν ἐστίν. Metaph. XI, 3 (218, 13 ss.). In einer ſpäteren Stelle ſagt er dieß von der Sophiſtik allein, p. 227, 18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterſchied zwiſchen Dialektik und Sophiſtik faſt zu verſchwinden ſcheint.

[3] Τὰ — καθ' ἑκάστην κατηγορίαν συμβεβηκότα. Anal. Post. I, 4 (73, 28). Ἀεὶ τὰ συμβεβηκότα καὶ ἐπὶ τινός φαμεν τῇ κατηγορίᾳ. Metaph. IV, 4 (71, 27 ss.).

[4] τάνταν τάνταν καὶ ἐπιστητόν, d. h. ſind blos Prädicate XIV, 1 (289, 31) und XIII, 4 (286, 15). Den Gegenſatz bilden die οὐσίαι καὶ ἕκαστον

ſeine Winkel gleich zweien rechten iſt, iſt dem gleichſchenkligen Dreieck als ſolchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichſchenklig, ſondern daß es Dreieck iſt, ſind ſeine Winkel gleich zweien rechten. Dem Dreieck aber iſt dieſes zwar auch ein Hinzukommendes (*συμβεβηκός*), weil es, wie Ariſtoteles ſagt, doch nicht ſchon in der *οὐσίᾳ* iſt, *ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι*. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck iſt möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel iſt. Dennoch iſt das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es iſt ein ihm an ſich (*καθ' αὑτό*) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß ſie mit den Beſtimmungen der Dinge ſich abgeben, fehlen die Sophiſten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädicate, nämlich die der Sache ſelbſt an-ſeyenden oder an-weſenden[1] — man erlaube mir dieſen übrigens nicht jedes Vergangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch *ὑπάρχειν τινὶ καθ' αὑτό* ausdrückt[2] — dieſe weſentlichen Accidenzen[3] ſind unentbehrlich zur Demonſtration. In allen Demonſtrationen (*ἀποδείξεσι*) bedient man ſich der *συμβεβηκότα*, ſie ſind die Mittel und Hülfen der *ἀποδείξεως*[4]. Bemerken Sie, wie unter andern Ausdrücken hier daſſelbe geſagt iſt, was wir in Bezug auf die Wiſſenſchaft als platoniſch kennen gelernt haben. Die *ἔχόμενα* des Platon und die *συμβεβηκότα* des Ariſtoteles ſind nur verſchiedene Ausdrücke deſſelbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieſes. Nicht darin alſo, daß die Sophiſten und Dialektiker mit den Zuſtändigkeiten der Dinge überhaupt ſich beſchäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler iſt, daß ſie nicht über dieſe hinaus auf die

[1] Die dem Menſchen inwohnende Sünde heißt bei Rieker die ihm anweſende. S. Adelung unter dieſem Wort.

[2] *πάσα σύνεσις οὖν ἐπιστήμη τῶν ἐνόντων καθ' αὑτὸ ὑπαρχόντων τινὶ ἀναδεικτική.* Alex. p. 194, 20

[3] S. Ariſtoteles ſelbſt IV, 1: *τὰ ὄντα ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* Und den andern Ausdruck IV, 2 Anf.: *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ (τῷ ὄντι) ᾗ ὄν.*

[4] *Ἡ ἀποδεικτικὴ φρονεῖ ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ἡ δὲ περὶ τὸ πρῶτον ἡ τῶν οὐσιῶν.* Metaph. XI, 1 (212, 8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] *οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν — ὡς οἱ φιλόσοφοι ὄντες* Metaph. IV, 2 (64, 11).

Subſtanz, auf die Sache gehen, die ſie gar nicht beachten[1], daß ſie die Dinge nicht als ὄντα, nach dem was in ihnen iſt betrachten, nicht ſofern ſie die Subjekte des von ihnen Ausgeſagten ſind. Denn ſelbſt nicht auf das Seyn, inwiefern es eben auch nur ausgeſagt iſt, ſoll die philoſophiſche Unterſuchung gehen, ſondern auf das, wodurch jegliches iſt und wodurch es mit dem erſtlich und eigentlich Seyenden (dem πρώτως und κυρίως ὄν) zuſammenhängt, mit dem, das ſelbſt auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (πρὸς ὃ πάντα oder πρὸς ὃ πάσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται[2]). Denn das Iſt kommt allem, aber nicht gleicherweiſe zu, ſondern dem einen erſtlich, dem andern bloß folgendlich[3]. Wenn — ſo lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphraſe eine Aeußerung des Ariſtoteles gleich im Anfang des vierten Buchs[4] — wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge ſuchten, wie die ſogenannten Phyſiologen oder Joniker, die wirklichen Principe der Dinge ſuchten (im angenommenen Text heißt es: τούτας τὰς ἀρχὰς ἔζητουν, da aber dieſes τούτας gar keine mögliche Beziehung hat, ſo wird es wohl erlaubt ſeyn, αὐτὰς τὰς ἀρχὰς zu leſen, was auch der ganze Zuſammenhang fordert), wenn alſo dieſe die Principe ſelbſt (die reine ἀλλὰ ſind) geſucht haben, ſo werden auch die von uns geſuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu faſſenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d. h. als ſeyn oder nicht ſein könnende, ſondern als ſeyende ſeyn (nicht als Prädicate, ſondern als Sachen), nur inwiefern ſie ſeyende und nichts anderes, alſo die erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden ſelbſt αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις

[1] περὶ ἃς οὐδεὶς ἐπιστήμων. ibid. (64, 13).

[2] ibid.

[3] Τὸ ἓν τῶν ἑνὸς χάριν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, πλὴν τὸ μὲν πρώτως τοῖς δ' ὑστέρως. VII, 1 (131, 3).

[4] Εἰ καὶ αἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦσαι ταύτας (leg. αὐτὰς) τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, πάσχει καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος, οὐκ ἦ ὄντα κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἦ ὄντα. Metaph. IV, 1.

τοῦ ὄντος)[1] sind. Denn die Philoſophie hat nur mit dem Seyenden, ſo weit es dieſes, καθόσον ὄν ἐστι, zu thun, ſowie eine Beſtimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z. B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philoſophie in eine andere Wiſſenſchaft, z. B. die Phyſik über[2]. Dieß iſt der Sinn des ſo oft wiederholten, nicht immer verſtandenen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν[3], Ariſtoteles ſetzt zum Ueberfluß hinzu: οὐχ ᾗ ἕτερον[4].

Die Art, wie Ariſtoteles der gemeinen Dialektik widerſpricht, die Forderung, die er an ſie aber vielmehr an die Philoſophie macht, zeigt, daß derſelbe mit Platon im Grunde, was das Höchſte, den Weg zum Princip, betrifft, einig iſt. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wiſſenſchaft ſelbſt gekannt. Dieß liegt unwiderſprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchſichtigen Worten, mit welchen er von demſelben ſpricht. Was Platon in jener einen Stelle ausſpricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht ſo Ariſtoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wiſſenſchaftlich (theoretiſch) die dialektiſche Methode ignorirt, wenn er ſie auch ſelbſt, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, dieſe ſind ihm die einzige wiſſenſchaftliche Erfahrungsweiſe[5]. Für die Subſtanz (alſo auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonſtration, wohl aber eine andere Art, ſie ſichtbar zu machen[6]. Nichtsdeſtoweniger finden ſich bei Ariſtoteles, wie wir ſchon im Bisherigen geſehen, Begriffe und Beſtimmungen, die conſequent angewendet, zu einer

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218, 10 ss.).

[3] Τὸ δὲ κρίνειν εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι. XI, 3 (219, 7 ss.). Z. B. an den Dingen iſt das ſich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein ἕτερον. Τὸ βαδίζον (das was geht), ἕτερόν τι ὄν (wenn es ein anderes iſt), βαδίζον ὄντος. Anal. Post. I, 4 (7, 16).

[4] S. Anal. Pr. II, 23.

[5] Οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας (Ariſtoteles ſagt hier in beſonderer Betonung, was er ſonſt oft genug allgemein ausgeſprochen, man vergl. z. B. XI, 1) ἀλλὰ τί, ἀλλως τρόπῳ, τῆς δηλώσεως. VI, 1 (121, 23).

dialektiſchen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterſcheidung zwiſchen dem ſelbſt Seyenden oder Subjekt, und dem nicht ſelbſt Seyenden, dem *συμβεβηκος* oder Attribut, in der Unterſcheidung zwiſchen den unweſentlichen und weſentlichen Accidenzien, in dem, was er die Urſachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er ſich wenigſtens an einer Stelle ſehr entſchieden erklärt, und die ihm dasſelbe ſeyn möchten, was dem Platon die *ἀναβάσεις*[1], beſonders in der Bezeichnung derſelben als der erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden: in dieſem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beſchriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Ariſtoteles verwehrt war, ſowohl durch den Standpunkt, auf dem er ſtand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über dieſen bereits hinausgeſchrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabſetzung der Subjekte zu Attributen der Subſtanz (des allein ſelbſt Seyenden, der *οὐσία*, die mit dem vorausſetzungsloſen Princip des Platon dasſelbe iſt), wollten wir dieſe, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterſcheidung des Ariſtoteles zwiſchen dem ſelbſt Seyenden und dem nicht ſelbſt Seyenden wirklich ableiten, ſo wären dieſe Attribute der Subſtanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den ariſtoteliſchen Kategorien, unter denen ſonderbarerweiſe die erſte die *οὐσία* iſt, auf die, wie Ariſtoteles ſelbſt ſagt, alle andern (natürlich als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als *δευτέρα οὐσία* zum Prädicat wird, indem ſie als genus (z. B. Thier) oder als species (z. B. Menſch) vom Individuum (vom *ὅτι ἄνθρωπος*) ausgeſagt werden kann, während die andern alle wirklich nur Prädicate ſind, aber weder urſprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher ſie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem ſie Attribute des Seyenden ſelbſt[2] (die Kategorien ſind bloße

[1] Ariſtoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußſatz von den Prämiſſen, griechiſch ebenfalls *ἀναβάσεις* genannt: *ἀρχαί* (V, 1), *αἴτια* (V, 2), *αἱ ἀναβάσεις τοῦ ἀναγκαίου*.

[2] Metaph. IV, 1: *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ ἀποχρῶντα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ*

Prädicate, d. h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als solchen, und wohl jene **ersten** Unterschiede und Gegensätze des Seyenden[1], ein Begriff, von dem Aristoteles spricht, aber mit dem er zweifelhaft ist wohin. Ihm selbst haben die von ihm so genannten Kategorien fast keine metaphysische Bedeutung (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), die Kategorien sind ihm bloß von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält sie nach einem Princip auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung sich begnügt. Man hat sich oft verwundert, daß bei Aristoteles jeder Zusammenhang zwischen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was sind diese gegen jene? Wie gesagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil sie weder von allem noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müssen die Unterschiede nicht bloß einzelner Dinge, sondern des Seyenden selbst seyn. Denn selbst seyende sind sie doch wenigstens als Ursachen, und ein anderes Seyn ist doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Ursache (der ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und wieder eine andere Art des Seyns als dieser müßte er den beiden andern Ursachen zuschreiben. Befolgte Aristoteles das selbst, was er an die Dialektiker gefordert, so konnte es ihm nicht geschehen, bei jenen ersten Unterschieden und Gegensätzen des Seyns so wenig, oder wie es scheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns fast scheinen, er selbst habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern seiner Zeit entlehnt. Wir schließen dieß auch aus der zweifelhaften und fast kleinlauten Art, womit er sich über diese ersten Gegensätze und Unterschiede äußert, indem er hinzufügt: ob sie nun Vielheit und Einheit, Aehnlichkeit oder Möglichkeit seyen — vielleicht darf man hier hinzudenken: wie die Dialektiker annehmen; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philosophen die Untersuchung zustehe über das einerlei Seyende (τὸ ταὐτόν) und das

ἀνυπόθετος, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐστι. In den Schlußworten dieses Kapitels ist ἐξ ὧν falsch.

[1] S. oben S. 343.

Andere (τὸ ἕτερον), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegensatz überhaupt, über das was vorausgeht (τὸ πρότερον) und was folgt (τὸ ὕστερον), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu speculiren versuchen[1], alles nach bloßer Meinung behandelnd oder ob sie (jene ersten Differenzen) gewisse andere seyen (man könnte denken, die er anderwärts aufgestellt hätte[2]; und auch jetzt drückt er sich über die Frage, auf welche erste Entgegensetzung alle andern zurückkommen, schwankend und fast ablehnend aus[3]; sogar wo es ausdrücklich den verschiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er sich mit Zusammenstellungen wie folgende: das Seyende ist 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an sich ist (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns ist, als das Falsche; mit dieser Unterscheidung aber ist es nur im Verstande; 3) das Seyende nach den Verschiedenheiten, die sich in den Kategorien darstellen; 4) außer diesen allen: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat schon längst mit Verwunderung bemerkt, wie diese wichtige Unterscheidung so ganz abgesondert stehen geblieben). Aber nach dem, was Aristoteles an den Dialektikern getadelt, daß sie nämlich mit bloßen Prädicaten sich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind sogar nur allgemeine von Prädicaten), ohne jene auf das, was Ist, und so bis auf das Erste was Ist zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf diese Entgegensetzung sollen alle andern

[1] III, 1 (41, 25 ss.).

[2] Das könnte man aus dem ἀνωτάτω γὰρ αὐτὰ τετάχαμεν, XI, 3 (217, 11) schließen.

[3] Man s. IV, 2; nachdem er die von den andern Philosophen angenommenen Gegensätze aufgezählt (das Nasse und das Warme, Gerade und Ungerade u. s. w.), fährt er fort: ἅπαντα δὲ ταῦτα καὶ τάλλα φαίνεται συμβάσεις τις τὸ ἓν καὶ πλῆθος εἶναί γε ἢ οὐσιωδῶς ἢ πως, p. 68, 9. Ebendas. p. 62 25 ss.: ἀχρεῖον δὲ πάντα σκοπεῖν ἐναντία εἰς τὴν ἀρχήν (= πάντων ἐναντιώσεων) ταύτην τετακόσι δ' ἦσαν τινὲς οἱ τὴν ἀρχὴν τῶν ἐναντίων (nach Alexander das zweite Buch περὶ τ ἀγαθοῦ). Aehnlich anderwärts

zurückkommen)[1], er müßte nicht von diesen allen überhaupt reden, sondern von dem Gleichen selbst, und dem nicht Seyenden selbst, sofern diese selbst auch substantiell sind.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieses noch über manches Aehnliche, was sich hinsichtlich der aristotelischen Metaphysik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach besteht dieselbe in Aussprüchen was geschehen soll, ohne daß er darum selbst diese Forderung immer erfüllt. Er ist nur der Gesetzgeber, an dessen Ton er sich in den logischen Untersuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Methaphysik beibehält. Der Gesetzgeber aber schreibt die Gesetze nicht, damit er selbst, sondern damit andere sie anwenden. Der Aristoteles, der die Geschichte der Thiere und andere naturwissenschaftliche Werke, der die Geschichte der Staatsverfassungen, der die Rhetorik und Politik geschrieben, dessen Bereich geht weit über den des bloßen Philosophen hinaus. Die Philosophie, oder wie er sie nennt, die πρώτη ἐπιστήμη, ist auch nur eines der Gebiete, auf die sich seine Aufmerksamkeit erstreckt hat. Die Stellung, die er in seiner Methaphysik gegen diese nimmt, ist keine andere, als die er sich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunst und Beredtsamkeit gibt. So wenig er hier sich verpflichtet glaubt, selbst als Dichter oder als Redner aufzutreten, so wenig im Grunde will er auch dort selbst als Philosoph, als welcher das System der ersten Wissenschaft selbst aufstellt, erscheinen. Er sagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er sich so auf den Standpunkt des Gesetzgebers stellt, sieht er weiter, als indem er selbst entwickelt. Seine Luxeusaugen dringen in Tiefen, wohin seine Dialektik nicht reicht. Sein Genius sagt ihm mehr, als der commentirende Aristoteles verstand. Es gibt Stellen des Aristoteles, welche die Ausleger so gut als möglich zu erklären suchen, ohne daß sie erklärt sind. Die rasche, autoschediastische Art des Aristoteles bringt es mit sich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichsam blitzartig manches schärfer beleuchtet, als ihm dieß in seinen ausdrücklichen und mehr

[1] τάυτα ἀναίρεται εἰς τὸ ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν p. 65. 2 ss.

ſyſtematiſchen Auseinanderſetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgeriſſen wird, das er nicht weiter auseinanderſetzt. Man muß ihn in ſolchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslaſſen, bis man weiter mit ihm kommt. — Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das Poſitive zu ſuchen iſt, das er ſeinerſeits den Dialektikern entgegenſetzt, und das auch ſeine Anklagen gegen ſie erſt vollkommen würdigen läßt. Da findet ſich denn Ein Begriff, der den directeſten Gegenſatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es iſt dieß der ſchon erwähnte Begriff der ἀπλᾶ, mit welchem wir uns nun näher beſchäftigen.

Von den ἀπλοῖς, ſagt Ariſtoteles, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt worden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die ſchon erwähnte Stelle[1] an, in der Ariſtoteles bemerkt, daß Wahrheit und Irrthum überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenſtänden, ſondern allein in dem Verſtande, in Anſehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verſtande[2]. Der erſte Theil dieſes Ausſpruches bezieht ſich nun allerdings auf das Allgemeine, daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Menſch) oder ein bloßes Prädicat (z. B. weiß) geſagt und weder eine Syntheſis noch Diäreſis ausgeſprochen iſt, weder Wahrheit noch Irrthum ſeyn kann. Denn ſogar wenn ich als Subjekt das Falſche ſelber ſetze (Ariſtoteles hat ſtatt des Falſchen τὸ κακόν als Subjekt), wenn ich alſo eines von dieſen ſetze, aber ohne etwas von ihm auszuſagen, von dem Falſchen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute ſey, ſo iſt kein Irrthum. Der andere Theil aber: περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ — dieſes bezieht ſich nicht mehr auf jenes bloß Vorgeſtellte und Allgemeine, ſondern auf die beſondern Elemente, welche Ariſtoteles einfache nennt. Nicht jedes für ſich geſetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in dieſem Sinn, oder wenn er es ſo nennt (er nennt es aber nicht ſo), wäre das für ſich ohne alle Verbindung geſprochene Subjekt nur zufällig ein

[1] S. 338, Anm. 1.

[2] περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδὲ ἐν τῇ διανοίᾳ VI, 4 1027 b 25 ff.

ἁπλοῦν. Der Zuſammenhang ſelbſt aber zeigt, daß in den zuletzt ſtehenden Worten von den an ſich einfachen Elementen die Rede iſt, in Anſehung deren keine Syntheſis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verſtande möglich iſt. Nun ſcheint es aber doch, daß auch von ſolchen einfachen Begriffen eine wahre oder falſche Auffaſſung möglich ſey. Dieß veranlaßt in einem ſpätern Buche Ariſtoteles zu ſagen, in welchem Sinn allein bei ſolchen, die keine Syntheſis zulaſſen, in welchem Sinn περὶ τὰ ἀσύνθετα von Wahrheit und Irrthum die Rede ſeyn könne. Die Antwort iſt: hier ſey nicht Wahrheit oder Irrthum, ſondern einfach Denken oder nicht Denken (ἢ νοεῖν ἢ μή)[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Ariſtoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es ſein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe ſieht und nennt, ohne etwas von ihr auszuſagen[2], und in dieſem Sinn wahr zu ſeyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht ſieht, ohne deßhalb im Irrthum zu ſeyn.

Nun aber entſteht die Frage, in welcher Art von Begriffen dieſe ἀσύνθετα, dieſe ſchlechterdings weil an ſich einfachen Begriffe zu finden ſeyen. Ariſtoteles ſetzt in der angeführten Stelle zu τὰ ἁπλᾶ hinzu: καὶ τὰ τί ἐστιν. Die ἁπλᾶ ſind alſo die τί ἐστιν, aber wo ſind dieſe? Im folgenden Buch findet ſich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt iſt, ſo antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Menſch, d. h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als οὐσία, oder man antwortet: es iſt dieſes beſtimmte Thier, z. B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es iſt dieſer beſtimmte Menſch, z. B. es iſt Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding iſt, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

[1] Metaph. IX, 10.

[2] φάναι αὐτὸ (τοῦ χρώματος) ἔχειν, οὐδὲ συνάψαι. Alex. Comm. p. 571, 28.

[3] Τὸ τί ἐστιν ἓν μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν (die ſogenannte δευτέρα οὐσία, die als genus (Thier) oder species (Menſch) vom Individuum (dem

z. B. auch in Bezug auf das so oder so Beschaffensein eines Gegenstandes fragen wir, was es ist, ob weiß oder schwarz: so, nicht wie es gewöhnlich verstanden wird, möchten die Worte (p. 134, b) zu verstehen seyn *καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρώμενόν ἐστι*: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart stehen bleibt; wahrscheinlicher aber und der concisen Schreibart des Aristoteles gemäßer würde seyn, wenn man anstatt: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρώμενόν τι ἐστι*, wenn man mit Auslassung der dazwischen stehenden Worten läse: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ* (auf gewisse Weise aber) *καὶ τὸ ποιὸν ἐρώμενόν τι ἐστιν*. Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis[1] ganz übereinstimmt, ist jedoch nicht ohne einen gewissen Mißstand, daß nämlich das *τόδε τι*, dessen Natur sonst der des Prädicats ganz entgegengesetzt wird, letzterem hier gleichgestellt ist, auch hat Aristoteles sich deßhalb vorgesehen durch die in Fällen solcher Art nicht seltene Unterscheidung, daß nämlich das reine Was unmittelbar und geradezu (*ἁπλῶς*) nur in dem, was Substanz ist, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, sondern nur *πως* (auf gewisse Weise), ist. Nach dieser Einschränkung bliebe also nur was Substanz ist als eigentlich Einfaches stehen. Aber auch die Substanzen werden unterschieden, und sind entweder *ἀνειλικαί* oder *μὴ ἀνειλικαί*, es bleiben also nur die letzten, nur von diesen sagt nun Aristoteles: Täuschung sey in Bezug auf sie unmöglich, denn sie seyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, *πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει*, d. h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn ist ihnen also nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat, ist auch Potenz und Actus; das Erste verhält sich zu Letzterem als seine Potenz; z. B. der Mensch ist die Potenz des Prädicats gesund, nur die

[1] Topic. I, 9.

Potenz, denn er kann ebensowohl krank seyn: hier kann man sich also täuschen, da heißt es nicht wie bei dem schlechthin Einfachen: *νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν*[1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man wissen, daß der Mensch gesund oder krank ist. Wir können uns nun hier nicht darauf einlassen, welche bestimmten Substanzen Aristoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchsten Sinn *οὐσία ἀσύνθετος*, versteht sich von selbst; daß aber auch die Gestirne, ergibt sich aus früher Angeführtem[2]; denn es ist in ihnen keine *ὕλη γενητή*, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein *εἶδος*, sie sind reine Substanzen und Principe.

Allein was nun die *ἁπλᾶ* der andern Art betrifft — und zwei Arten muß es geben: die *ἁπλᾶ* können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate seyn[3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für diese stellen sich aber dem Aristoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er selbst sagt, sie seyen nur so, nur auf gewisse Weise *ἁπλᾶ* — hier kommt nun die Lücke zum Vorschein, welche in dem aristotelischen Gedanken dadurch entsteht, daß er die

[1] Reine Potenz läßt ebensowenig Täuschung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorlesung.

[3] Erstreckt sich dieses „entweder Subjekt oder Prädicat seyn" nicht selbst gleich auf die ersten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entschiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn — A ist ja reines Subjekt, + A das seyende im rein aussaglichen Sinn, insofern Prädicat, und besteht daher der erste Akt, durch den man sich auf den Standpunkt der Philosophie setzt, nicht in der absichtlichen Aufhebung der *ἀντιθέσεως*, in Folge welcher man 1. das Ursubjekt (— A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Ursynthesis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts anders zu ihrem Prädicat hat, sondern sich selbst (das sich selbst Prädicatseyn, das sich selbst Prädicat seil. aussprechend, von dem aber selbst nichts wieder prädicirt wird) — alle als reine Subjekte und *ἀναπόμπους τῆς ὀντότητος* setzt, die erst in dem, was sie Alt (in A") zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es scheint zwar schwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt gesetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar gesetzt werden kann, das für sich gesetzte Prädicat, wie z. B. *αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*, wirklich Subjekt wird. — Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

ἕτερα πρῶτα, auf die sein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien sind, nicht festgehalten. Es ist dieß die Stelle, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich, wie er sagt, der That und der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), also nicht bloß im Denken das Erste ist, andere Erste, d. h. Principe ἕτερα πρῶτα, folgen läßt, die also, weil sie ἕτερα sind, nur δυνάμει, nur dem Vermögen nach πρῶτα, d. h. Principe sind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu seyn, doch wegen der Eigenschaft wenigstens möglicher Principe, lauter solche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn gesagt werden. Wir werden jedem dankbar seyn, der uns den philosophischen Gedanken dieser Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gesunden, hat mir theils unsicher geschienen, theils schien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieser Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl diese ἕτερα πρῶτα von dem ἀναίσθητα des Platon abstehen, die auch nur mögliche Principe sind[1], mögliche, weil bloß hypothetisch gesetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten sie vom eigentlichen Princip (der κυριωτάτη ἀρχή), zu der sie hinleiten und zu der sie sich, nicht als ἐντελεχείᾳ, aber als ἕτερα πρῶτα verhalten. Ich will mich hierauf, wie gesagt, jetzt nicht einlassen, aber das ist offenbar, daß jene ἕτερα πρῶτα, die weder als Gattungen noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene ἄλλα seyn müssen, von denen Aristoteles sagt, daß sie nothwendig richtig, d. h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Aristoteles aber hat diese ἕτερα πρῶτα noch festgehalten, nicht zum vollen Bewußtseyn sich gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Hindeutung auf anderes, das ihm bereits fest stand. Hier also ahnet es sich, daß Aristoteles nichts weiß oder nichts wissen will von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Princips als solche erst gesetzt werden.

[1] ἀ μέτε ὡς γένη λεγόμενα μήτε κατ' ἀναλογίαν λεγόμενα. XII, 7. extr.

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Ariſtoteles die vollſtändige Einſicht in das *Syſtem* der *ἁπλῶν* abzuſprechen, ſo bleibt ſein groſſes Verdienſt der Begriff ſelber, ſo wie der Gebrauch, den er von dieſem Begriff gegen die Sophiſten und die von ihm ſo genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß ſie nicht zu den *ἁπλοῖς* aufſteigen, in Anſehung deren Täuſchung oder Irrthum unmöglich iſt, weil *von* ihnen nichts ausgeſagt wird; denn entweder werden ſie nur *geſagt* und einfach *begriffen* — wir können mit den Worten des Alexander ſagen: wir ſuchen in Anſehung ihrer das *Was* (was ſie ſind), nicht daß wir von ihnen etwas ausſagen, ſondern bloß ſie denken und gleichſam *ſehen*[1] — entweder alſo werden ſie als reine Subjekte, von denen nichts *ausgeſagt* wird, bloß gedacht, oder wenn ſie uns zu Attributen werden, werden ſie ſelbſt *bloß* ausgeſagt. Es iſt alſo weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (*συμπλοκή*) von Subjekt und Prädicat in ihnen ſelbſt, alſo auch keine Möglichkeit des Irrthums (ſie ſind reine Potenzen, reine A, *οὐχ ἕτερον εἶδος*). Sie ſind rein, *was* ſie ſind, und es iſt *wegen* dieſer Einfinnigkeit in Anſehung ihrer Täuſchung *unmöglich*[2]. Sie ſind das, worin *nichts* als das Seyende und auf das die Philoſophie zurükgehen muß[3]. Das Seyende aber ſind gewiſſe erſte Unterſchiede und Gegenſätze: jedes ſeyende, das einen ſolchen Unterſchied ausdrükt — jedes iſt nur *das*, was das Seyende iſt; man ſagt nicht, daß es das Seyende iſt, ſondern man ſagt nur; *was* das Seyende iſt — jedes ſo ſeyende wird ein ſchlechthin einartiges und einſinniges; d. h. ein *ἁπλοῦν* ſeyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das ſeyn, das es iſt, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philoſophiren

[1] *περὶ ὧν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστιν οὐχ ὡς κατηγοροῦντες αὐτῶν τι, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες καὶ οἱονεὶ ὁρῶντες.* Alex. Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 372, 29 (ad Metaph. IX, 10).

[2] *Ἔστω τὸ πρῶτον καὶ πυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται ἀλλοναχῶς ἔχειν, ὧν οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ ἀλλοναχῶς ἂν ἔχοι.* V, 5 (94, 3).

[3] Vergl. S. 344.

zeigt ſich in dem Verſuche, das nicht ruhen läßt, eh' man ſich bewußt iſt, auf die ſchlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu ſeyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, *τὸ ἀκριβὲς τὸ ἁπλοῦν*, ſagt Ariſtoteles, und je mehr mit dem Einfachſten und dem im Denken Erſten beſchäftigt (*περὶ πρώτων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων*), deſto ſchärfer iſt die Wiſſenſchaft. Das ſchlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (*θιγγάνεται*), ſo daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit beſteht'. Das Princip der Wiſſenſchaft kann nicht wieder Wiſſenſchaft ſeyn, ſondern nur das Denken ſelbſt. Den meiſten iſt es freilich unerhört, daß es etwas über die Wiſſenſchaft gibt: ſie wiſſen nur von Wiſſenſchaft; dieſe kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geiſt will ſie nichts. Die Vernunft aber an ſich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüſſen, und ſogar die Principe, von welchen ſie Schlüſſe ſelbſt erſt ihre Geſetze ſich ableiten. Was ſo durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält ſich zur Vernunft wie Einzelweſen ſich zur Empfindung verhalten. Da iſt aber noch keine Wiſſenſchaft. Dieß macht, daß dieſe Unterſuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige ſeyn kann; denn die meiſten wollen überzeugt, d. h. durch Beweiſe überwunden oder wenigſtens überredet ſeyn. Auch das Letzte iſt nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar ſind, wo es auf einfache geiſtige Wahrnehmung ankommt. Die meiſten wollen glauben, wenn auch nur in dem Sinn wie Ariſtoteles ſagt: der Lernende muß glauben; und dieſen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem ſie für unmöglich halten, daß etwas ſo viel mit ſo lang Geſuchtes nicht verwickelter und künſtlicher gefunden werde. Darin werden ſie dann von ſolchen beſtärkt, die dem, was die Philoſophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelaſſenheit, und deren ſind

' *Τὸ μὲν δεῖσθαι καὶ μάθοις ἂν* (οὐ γὰρ ταὐτὰ ἐπιστήμης καὶ μάθεως) *τὸ δ' ἄγνοιαν μὴ δεῖσθαι ἀναιρεῖσθαι γὰρ περὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς μὴ ὑπάρχον ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.* Metaph. IX. 10 (p. 191. b. 28.)

nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philosophie besonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geschaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines gemachten Denkens fähig sind. Diese besonders auch setzen sich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Aristoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philosoph über alles Specifische und Individuelle sich erhoben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenstände nur noch berührt' werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher sagt, es könne sich solcher Unmittelbarkeit keiner entschlagen, der an dem Gipfel der Wissenschaft angekommen und wohl gefischt habe', bei diesem könnte man wohl etwas Neuplatonisches wittern wollen. Aber z. B. auch Theophrastos, den man nicht auf diese Weise verdächtigen wolle, sagt gegen das Ende seiner Metaphysik, wenn man zum Aeußersten nur Ersten selbst (ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα) übergehe, reihe jeder an das sinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Causalzusammenhang behufs der Erforschung der Principe: mit mehr Wahrheit würde gesagt: daß dem Denken selbst, dem berührenden und wie auffassenden, die Wahrheit zu Theil werde[3], διὸ, setzt er hinzu, καὶ νῦν ἔστιν ἐπάνω περὶ αὐτά (nämlich περὶ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beistimmung eine Art von Glauben gehört, so wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundsätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müssen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieses zum Vortrag niederschreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben Goethes mir hinterbrachtes Wort trefflich zu statten, ein Wort, dessen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es ist auf mehr als

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] Τὸ δὲ ταῦτα οἷον ὁρᾶν ἐγγίσαντα τοῖς τῆς ἄκρας ἐπιστήμης ἐλθεῖν καὶ οὐ ζητῆσαι. p. 572, 30.

[3] ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ διαφορὰ δίχα καὶ οἷον ἁφαιρεῖν. Theophrast. Metaph. p. 319, 2. ed. Brandis. — Ἁπτεσθαι ist das platonische Wort, statt dessen Aristoteles das θιγεῖν und ἐγγίσαι gesetzt. Zu αὐτῷ τῷ νῷ vergleiche das αὐτῇ τῇ ψυχῇ des Platon, in der dreizehnten Vorlesung.

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wissenschaft. Dieses Wort ist: Man muß an die Einfalt glauben lernen.

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Aristoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen sind, denen Aristoteles jene substanzlose Dialektik zuschreibt, jene dialektische Vorwissenschaft (ἰσχνὴ διαλεκτική), die, wie er selbst sagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es uns seyn, unter den dem Aristoteles gleichzeitigen oder zunächst vorhergegangenen Philosophen einen Namen für diese Dialektik zu suchen. Auch Aristoteles nennt sie unbestimmter Weise Dialektiker, ohne einen derselben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch sein Anfangen dieser Dialektik eine bald Bedeutung, ja, genau angesehen, scheint sie so sehr eine Voraussetzung seines eignen Verfahrens in der Metaphysik zu seyn, daß man ihr wohl eine frühere Existenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer bestimmten Schule zuschreiben muß. Was ist es denn, diese Dialektik, nach Aristoteles eigner Beschreibung? Antwort: Es ist, was wir heutzutag ein System des gemeinen Menschenverstandes nennen würden, das sich nicht über die Meinung (δόξα) erhebt, und sich mit dem Glaublichen (τὸ ἔνδοξον) begnügt. Ein solches System braucht aber keinen besondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philosophische Streben durch mächtige Geister erwacht ist, von selbst der Menge zum Bewußtseyn als eine Art von Gemeinwissenschaft (κοινή ἐπιστήμη), als die ihr allein angemessene Denkart. Und so mochte, nachdem die Beschäftigung mit Philosophie längst ein Bedürfniß des griechischen Geistes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, sondern allgemein Geltende eine solche Dialektik gewesen seyn, wie sie Aristoteles beschreibt, die im Allgemeinen durch Platons Ansehn beglaubigt, übrigens mit der platonischen nichts mehr als das Formelle des Allgemeine, das Induktive und Versuchende (τὸ ἐπαγωγικόν) gemein hatte, und es möchte so, in Folge des ausgebreiteten Gebrauchs, den Platon selbst von der

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] sich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Voraussetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenso über alle sich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her disputirten, ohne eine besondere Schule zu bilden, weil jeder seine eigne Weise hatte, jeder Unterschied bloß ein individueller seyn konnte, in einem Wettstreit, wo eigentlich jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfsinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausschlag gab. Eine solche Philosophie, die sich über das bloß Discursive nicht erhob — es möchte dieses aus dem Lateinischen dem Griechischen analog gebildete Wort das brauchbarste seyn, um diese untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen mußte[2] — eine solche Art von Philosophie ist aber die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmaß des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von Systemen als besondern Lehrganzen erst in neuerer Zeit die Rede war, und Namen nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphysik nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, daß sie das Falsche sey, sie war nur nicht das *Rechte*, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbst Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweist sie eigentlich keines Irrthums. Niemand z. B. der den aristotelischen Beweis, daß die Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl nach der

[1] περὶ οὗτον οἱ διαλεκτικοὶ ἀπορήσειαν ἄπαντες, ὅσοι τῶν ἐνδόξων μόνον ἀπείρασιν εἰς αὐτήν. III. 1 (41, 25 ss.).

[2] Diese discursive, syllogistische, also versuchsweise demonstrative Philosophie gab dem Aristoteles auch das Gebiet seiner logischen Wissenschaft.

Art nach [1], kennen gelernt, wird das kosmotheologische Argument falsch finden, wenngleich es für sich unzureichend ist, weil es, wie Kant sagt, das ontologische Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur bis zum Princip führt, die Natur des Princips selbst aber nicht durch solche vermittelte Erkenntniß, sondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen ist [2].

Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (*ἐκ τῶν ἐνδόξων*), und kommt nicht über das Glaubliche (bloße Probabilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er meidet sie wohl, wenn sie nur sich halten ließe. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, daß er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschließend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neuern Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, den Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist.

[1] II. (a) 2.

[2] *ἀφάνεως αὐτῆς* (nämlich, *ἀ ἀρχή*) Platon de Rep. I. c.

# Sechzehnte Vorlesung.

Allen andern Wissenschaften, sagt man, ist ihr Gegenstand, ist ihre Stellung und Berechtigung im Gesammtsystem des menschlichen Wissens durch die höchste Wissenschaft bestimmt, diese selbst aber kann sich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieser Wissenschaft, d. h. der Philosophie, als durch sie selbst. Hieraus würde folgen, daß die Philosophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf geradewohl anfangen kann sie doch nicht. Es bedürfte also eines ihr selbst noch vorausgehenden Begriffs, zu diesem aber eines Standpunkts außer der Philosophie. Ist nun dieser so schwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwischen beiden angenommenen Verhältnisses eben in den andern Wissenschaften gegeben? Denn unmöglich scheint, daß die Philosophie gegen alle bestimmend sich verhalte, ohne daß diese hinwiederum auf sie bestimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinschaftliches seyn muß, wodurch sich alle von der Philosophie unterscheiden, und wovon in dieser sich das Gegentheil findet. Auch dieses Gemeinschaftliche der andern Wissenschaften aber ist nicht schwer zu entdecken: es besteht darin, daß sie insgesammt nur mit eingeschränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philosophie seyn soll, nur der vollkommene Gegenstand (l'objet accompli)[1], d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende seyn kann — das Ideal, um mit Kant zu sprechen. Daß also die Philosophie mit diesem beschäftigt sey,

[1] Der superlative Ausdruck macht ihn hier von selbst überflüssig.

ist allerdings nicht selbst schon eine philosophisch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Bestimmung in dem Sinn, daß man nach Umständen sie auch wieder aufgeben könnte: möge man sie eine äußere nennen, weil sie nicht aus dem Innern der erst aufzustellenden Philosophie, sondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften abzuleiten ist. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philosophie ein völlig richtungsloses wäre, gibt es nicht; auch Aristoteles weiß die Philosophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterschied von allen andern Wissenschaften zu bestimmen[1].

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angesehen, daß gleich zu einem Gegenstande fortgegangen werde — nicht in bloß logischem Sinn des Worts, sondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieser Meinung werden diejenigen seyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche sey die Idee, das an und für sich Seyende, wie sie es nennen, sey das Allgemeine, alles Reale in den Begriffen. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke ist ihm nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte Ding. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologischer, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Bestimmte selbst wieder nur ein Gedachtes wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee bestimmte Ding so wirklich, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist, und etwas Besonderes, sie von allen Wissenschaften Unterscheidendes hat die Philosophie nur, wenn ihr Gegenstand durch das reine Denken gesetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist.

Man kann wohl im Gegensatz mit den andern Wissenschaften, deren jede zwar auch mit dem Denken (denn von dem ganz und gar Nichtdenkenden gibt es keine Erkenntniß), aber doch mit einer besondern Bestimmung gesetzten zu thun hat, im Gegensatz also mit diesen kann man

[1] Θεωρία τῶν ἄλλων [illegible] ἐστὶν ἀναγκαῖον εἰδέναι περὶ τοῦ ποίου τινός, οἷον περὶ ἀριθμητικῆς ἢ περὶ γεωμετρίας· περὶ τούτου δὲ τοῦ ποίου τινὸς οὐδεμία ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ φιλοσοφία. Metaph. IV, 1 [illegible] 1 u. 2.

wohl als erſte Erklärung gelten laſſen: die Philoſophie beſchäftige ſich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne beſondere Beſtimmung[1]; aber man kann dabei nicht ſtehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es ſelbſt ein ſeyendes (*ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης*), für ſich iſt es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, deſſen es iſt, und das ihm Subjekt (oder Uſia) iſt. Für ſich, ohne das es ſeyende, kann es gar nicht ausgeſprochen werden[3]; daher ſogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenſtand, es — ſey, *τί τὸ ὄν;* die Frage, die, auch ohne ſie auszuſprechen, die alten joniſchen Philoſophen, welchen das Feuer oder das Waſſer oder die Luft das Seyende war, ſo gut als Fichte, der dieſes das Seyende-ſeyende in das menſchliche Ich ſetzt, an ſich gerichtet haben mußten. Dieſe Frage ſucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, ſondern das Subjekt zum Attribut, das *ὄν* zu dem *ὂν*, daher die Beſtimmung: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, daher das von je und immer Geſuchte und in Frage Geſtellte, Was das Seyende ſey, nach Ariſtoteles ſo viel als was die Uſia ſey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüſſig ſeyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Uſia bei Ariſtoteles nicht Weſen (essentia) iſt, wie bei Platon; die Scholaſtiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia geſetzt; ſie iſt nicht das Seyende, ſondern wovon das Seyende geſagt wird (*καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν*), und dieſem Urſache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*). Allgemein: wovon alles, aber was ſelbſt von nichts geſagt wird; da aber alles, was immer geſagt wird, ein Seyn ausdrückt, ſo erhellt auch

[1] *καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Metaph. XI, 3 in.

[2] *κατηγόρημα μόνον*, X, 2 (126, 15), keine *φύσις καθ' αὑτήν*, IV, 1 (61, 7).

[3] Ariſtoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterſcheidet zwei Fragen, die erſte: *πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν ἐστι τῶν ὄντων ἑκάστῳ, καὶ ἑνὸς ὄντος αὐτοῦ οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὂν ἔστιν;* die andere: *εἰ οὐκ ἔστι τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως*, die erſte ſey Platons Frage, die er verwirft, die andere iſt die ſeine und die rechte.

[4] *Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.* VII, 1 (129, 7).

hieraus, daß die ariſtoteliſche Uſia nicht das Seyende iſt, ſondern das, was das Seyende iſt, und es möchte damit auch dieſer von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt ſeyn.

Auf welche Weiſe nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende iſt, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beſchäftigt und war nothwendig das Erſte. „Der Weiſe, ſagt Ariſtoteles, muß nicht bloß wiſſen, was aus den Principen folgt, ſondern auch in Anſehung der Principe ſelbſt in der Wahrheit ſeyn. Die Weisheit alſo iſt nicht bloße Wiſſenſchaft, ſondern Wiſſenſchaft und Nus, Wiſſenſchaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat“[1], die alſo von dieſer Seite nicht mehr Wiſſenſchaft, ſondern Nus, d. h. das Denken ſelbſt iſt, dem allein ein Verhältniß zu den Principen iſt[2]. Das Denken geht über die Wiſſenſchaft. Wir fühlen das Zufällige unſeres Wiſſens, nicht dieſes oder jenes, z. B. des ſogenannten empiriſchen, ſondern unſeres Wiſſens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematiſche iſt ja doch am Ende, wie wir geſehen, ſeinen Vorausſetzungen nach ein zufälliges. Dieſe Zufälligkeit des Wiſſens ſchreibt ſich davon her, daß es ſeinen Zuſammenhang mit dem, was im Denken iſt, verloren hat. Denn nur im Denken iſt die urſprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, dieſen Zuſammenhang wieder zu finden und ſoweit möglich herzuſtellen, das iſt die Urſache, daß das Denken vor der Wiſſenſchaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, ſie bis in den durch das reine Denken geſetzten Zuſammenhang zu verfolgen, ihnen erſt ihre Stelle anzuweiſen. Die meiſten zwar, wie ſchon bemerkt, drängen ſich zur Wiſſenſchaft. Es iſt leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wiſſenſchaft

[1] Ethic. Nicom. VI. 7. Εἰ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ἕξις ἂν εἴη ἡ σοφία καὶ νοῦς ἐπιστήμης, ὥσπερ κεφαλὴ ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

[2] Τῶν τριῶν (der φρόνησις, σοφία und ἐπιστήμη) περὶ ἑκάτερον ἀνάγκη ἀληθεύειν, τῶν νοῦς ἔστιν ὁρισμῶν ἀρχῶν. Ethic. Nicom. VI. 6. Vergl. hiezu die oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

hat etwas Fortreißendes, wie ſich dieß bei der erſten Erſcheinung der hier zur Darſtellung kommenden Wiſſenſchaft gezeigt hat, ſie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit ſich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wiſſenſchaft. Denn das Princip ſelbſt ſtrebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen iſt, ohne ſich als Princip erweiſen zu können. Es iſt wohl im Denken, aber nur materiell oder weſentlich, nicht als ſolches; als ſolches iſt es ſelbſt nur in potentia, denn wir beſitzen es, aber nur durch das Seyende, als ſein logiſches prius, an das es gebunden iſt; alſo iſt hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es iſt nicht zu ſagen, daß das Princip das Seyende hat, ſondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, iſt der richtige Ausdruk, wie er denn auch der des Ariſtoteles iſt[1].

Das Princip für ſich, es nicht bloß durch das Seyende, ſondern frei vom Seyenden zu haben, dieſes alſo wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wiſſenſchaftlichen Denkens ſeyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun ſelbſt Gegenſtand des Denkens, und in dieſem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverſtanden haben, die nicht mit dem Denken ſelbſt, ſondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken iſt, d. h. feſtgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

[1] Beweis die auch in anderer Hinſicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 18 (1041, 17): *Οὐδενὶ ὑπάρχει ἡ οὐσία αὐτὴ ἡ αὐτῆς τε καὶ τὸ ἔχουσι αὐτὴν, οἷ ἐστὶν οὐσία.* Das Beſondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *δύναται τὸ ἔχειν καὶ αὐτὸ τοῦ ἔχεσθαι διαφέρειν τῷ μὲν ἔχεσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίως ὄντος τε καὶ εἶναι, τοῦτ' ἔστι τῆς οὐσίας, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ λέγεται ὄντα τε καὶ ἐξ ἀνάγκην τῶν ἀναβαθμῶν αὐτῆς, ὡς τὸ πάθος τε καὶ συμβεβηκὸς καὶ ὅσα ὑπάρχειν τοιούτως ἐν τῇ οὐσίᾳ λέγεται.* Comment. p. 212, 123. Auch ſonſt hat dem Ariſtoteles das Attribut das, von dem es geſagt wird. Man ſ. u. a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es ist uns nicht als Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, bolischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist[1], erhoben, die bloße Potenz des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum an sich Wirkliche, d. h. als Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Proceß umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander gesetzt wird. Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht die erste Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, so ist auch das, was sie erzeugt, dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen.

Die nächste Frage wird seyn: ob diese erste Wissenschaft ein Princip hat und, wenn sie ohne ein solches nicht zu denken ist, welches? Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche[2] nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir von dem Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen

[1] Das bloße δύναμις ist = δυνάμει ὄντα = μὴ ὄντα. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

[2] Versteht sich, nur dem allergöttlichen.

Gottheit — iſt, nämlich daß es als dieſes in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem ſo iſt, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt ſind, beide als bloße Möglichkeiten ſich verhalten, ſo wird, angenommen und vorausgeſetzt, daß auch die Wiſſenſchaft, welche wir die erſte genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken iſt, es wird, ſage ich, Princip dieſer Wiſſenſchaft weder das eigentliche Princip, das als ſolches erſt zu erkennen iſt, noch allerdings auch das bloße Seyende ſeyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip geſetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden geſetzten Princips — der rein in ſich ſeyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die Idee genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als ſolche ſchon geſetzte, aber doch die als ſolche zu ſetzende hat, es hört damit nicht auf, die Idee zu ſeyn, es wird zur abſoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweiſe als Möglichkeiten begriffen ſind; die ſo entſtehende Wiſſenſchaft erſcheint als Syſtem eines alles, alſo auch Gott begreifenden Abſoluten, das zur Unterſcheidung von dem bloß im materiellen Sinn Abſoluten, dem Seyenden, das ſchlechthin Abſolute genannt wurde. Auf dieſe Weiſe geſchieht es, daß im Uebergang zur Wiſſenſchaft als ſolcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur Materie der Entwicklung wird. Verwunderliches iſt darin nichts, es iſt nur natürlich, daß das im urſprünglichen Denken Geſetzte, indem es einem ſich über es erhebenden Denken zum Gegenſtand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erſte Wiſſenſchaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben geſucht haben, erhebt ſich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieſer Wiſſenſchaft eben dieß, daß ſie das eigentliche Princip nur zum Reſultat, daß ſie Gott erſt als Princip, aber nicht zum Princip hat. Es entſteht deßhalb, ſobald der Begriff der erſten Wiſſenſchaft da iſt, auch ſchon der Gedanke

einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, sondern zum Princip hat, und die existiren muß, weil ihretwegen das Princip als solches gesucht wird, eigentlich also sie selbst die gesuchte, die ζητουμένη noch in einem ganz andern Sinn ist, als in welchem Aristoteles schon die erste Wissenschaft so nennt. Als die eigentlich gesuchte wird sie die letzte seyn, zu welcher die allgemeine erst gelangt, nachdem sie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchste. Und wenn die, welche eigentlich nur sie suchte, eben dieses Suchens halber Philosophie genannt wird, so müßten wir für sie (die gesuchte) den stolzen Namen der σοφία in Anspruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das erst verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, stets nur ein menschliches Werk, also mehr im Streben nach der höchsten Wissenschaft festgehalten, als ganz erreicht seyn wird. Vielmehr aber werden wir sagen, daß Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das Princip gehende Wissenschaft, sey es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, sey es, daß sie von ihm als solchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wissenschaft gesprochen worden, der Ausdruck „die erste Wissenschaft" unsicher geworden; denn sie ist doch nicht die erste in dem Sinn, in welchem diese die letzte ist (s. h. als besondere), und daß es daher gerathen seyn wird, jene die erste Philosophie (ἡ πρώτη φιλοσοφία wechselt bei Aristoteles mit ἡ πρώτη ἐπιστήμη), diese die zweite Philosophie zu nennen, unter welcher Aristoteles freilich nicht dasselbe verstehen konnte, da er von der Wissenschaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Physik unter die δευτέρα φιλοσοφία[1]. Ueberhaupt beschränkt er die Philosophie nicht wie wir auf das Princip, und spricht sogar von drei Philosophien, der mathematischen, physikalischen und theologischen[2]; die letzte ist der Würde nach die erste (ἡ πρώτη) und den andern gegenüber allerdings

[1] Metaph. VII, 11 (1037, 30).
[2] Metaph. VI, 1 (1026, 19).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den dieſe als letzte oder End-Urſache hat. (Der erſten Philoſophie wird aber immer das bleiben, daß ſie die allgemeine Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft ſchlechthin iſt, die Philoſophie im zweiten Sinn aber wird unter den beſondern zwar die letzte und höchſte, aber ſelbſt nur eine beſondere ſeyn).

Dieſe Erklärungen angenommen, werden wir alſo von der Philoſophie überhaupt ſagen können, was Platon von der Sophroſyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Beſinnung, die ja nur in der Philoſophie iſt, gleichſam vorbildlich für dieſe geſagt hat: alle andern Wiſſenſchaften ſind Wiſſenſchaften von anderem, aber nicht ihrer ſelbſt, ſie allein Wiſſenſchaft ſowohl der andern Wiſſenſchaften als auch ihrer ſelbſt[1]. Wenn aber dieſes ſo benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörenſagen geſchehen iſt, ſo würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philoſophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unſerer Entwickelung getreten, ſo möge zu näherer geſchichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philoſophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn ihm war es gegeben, beſtimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philoſophiſchen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte — Kant alſo fühlte zuerſt, daß eine definitive Metaphyſik nicht ſo unmittelbar ſich aufſtellen laſſe, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der Möglichkeit vorausgehen müſſe, dieſe Unterſuchung aber nicht möglich ſey ohne eine allgemeine Unterſuchung des menſchlichen Wiſſens überhaupt und des demſelben Möglichen und Erreichbaren. Dieſe Unterſuchung, ſtreng wiſſenſchaftlich geführt, wurde aber ſelbſt zur Wiſſenſchaft — zur Wiſſenſchaft des Wiſſens. Fichte, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Abſicht, als eben dieſe, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

[1] Charmid. p. 166 C.

zunächſt von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch ſonſt noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, dieſe zur Wiſſenſchaft zu erheben. Damit war denn wie von ſelbſt auch die Meinung verbunden, daß dieſe Wiſſenſchaft, wenn erlangt, die Philoſophie ſelbſt ſeyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wiſſenſchaftslehre heißen ſollte. Bei Kant war dieß keineswegs ſo entſchieden, daß die Philoſophie gleichſam gar nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, ſondern nur Wiſſenſchaft der andern Wiſſenſchaften ſeyn ſolle, er ſchien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieſelbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphyſik übrig zu laſſen[1]. Anders ſchon ſeine in allem andern ſklaviſch folgenden Schüler; für dieſe war die Philoſophie in der Kritik ſelbſt enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wiſſenſchaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Reſultat der Kritik war ihm der Idealismus, den ſie ſchon durch die Analyſe der allgemeinen Anſchauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt ſo wie wir ſie vorſtellen außer uns gar nicht exiſtire und eine bloße Erſcheinung in uns ſey. Darum nun hatte Fichte ganz richtig geſehen, daß das Princip dieſes Idealismus im menſchlichen Ich ſey, im menſchlichen, doch darum nicht im empiriſchen, ſondern im tranſcendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thathandlung", die das Weſen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empiriſche Bewußtſeyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er ſagte, das nur noch zu Denkende iſt[2]. Dafür alſo, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerſt ſich ganz emancipirt und den Gedanken der frei durch das bloße Denken hervorzubringenden Wiſſenſchaft gefaßt, ſoll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der ſpäteren Verwirrung, in die er durch übel verſuchte Selbſtverbeſſerung gerathen, nicht gedacht werden. Nachdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der geſammten Erſcheinung aufgeſtellt

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenſtein'ſche Sammlung, S. 29.

[2] Grundlage der Wiſſenſchaftslehre S. 4.

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan[1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objektive Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört[2]. Fichte kennte die

[1] Im System des transscendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Verübung diente.

[2] *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (unveränderlichen). Arist. Metaph. XI. 2

Thatsache leugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher — aber factischer Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre scheiterte; denn die äußern Folgen, die dieser wissenschaftliche Schiffbruch für seine Person hatte, waren höchst zufällig mit diesem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiösen Glauben zu geben suchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verstand weit mehr, als die Keckheit seines Idealismus ihn zurückgestoßen hatte; ich sage seines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantischen lehrte er, sondern den, zu dem nach seiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er sich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweise des sogenannten absoluten Identitätssystems, ein Name, den übrigens der Urheber selbst nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbesondere von dem Fichteschen zu unterscheiden, welches der Natur gar kein selbsteignes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen sollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das als solches

[1] Man s. die bekannte Beilage zu dessen David Hume, auf die sich auch Fichte öfters berufen.

geſetzte Subjekt ſey. Abgeſehen von dieſer nächſten geſchichtlichen Beziehung iſt der Name zu allgemein, um etwas zu ſagen. Iſt es aber ein Unglück zu nennen, daß keine beſondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine beſondere Lehre oder Wiſſenſchaft, das nur allgemeine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, und wäre nicht ſogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falſchen vorzuziehen, wie die iſt, welche ſelbſt jetzt noch einige ſich erlauben, die es bequem finden, jene Wiſſenſchaft die Naturphiloſophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß dieſe nur eine Seite von ihr ſey? Vielleicht aber geſchieht dieß ſogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verſtehen geben wollten, was ſie in ihrer Enge wahrſcheinlich ſelbſt glaubten: es ſey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Syſtème de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Geſtehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge deſſen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinſchaftlichen Abgrund zu verſchwinden ſchien, wohl im Stande war, jede Art von wiſſenſchaftlicher, zumal aber religiöſer Beſchränktheit gegen ſich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der erſten Begeiſterung der Aufſtellung nicht alles geſchehen war, was geſchehen konnte, gehäſſige Verdächtigungen abzuwehren. Zu dieſem zähle ich ſelbſt nicht den ſo allgemeinen und ſo populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieſes, das ſchlechthin Abſolute, acceptiren wir ſogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch dieſen Namen erhält, ſehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus ſehen, da ihm Gott nur das Seyende iſt, nicht das was das Seyende iſt. Soll aber das Wort auch auf die Wiſſenſchaft ſelbſt gehen, ſo könnten wir insbeſondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt ſtatt des ehemaligen Deismus ſagt) als der Gegenſatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wiſſenſchaft auf dieſes Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgeſonderten Gott

hinausführt. Es iſt in dem erſten Theil dieſer Vorträge gezeigt worden, was im alten Teſtament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Abſonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen ſich ausgedrükt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Beweis der Abſonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräiſchen urſprünglich durchaus nichts anderes als abſondern, wie aus dem zweiten Gebot erſichtlich iſt: Du ſollſt den Sabbath heiligen, d. h. dieſen Tag als einen von allen andern abgeſonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wiſſenſchaft alſo, welche um nichts anderes bemüht iſt, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem erſten Begriff Gottes als des allgemeinen Weſens im unmittelbaren Denken geſetzt iſt, rein ab- oder auszuſcheiden, damit er in ſeinem reinen Selbſt erkennbar werde — dieſe Wiſſenſchaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — ἁγιασθήτω = γνωσθήτω — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wiſſenſchaftlicher Theismus ſelbſt im Princip Pantheismus vorausſetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ ſich dem eigentlichen Irrthum nicht verbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verſtanden wurde: ob als eigentliche — wir wollen ſagen, ob als wiſſende — oder als bloß denkende Wiſſenſchaft.

Die ganze große Zurüſtung der kantiſchen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob ſich die Exiſtenz Gottes beweiſen laſſe. Zu dem Ende hatte Kant alle die verſchiedenen Facultäten, die im Ganzen die menſchliche Vernunft ausmachen, zuſammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Unterſuchung war ganz ins Subjekt eingeſchloſſen. Durch das ſogenannte Identitätsſyſtem erhielt ſie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, ſondern wie Gott an ſich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wiſſenſchaft. Selbſt Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht. Früh genug wenigstens hatte ein ganz frisch von derselben Hergekommener vorausgesagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus sich erheben [1]. Hieraus (daß eigentliche Wissenschaft immer von der Ferne gewollt ist) erklärt sich, daß jenes stufenweise Ausscheiden des Potentiellen so allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgesonderten Seyn nach übrigens nur potentiā war und die Bewegung nicht in Gott sondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Processes, in dem Gott ewiger Weise verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten bedachte Menschen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wissenschaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphysik untersuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritische, insofern verneinende Wissenschaft war, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was nicht wirklich Princip seyn konnte, erreichte; die so beschaffene konnte so wenig die Wissenschaft selbst seyn, als Kants Kritik die Metaphysik selbst seyn konnte. Das durch sie erst wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr selbst Princip, Princip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft seyn. Was sie dagegen wirklich gewesen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die sie über alle besondern Wissenschaften erhoben wird.

Es wird um so nöthiger seyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr diese verkannt, sie selbst mißverstanden und übel angewendet worden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

[1] Man s. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philosophischen Schriften, I. Band (in dieser Gesammtausgabe Abth. I, Band I).

Kriſis, daß dem menſchlichen Geiſt endlich und zum erſten Mal die rein rationale Wiſſenſchaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphyſik noch bis auf die Wolffiſche Zeit ein Kapitel de mirabilis, ein anderes de revelatione finden konnte. Dieſe Metaphyſik wollte rationaler Dogmatismus ſeyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein ſubjektives und zufälliges ſeyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige Syſtem eines objektiven Rationalismus, der nicht von ſubjektiver Vernunft, der von der Vernunft ſelbſt erzeugt war. Reine Vernunftwiſſenſchaft iſt ſie ſowohl vermöge deſſen, woraus ſie ſchöpft, als was in ihr das Schaffende iſt. Denn in das Seyende iſt die Bewegung gelegt, das Seyende aber nun das, worin die Vernunft ſich gefaßt und materialiſirt hat, die unmittelbare Idee, d. h. gleichſam Bild und Geſtalt der Vernunft ſelbſt. Alſo iſt auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es iſt kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch ſie beſtimmt iſt: Gott, oder das was das Seyende iſt, iſt das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um ſo vollkommener dieſe Wiſſenſchaft ihren Begriff erfüllen, je ferner ſie ſich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr ſie beſtrebt iſt, alles ſo weit nur möglich ohne Gott, in dieſem Sinn, wie man zu ſagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logiſcher Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es iſt ebenſowohl das Geſetz der Bewegung in ihm vorherbeſtimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als blos mögliche oder Potenzen ſind, waren im reinen Denken die Hypotheſes oder Vorausſetzungen des an ſich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypotheſis des ihm Folgenden, A die Hypotheſis von + A, beide zuſammen die Hypotheſis von + A: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip iſt, dem reinen Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieſes Verhältniß der Potenzen bringt mit ſich, daß hier das Umgekehrte der ſonſt gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden ſeine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz ist [1]. Dasselbe Gesetz wird nun aber auch das der Wissenschaft seyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Gesetz, das Aristoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende [2], dieses Gesetz hatte besonders die Naturphilosophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für diese ist es nachzuweisen; die ganz analoge Darstellung der idealen Seite ist zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber selbst nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern denkende Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Seyn existirt, sondern: nur so ist es möglich, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: wenn es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori sprechen, oder sie a priori (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein aprioriſche Wiſſenſchaft, wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt.

In allen diesen Beziehungen wird unter den philosophischen deductiven Wissenschaften diese erste die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn. Sie ist der Mathematik gleichartig schon durch das Allgemeine, was von letzterer Aristoteles sagt, daß sie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, daß sie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (ὁ νοῦς ἐνεργήσας) es zum Actus erhebt [3], und daß sie

[1] οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Plat. Sophist. 247 E.

[2] Καὶ γὰρ ἐν τῷ ἑφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον. De Anim. II. 3.

[3] Φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντων ἐνεργείᾳ ὄντα κινεῖται. Metaph. IX. 9 (190. 2).

auf solche Weise das ihr Zuständige erkennt. Darin also sind sich beide gleich. Es versteht sich dabei von selbst, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geschieht, und das Wirkliche stets nur das durch die Möglichkeit Bestimmte ist; der Sinn keines Satzes in der Geometrie ist, daß dem wirklich so sey, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, woraus freilich folgt, daß es auch so seyn wird, wenn es ist, aber keineswegs daß es ist, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der ersten Wissenschaft zu den mathematischen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig seyn zu sagen, wie weit diese Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es sich mit der Mathematik so verhält, wie wir eben gezeigt, daß sich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beschäftigt, so hat Aristoteles mit Recht zwischen bloß potentieller und actueller Wissenschaft unterschieden [1], und es wird die Mathematik unstreitig ganz unter den Begriff der ersten fallen; von der Philosophie aber, auch sofern wir sie auf die erste Wissenschaft beschränken, wird dieß nicht ebenso unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein sie von der Mathematik unterscheidet, die Usia [2], oder daß sie nicht mit dem bloßen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, was das Seyende ist. Die Mathematik hat keine Usia [3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn sie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und scheint keine geschlossene, sondern eine ihrer Natur nach grenzenlose Wissenschaft

[1] *Ἡ γὰρ ἐπιστήμη ὁμοίως καὶ τὸ ἐπιστητὸν λεγετὰι, οἷς τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich seit Alexander anders gefaßt, aber so, daß das Gelogte einer kahlen Ausflucht ähnlicher sieht, als einer bestimmten Erklärung. Außerdem folgt diese Unterscheidung des potentiellen und des actuellen Wissens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß holischen und des wirklichen Seyns (s. die Stelle in der sechzehnten Vorlesung), und letztere hatte Aristoteles aufgestellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu sagen sey, daß auch der Geometer sich mit Seyendem beschäftige.

[2] *ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

[3] S. den Anfang der dreizehnten Vorlesung.

zu ſeyn, ein Mangel, den ſchon Proklos eingeſehen zu haben ſcheint und auf ſeine Weiſe zu heben ſucht. Nicht im Einzelnen: ſie kennt kein Dieſes (kein τόδε τι), ſie beſchäftigt ſich nicht mit dieſem Dreieck, ſondern mit dem allgemeinen. Iſt alſo auch die erſte Wiſſenſchaft bloß mit dem Möglichen beſchäftigt, ſo kann dieſe Gleichheit nur eine formelle ſeyn und nicht auf den Inhalt ſich erſtrecken. Der Grund iſt, daß der Kreis des Möglichen für die erſte Wiſſenſchaft ein anderer und ungleich größerer iſt als für die Mathematik; denn in dem, was der erſten zu Grunde liegt, iſt nicht bloß das Seyende, Hyliſche (die Mathematik iſt ganz in dieſem), ſondern auch das was das Seyende iſt gehört mit zur Potenz. Die Subſtanz im höchſten Sinne, die, weil ſie in nichts anderes übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn ſonſt außer dieſer in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Uſia theilt, wird auch dieſes aus der Indifferenz erſt als Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik ſchöpfe, iſt hier nicht zu unterſuchen; aber woraus die Philoſophie, das war uns ſchon unabhängig von der gegenwärtigen Frage beſtimmt.

Wäre die Wiſſenſchaft Wiſſenſchaft des bloßen Seyenden, d. h. des ſchlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie ſie jetzt ſagen, ohne ſonderlich zu wiſſen, was ſie ſagen, ſo könnte ſie nie über das potentielle Wiſſen hinauskommen, zum actuellen Wiſſen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen iſt — Dynamis, Potenz[1]. Dennoch ſagt Ariſtoteles und bleibt dabei: die Wiſſenſchaft iſt im Allgemeinen[2], vom Individuellen iſt keine Wiſſenſchaft. Es iſt dieſer Grundſatz, durch den er ſich in große Schwierigkeiten verwickelt ſieht. Dieſen Grundſatz angenommen, wie könnte es eine Wiſſenſchaft der Principe geben, ohne daß dieſe universalia ſeyn müßten?

[1] Ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ παθήτου. XIII. 10.
[2] Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Ibidem.

Unmöglich aber ist, daß irgend etwas, das allgemein gesagt wird, für sich Seyendes, Substanz sey[1]; wie könnte man also noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es selbstseyender Natur sey[2]? Entweder also sind die Principe nicht Objekt der Wissenschaft (οὐκ ἐπιστητά), oder sie können nicht für sich bestehende Subjekte seyn[3]. In der That haben wir gesehen, daß sie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu sie im reinen Denken[4], und wozu sie im Proceß der ersten Wissenschaft ebenso wieder, nur jetzt real, herabgesetzt werden, nachdem sie behufs dieser wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principien) erhoben worden. Wäre aber der Grundsatz, daß die Wissenschaft im Allgemeinen ist, unbedingt zu nehmen, so müßte entweder nicht wahr seyn: περὶ οὐσίας ἡ πραγματεία[5] (um das Selbstseyende ist es zu thun), und würde vielmehr alles Selbstseyende verschwinden[6], oder wenn irgend ein Wissen übrig bliebe, wenigstens wissenschaftlich könnte es nicht seyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchste Selbstseyende (Gott) einigen der Unsern allein möglich schien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf diese schweren Bedenken antwortet Aristoteles: auf eine Weise sey die Wissenschaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht[7]; auf welche Weise sie aber im Allgemeinen sey, auf welche nicht, dieß überläßt er seinen Lesern selbst zu finden, läßt aber zugleich wenigstens zu, daß es eine Wissenschaft der Usia gebe.

[1] *Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι αὐτῶν τῶν καθόλου λεγομένων.* Metaph. VII. 13 (155, 25).

[2] *Ἠπορεῖτο δ' ἀπορίαν καὶ τὸ τάδε μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιοῦδε, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν· ὥστε εἰ ἅπαν τὸ ὁριζὸν ἐστὶν ἐπιστήμην, οὐκ ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἐπιλαβεῖν οὐσίαν εἶναι.* XI. 2 (216, 5).

[3] *Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πάσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας, εἰ μὴ ὡρισμένας, ἔχοι μὲν μάλιστ' ἀπορίαν.* XIII. 10 (288, 28).

[4] in der vierzehnten Vorlesung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphysik.

[6] *οὐκ ἔσται χωριστὰ οὐδὲ καθ' αὑτά.* XIII. extr.

[7] *Ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.* Haldem.

Es iſt dieß einer der Fälle, wo man deutlich ſieht, wie viel ſich Ariſtoteles verbehalten, und wie wenig er in ſeiner Metaphyſik alles geſagt glaubte. Aber gerade durch dieſe oft endlos ſcheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) iſt die Metaphyſik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es ſoll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphyſiſchen Forſchung durch Ariſtoteles oder durch Selbſtergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Ariſtoteles durchgängig verſtanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moraliſchen Schriften des Ariſtoteles nur wieder einen Moraliſten, oder über ſeine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieſer Kunſt reden zu hören; großes Intereſſe aber, über jene einen gewaltig praktiſchen Mann, über dieſe einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philoſophie aber ſpricht er ſelbſt aus der reichſten Erfahrung; darin vornämlich beſteht ſein vielbeſprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur erſten Erfindung begeiſtern würde; aber wenn dem Trieb derſelben Genüge geſchehen, dann iſt es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beſte Verlauf eines der Philoſophie geweihten Lebens möchte ſeyn, mit Platon anzufangen, mit Ariſtoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verſpreche von dem, der das Umgekehrte verſucht: ſo bin ich deſto entſchiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes ſchaffen wird, der ſich nicht mit Ariſtoteles verſtändigt und deſſen Erörterungen als Schleifſtein ſeiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Ariſtoteles ſind ſelbſt erſt zuſammen ein Ganzes; die Metaphyſik ein Gewebe, deſſen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre ſie ohne die platoniſche Grundlage? Die Zeit der erſten Begeiſterung und ſchöpferiſchen Production iſt mit Ariſtoteles vorüber; wegen ſeines Verhältniſſes zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die ſich, des geringen Unterſchiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwiſchen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich ſchnell war der Verlauf des griechiſchen Lebens. In Platon erreicht reine helleniſche Wiſſenſchaft ihren höchſten Blüthenſtand. So hoch

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, er lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung: der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den φιλολογικώτατον unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort ἰδέα auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müſſen. Es iſt (man kann es nicht verkennen) in Ariſtoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber dieſe Antipathie iſt ihm keine perſönliche, ſie iſt der Drang ſeiner Beſtimmung, die Wiſſenſchaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverſtändlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Ariſtoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geiſter erfinden oder ſich zueignen konnten; er ſucht was allen oder doch den meiſten einleuchtet, was jede Zeit, was Menſchen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenſchaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm ſo ſcheint; beſeelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauſes, das ihm zur Verwaltung anvertraut iſt, fährt er zerſtörend durch die platoniſche Ideenlehre, als wäre ſie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thraliſche Luft ſeines Geburtslandes früh griechiſcher Weichheit entwöhnt, während ſie ihm den angebornen griechiſchen Geiſt geſchärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrſamkeit über, und wie Alexander für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, ſo hat die alexandriniſche Epoche den Ariſtoteles zu ihrem erſten, unſichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Ariſtoteles.

Man verſteht den Ariſtoteles nicht, wenn man bei ihm ſtehen bleibt. Man muß auch wiſſen, was er nicht ſagt, und ſelbſt muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verſtehen, was er ſagt. Ein bloß hiſtoriſches Wiſſen iſt in Bezug auf keinen Philoſophen weniger als auf Ariſtoteles möglich. Es erklärt ſich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutſchland für Ariſtoteles geſchehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch ſchätzbare Arbeiten über einzelne ſeiner Werke), doch für die Philoſophie ſelbſt bei uns ſo wenig Frucht zu ſehen iſt, und z. B. nichts antiariſtoteliſcher ſich denken läßt, als die Lehre, die ſich neuerlich am meiſten des Ariſtoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleiſteten

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geſchehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philoſophen von Profeſſion zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer ſchreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon ſage (wiewohl ich Fälle grammatiſch rein Unmögliche ſelbſt bei einigen namhaften Philologen geſehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen iſt, einem dem Inhalt nach ſchwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbſt was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Vielen, den ein ſolcher meiſt mit ſich führt nur der für den Philoſophen ganz überflüſſig iſt, nichts zu ſagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch ſolche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meiſten erwünſcht wäre, uns verlaſſen, und ſelbſt an Weitſchweifigkeiten fehlt es dann nicht immer: man will den Leſern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht erſparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen ſie von dem Ausleger ſelbſt zuerſt den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zuſammenhang wohl unverſtändlich geblieben [1].

Es ſey mir erlaubt, bei dieſer Veranlaſſung erſt einen allgemeinen Wunſch auszuſprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienſt ſoviel möglich gereinigter und mit diplomatiſcher Sorgfalt berichtigter Texte griechiſcher Autoren empfinde, unbeſchadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechiſchen Originalen lateiniſche (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

[1] Es ſollte ſich wohl von ſelbſt verſtehen, doch wird es nicht ganz überflüſſig ſeyn zu bemerken, daß ohne Stelle eine gute Zeit eher niedergeſchrieben werden, als der Commentar von Bonitz erſchien, in Bezug auf den, derſelbe mir ihn zu benutzen möglich geweſen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei dieſem beſondern Werk, der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, geſagt worden.

Ueberſetzungen beizugeben, nicht ſo ganz in Abnahme gekommen ſeyn. Ich hege dieſen Wunſch, weil ich mir vorſtelle, daß ſchon bei der Feſtſetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Ueberſetzung zuweilen einen heilſamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner geleſen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu ſeyn, griechiſche Schriftſteller zu leſen veranlaßt ſind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Ueberſetzung ſchnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorſchläge, ſtatt des Lateiniſchen zuerſt das Griechiſche lernen zu laſſen, dabei bleiben, daß wir ſo ziemlich alle leichter Lateiniſch als Griechiſch leſen.

Was aber nun zumal die Metaphyſik des Ariſtoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelſtände beſeitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigſten kritiſchen und grammatiſchen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollſtändige, ja — ich ſcheue mich nicht es zu ſagen — eine paraphraſtiſche, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zuſammenhangs unentbehrliche Ueberſetzung in deutſcher Sprache[1], damit wir dem Griechiſchen nicht die wörtlich, ſondern die dem Sinn nach entſprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philoſophiſchen Sprache gegenüberſtellen, wie ich ſelbſt in der letzten Vorleſung einige Proben ſolcher Ueberſetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der ariſtoteliſchen Metaphyſik dem heutigen Verſtändniß näher zu bringen, mögen Kenner entſcheiden. Wünſchen aber möchte man eine ſolche Bearbeitung für Philoſophen, die es ſind, damit ihnen nicht zugemuthet ſey, was nicht ihres Amtes iſt, für ſolche, die Philoſophen ſeyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Ariſtoteles die alles zuſammenhaltenden ſind, wie Potenz und Actus, relativ nicht

[1] Eine paraphraſtiſche Ueberſetzung ins Lateiniſche iſt bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. Scoto auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth ſeyn, als die Paraphraſe.

Seyendes oder bloß materiell Seyendes, oder Unterscheidungen wie die zwischen dem Was und dem Daß der Dinge, wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen. Ein entschiedener Fortschritt der philosophischen Einsicht wird freilich einer solchen Bearbeitung vorausgehen müssen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Ansicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Aristoteles sich aufdringe.

# Siebzehnte Vorleſung.

Wir ſind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzuſehen, was uns zu dieſer, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Unterſuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der erſten Wiſſenſchaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie dieſe rein rationale Philoſophie (denn als eine ſolche ſtellte ſie ſich uns dar) zu der philoſophiſchen Religion, zu jener Religion des Geiſtes ſich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich ſeyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wiſſenſchaft wenigſtens in den Hauptumriſſen dargeſtellt zu haben. Denn wir kennen dieſe Wiſſenſchaft bis jetzt ſelbſt nur gleichſam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt ſich erſt in der Ausführung, manches enthüllt ſich nur dem wirklichen Verſuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß verſucht und erfahren werden: gilt auch bei dieſer, wenn gleich aprioriſchen Wiſſenſchaft.

Das Princip, das im reinen Denken nur ſo Iſt, daß es das Seyende iſt, und inwiefern es dieſes iſt, ſoll uns von demſelben frei und für ſich ſeyn, zu dieſem Ende ſoll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen iſt, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeſchieden werden. Dieß die Forderung. Zuerſt nun werden wir genauer zuſehen müſſen, was uns als Materie dieſes Proceſſes gegeben iſt. Dieſe Unterſuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorſpiel der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn können. Die gegebene Materie nun iſt im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende iſt nicht als ſolches das wirklich werden Könnende. Als ſolches Iſt es bloß in der

göttlichen Einheit und ist reine Idee, es verschwindet, sowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben.

Die Principe aber, deren unerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das nicht das ihrige, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die Fähigkeit, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre ist.

Da sie aber unter sich in dem Verhältniß stehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei diesem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird diese Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und an sich Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) — dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerst von dieser alles anfangenden Potenz sprachen, gehörte sie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das eigene zur Möglichkeit geworden'. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht

' Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet sich im philosophischen Tagebuch (Manuscript 1853) des sel. Verfassers noch folgende Erklärung:

— A + A ± A sind nur das nicht Wirkliche, aber nicht das nicht Seyende, sie sind nicht ens extra, sondern bloß ad extra. Denn es ist eine passive Möglichkeit in ihnen, actus zu werden. Sie erhalten Wirklichkeit (durch A"), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A", nicht als selbstwirkliche, während sie vor A" im bloßen Denken als selbstseyend gesetzt, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß sie Wirklichkeit durch A" erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). Es ist also die Selbstwirklichkeit gemeint. S. 9.

in dem Fall ſeyn auszuſprechen, daß ſie ſich erhebe, und dieß als wirklich geſchehen (in dieſem Sinn als Hypotheſe) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, iſt das Wie, die Art und Weiſe des Ueberganges.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn ſich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes iſt als ein ruhendes Wollen, ſo wird es ein Wollen ſeyn, in dem die Potenz ſich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in ſich ſelbſt wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder ſeine Stelle: das Urſeyn iſt Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, ſondern auch der Inhalt des erſten, entſtehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erſte aus der Selbſterhebung der Potenz Hervorgegangene, wie wird es ſich darſtellen? Als ein ἐξαπάμενον im eigentlichſten Sinn, als ein außer ſich Geſetztes, das ſich ſelbſt verloren hat, als ein ſeiner ſelbſt nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entſetzt iſt, etwa wie der Menſch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen ſelbſt verwirft: erſcheinen alſo wird es als ein willenloſes Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns geſetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an ſich Grenz- und Beſtimmungsloſe, alſo ganz gleich dem pythagoriſchen und platoniſchen Unendlichen (ἄπειρον), das freilich in der Erſcheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieſer ſich findet, iſt ſchon wieder ein in Schranken gefaßtes und begriffliches; indeß enthält die Erſcheinung ſelbſt Anzeichen, daß allem Seyn ein an ſich ſchrankenloſes, der Form und Regel widerſtrebendes zu Grunde liegt. Dieſes ſeiner ſelbſt ohnmächtige, alſo für ſich eigentlich nicht ſeyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang ſeyn alles Werdens, und in ariſtoteliſcher Ausdrucksweiſe die erſte, nämlich materiale Urſache alles Entſtehenden[2].

[1] Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit (Philoſophiſche Schriften, Band I), S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen ἐξαπάμενον ein eifriger Leſer des Platon

Denn vorerſt auf das Capitel der Urſachen beſchränkt ſich unſere gegenwärtige Unterſuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben iſt. Aber die Principe in Wirklichkeit überfahrt, werden damit erſt eigentlich zu Urſachen, die bis jetzt erklärte iſt aber nur die erſte, alle andern nach ſich ziehende. Denn die jetzt ſelbſt- und machtloſe Potenz — ſie war auch in der Idee nicht für ſich, ſondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein ſeyenden (+ A), und es war dieſes ihr ſelbſt die Stufe, alſo der Weg zum Princip, d. h. zum Seyn, wie ſie umgekehrt dieſem Grund der Möglichkeit war. Denn wir ſagten, ſie ſey dem rein ſeyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, ſofern ſie bloſſes Können (reines — A) iſt. Indem ſie alſo in das Seyn ſich erhebt, iſt ſie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d. h. ſie negirt es; das unverſehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein ſeyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutſchen wie des lateiniſchen Worts (tollere). Das Seyn des rein ſeyenden iſt ein rein aus, nicht auf ſich ſelbſt zurückgehendes, auf dieſes wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in ſich ſelbſt zurückgetrieben: das rein ſeyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbſt in ſich, das zuvor ſelbſtloſe wird ſich ſelbſt gegeben, es wird pure, das es war, in potentiam geſetzt, ſo daß jetzt beide Elemente gleichſam die Rollen getauſcht haben, was in der Idee negativ war, poſitiv, was poſitiv, negativ geworden iſt.

Aber eben dieſe Erhöhung in Selbſtheit wird dem ſeiner Natur nach ſelbſtloſen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei ſeyn zu wollen oder nicht zu wollen, ſondern wollen müſſen, wirken, um ſich in den reinen Actus wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, ohne die entſtehende, gegen die unerträgliche

bisher bezieht, was im Timaeus (bei cp. 30 B.) [illegible] *τὸν ἐξ ἀνάγκης συνίστανται* [illegible] Denn wovon hier die Rede, in welches die *πάντα συγκρίνει φύσις* [illegible] und ihre Mittel ist die, bestimmend alles aufnehmen, ohne je selbst eine feste Formen zu verlieren und unbestimmt genug die andern zu werden.

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr urſprüngliches Nichts zurückzuführen, ſo wird dieſes Princip als zweite Urſache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirkſam gemacht, ins Nichtſeyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (— A) wirke ausſchließend auf das rein ſeyende (+ A), das ſeinerſeits auch nicht bleiben kann was es iſt, ſondern eine Negation in ſich bekommt: ſo aber (in der gegenſeitigen Spannung) werden ſie auch dem Dritten (± A), von dem wir ſagten, daß es das im Seyn nicht ſeyende (Potenz) und im nicht Seyn ſeyende iſt, auch dieſem werden ſie nicht mehr Sitz und Thron ſeyn, wie in der Idee, ſondern auch dieſes wird ausgeſchloſſen, und das am meiſten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherſtellung des urſprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende ſeyn. Denn es kann auch ſelbſt nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich wirkende Urſache ſeyn; dieſe iſt nur das rein ſeyende, welches durch Ueberwindung des ausſchließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Im Selbſtwirken wäre es das ebenfalls außer ſich geſetzte; aber es iſt eben das nie und nimmer ſich ſelbſt verlieren Könnende, das ewig beſonnene und bei ſich ſelbſt Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die Endurſache wirkt.

Sie ſehen: es iſt auf ein Seyn abgeſehen, das nicht wieder einfach das erſte, das in der Idee iſt, ſondern zwar dem Inhalt nach dieſes, aber das durch Zertrennung und Widerſpruch vermittelte und auf dieſe Weiſe verwirklichte erſte. Insbeſondere wird die erſte Potenz, um die ſich alles bewegt (denn ſie iſt die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere ſeyn, als ſie in der Idee war, nicht mehr bloß das an ſich, ſondern, als in ſich ſelbſt zurückgebrachte, das für ſich ſeyende, das ſich ſelbſt Beſitzende. Aber zwiſchen den beiden Endpunkten der urſprünglichen und der wiederhergeſtellten Einheit liegt, entſprechend den verſchiedenen möglichen Stellungen der Urſachen gegeneinander, eine

unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich seyn werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen.

Die drei Ursachen sind die ersten, die reinen Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden concreten Möglichkeiten sich ableiten. Auch sie selbst unter sich verhalten sich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächste an der Pforte in das Seyn, ist das unmittelbar Seynkönnende, das seiner Natur nach reines Seynkönnen ist. Ihm folgt das von Natur rein seyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muß. Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende. Wegen dieser natürlichen Ordnung haben wir auch von einer ersten, zweiten, dritten Potenz gesprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sie auch als solche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A gesetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch A' bezeichnet werden, aber als solches erscheint es erst am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Ursachen ist auch ein Proceß in Aussicht gestellt) erscheint es gleich als entselbstetes, d. h. subjektloses Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erst wieder in A zurückzubringen ist; das rein seyende, erst durch B in potentiam gesetzte, zum Subjekt erhobe, wurde durch A², das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, wurde durch A³ bezeichnet. Ich verlange von diesen Bezeichnungen nichts, als daß sie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demselben Grunde werde ich auch jetzt nicht verschmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seienden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, wie früher, durch A⁰ zu bezeichnen, wobei an das arithmetische A⁰ = 1 nicht gedacht ist.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieser drei Ursachen sind uns die Philosophen, denen wir in dieser ganzen Untersuchung als Leitsternen gefolgt sind. Dem für sich schranken- und formgebenden Seyn (B) setzen wir gleich das

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erſt der ſinnlich wahrnehmbaren Dinge, ſondern ſelbſt der Urbilder oder Ideen iſt. Bei dem Zuſtand des philoſophiſchen Denkens in Deutſchland mußte dieſe Ausdehnung auf die Idee großen Anſtoß geben, wie ſie als wirklich platoniſch zuerſt durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchſtücklich erhaltenen Werken des Ariſtoteles erwieſen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge ſich von den Urbildern nicht durch das Was, alſo nur durch das Daß unterſcheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern ſeyn können, als die auch Elemente der Ideen ſind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende iſt im wörtlichen Verſtand die göttliche Idee, in dieſer aber mit dem das göttliche Seyn überſchreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verſchiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenſo viele Bilder (*ἰδέαι*) der urſprünglichen Einheit ſeyn werden; und es wird ſonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Vorausſetzung aller dieſer Ideen ſeyn. Man hatte jenem für ſich Unbeſtimmten und der Beſtimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der *Materie* beigelegt, deſſen ſich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, dieſe Materie ſey vor der Weltſchöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zuſtand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip geweſen. Ich weiß nicht, ob man dieſe Vorſtellung nicht als platoniſch beſtreiten könnte, ohne zum Mythiſchen der Darſtellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer ſubſtanzloſer Begriff iſt. Denn in der Hauptſtelle ſagt Platon nur: alles was ſichtbar war (*πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν*) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (*ἀλλ᾽ ἐμμελῶς*) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung verſetzt[2]; da ſpricht aber Platon offenbar nicht von einem beſondern Princip und vielmehr von der Geſammtheit des in die Sichtbarkeit tretenden Könnenden, und unmöglich

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie, II, 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeschiedene und chaotische Begriff alles Möglichen vorschwebt hätte, den wir das Unendliche nennen, und dieß um so mehr, als ihm das bloße ἄπειρον, welches in seiner Besonderheit allerdings das ἄπειρον ὑποκείμενον ist, die Materie im aristotelischen Sinn, das, aus welchem alles wird, als ihm dieses weder vor noch nachher, also niemals je für sich zu sehen ist, und ihm also auch nicht τὸν ὅλον ἓν ἀριθμὸν je heißen konnte[1]. Zu sehen ist immer nur das Ganze, τὸ πᾶν, nie ein Princip für sich.

Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit ist dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden ein, was Platon ihm unmittelbar entgegensetzt, die Grenze πέρας, aber wie wir es passender nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Diese Ursache ist aber nicht eine dem Begrenzten äußerlich bleibende, sondern ihm beiwohnende, ihm innewohnende. Ueber dieses zweite nothwendige Element also wird Ihnen der Philebos vollkommenen Aufschluß geben, hier ist der Sinn platonischer Weisheit, daraus aber geht der Zweck, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft. Das Unbegrenzte, das an sich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder stärker noch schwächer ist, empfängt von dem Begrenzenden alle diese Bestimmungen, so daß es das Große und Kleine (μᾶλλον καὶ ἧττον) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche seiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieser Linie auf- und absteigen kann, ohne irgendwo stille zu stehen[2]. Dieses andere Princip also ist das, welches in das reine Zahl und Maß setzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende die Ordnung bringt und aus dem Widerstreit mit sich selbst setzt.

Damit ist nun aber die Art und Weise, wie dem an sich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

[1] Δόξειεν heißt es weiterhin zuerkannt, I. Tim. p. 51 A. und so stehen an vielen Stellen. Es heißt hier: τὸν τοῦ γεγονότος αἰτιατὸν — μηδέποτε τὸν ἀκριβῆ λόγον ἀπέφαινεν εἶδός τι καὶ ἰδέαν

[2] γενομένης γὰρ τελευτῆς οὐ μένει τετάχθαι. Phileb. p. 31 B

Platon ſelbſt ſagt, dieſes Wie ſey ſchwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen ſich ergehend, von dem Nus ſagt, daß er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Beſten lenke, und dieſe ſelbſt weiſer Beredtung nachgebend dieſes All zu Stande bringe[2]. Uebereinſtimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerſtrebenden erſten durch das andere Princip zu erklären verſucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächſt ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltſam, ſondern mit Maß und Beſonnenheit, alſo auch ſtufenweiſe geſchehe.

Bisher alſo konnten wir unſere beiden erſten Urſachen in den Platoniſchen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieſes iſt ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Urſache, ſondern das aus den beiden erſten Erzeugte (τὸ τούτων ἐκγονον), das ſchon eine gemiſchte und gewordene Natur (μικτὴ καὶ γεγενημένη φύσις) iſt. Ein anderes, beiden Gemeinſames ſcheint er nicht zu kennen. Von dieſem Dritten geht er dann aber ſogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Urſache" vorbehält, zu der alſo die beiden erſten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das ſelbſt auch Urſache und ſeiner Natur nach einfach, nichts Zuſammengeſetztes (Concretes) iſt, wird ſchon zur begrifflichen Vollſtändigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzuſtreben gleichſam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge ſo. Die erſte bloß materiale Urſache iſt eigentlich nicht Urſache, da ſie als die beſtimmungsloſe, darum der Beſtimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend iſt. Dieſes der Beſtimmung

[1] ἄῤῥητον εἶδος ἐστι καὶ ἄμορφον, παντοδαπὸς, μεταλαμβάνον δὲ ἀναφέστατά πῃ τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλώτατον ἄλλα λέγοντες οἱ φυσάμενοι. Tim. p. 51 B. Τρόπον τινὰ διόμματον καὶ ἀνεμμάτου, war unmittelbar zuvor geſagt, p. 50 C.

[2] Νοῦς ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πειθοῦς αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα καὶ ἐπὶ βέλτιστον ἄγει — — δι' ἀνάγκης ἐκπεφευγυίας ὑπὸ πειθοῦς ἐμφρονος ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. Tim. p. 48 A.

Unterliegende ist reine Substanz, und dieß der erste Begriff. Die zweite Bestimmung gebende, zu der Substanz als bestimmende Ursache (ratio determinans) sich verhaltende, diese ist reine Ursache, da sie auch nichts für sich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was muß über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abschluß zu gelangen? Offenbar was Substanz und Ursache, Bestimmbares und Bestimmendes zugleich, also die sich selbst bestimmende Substanz ist, als Unbestimmtes ein Können in sich schließend, aber über diese Gefahr durch das Seyn erhoben, an das es ihr gebunden ist, um so wahrhafte, nämlich von der sein Können seyn Könnende ist, weil Seyn nur sich Seyn ihr gleich, da sie im Seyn ein das Seyn sich bewegendes nicht aufhört Können zu seyn, nur im nicht Seyn seyend bleibt — darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer selbst willen, das, um Potenzwillen die andern sind, das also nicht bloß Ist, sondern dem gemäß zu seyn, unter den Dingen das eigentlich seyn Sollende, während das erste im Grunde immer das bloß seyn Könnende bleibt, von dem wir zwar nicht gerade sagen werden, es sey das nicht seyn, aber doch auch nimmer, es sey das seyn Sollende, das zweite aber, insofern es mit Nothwendigkeit in das Seyn sich herstellt, als das seyn Müssende erscheint.

Es ist nicht einer dieser Begriffe, es sind die drei Begriffe, wie wir sie aufgestellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, sondern auch die zu jedem entstehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Processes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir sagten so eben, das Erste bleibe im Grunde immer das nur seyn Könnende, wir wollen nun hinzusetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das seyn Könnende ist. Denn unmittelbar, sowie es sich in das Seyn erhoben (= B ist), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im transitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, steht zwischen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht.

darum iſt es ſeiner Natur nach doppelſinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagoriſchen und platoniſchen Sinn, welche von ſelbſt die unbeſtimmte iſt, ἡ ἀόριστος δύας, wie ſie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenloſe des erſten Princips auf das aus der Schranke geſetzte Seyn deſſelben bezogen (ſeine Schranke iſt das Können), ſo werden wir den Namen der Zweiheit auf ſeine Natur beziehen, da es nämlich zwar A iſt, aber das ſein Gegentheil (B) ſeyn kann, dieſes Gegentheil geworden aber B iſt, das wieder A ſeyn kann, ſo daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm ſagt, es ſey das nie eigentlich ſeyende, ſondern immer nur werdende[1].

Dieſer Zweideutigkeit wegen iſt es nichts ohne die beſtimmende Urſache; das aber, welchem beſtimmt iſt das Beſtimmende zu ſeyn, kann nicht wieder, wie das zu Beſtimmende, ein Bewegliches, zwiſchen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieſes muß das ſtracks vor ſich Gehende, von Natur ſich ſelbſt Gleiche, das Können Ausſchließende und daher rein ſeyende ſeyn, und ſoweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengeſetzt wurde. Aber eben weil dieſ Princip nur auf Eines geht (worauf wurde ſchon geſagt), die Abſicht des Werdens aber nicht iſt, daß nur Eines ſey, ſondern daß alles Mögliche ſey: ſo wird dieſe beſtimmende Macht ſelbſt wieder einer maßgebenden bedürfen, die ſie hindert, bloß dieſes Eine hervorzubringen, und dieſes Maß Beſtimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwiſchen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, ſich ſelbſt Beſtimmende, und nach Zweck und Abſicht Handelnde ſeyn können, alſo das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich iſt, nicht ein ſelbſt Gewordenes, ſondern das ſelbſt Urſache iſt. Denn in jedem der beiden andern iſt ein für ſich unendliches Wollen, das erſte will nur im Seyn ſich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das ſelbſt, daß ich ſo ſage, affectloſe, kann beſtimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d. h. für jeden Moment des Proceſſes, das Seyn überwunden ſeyn ſoll; es

[1] Τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. Tim. p. 27 D.

selbst aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, also zu Stande kommt, ist das von innen heraus alles Zweckgemäße wirkende und zugleich selbst Zweck. Denn weder dem blind Seienden (1) ist bestimmt zu bleiben, noch auch ist das Zweite eigentlich um seiner selbst willen, sondern in der Ueberwindung des Entgegenstehenden, durch das es in potentiam, also für sich gesetzt worden, hebt es sein für sich-Seyn auf, also auch ihm ist bestimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann schon das außer sich Seyende nicht als solches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen setzen kann, und dieses eben ist das Dritte, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird.

Demgemäß müssen wir dem Aristoteles einen Vorzug vor Platon darin zugestehen, daß er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessen willen τὸ οὗ ἕνεκα alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt. Nur weil er diese Ursache bloß äußerlich bestimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, ist er später in Verlegenheit, sie von der vierten Ursache zu unterscheiden, zu welcher fortzugehen er sich gedrungen sieht, und die dann jedenfalls die letzte Endursache seyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß sie ihm nämlich zusammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erste Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erst wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er sich die seltsamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erspart; der Ausdruck für die zweite Ursache, „Anfang der Bewegung" (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffassung; doch hat er auch den Ausdruck ὑφ' οὗ, die Ursache, von der alles ist, entsprechend dem für die erste „das, aus welchem (ἐξ οὗ) alles ist", wonach dann die dritte von selbst als „das, wozu oder in welches (εἰς ὃ) alles ist", sich bestimmen würde, eine Art der Unterscheidung, die sich lange Zeit erhalten

[1] Phys. I, 7 u. a.

[2] Bei Barro findet sie sich als Trias des de quo, ex quo und des secundum quod aliquid fit; die Ren. über die Bedeutung von Causalnex. S. 301.

Das Nächſte für uns ſey, die Tragweite der drei Urſachen zu erforſchen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen ſtehen zu bleiben, von ſelbſt ſich ergeben wird.

Der Anfang alſo iſt in dem allein aus ſich ſelbſt ein anderes werden Könnenden und darum urſprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht ſich ſelbſt überlaſſen iſt dieſes, ſondern ein Hüter iſt ihm beigeſellt, der es vor ſeiner eignen Grenzenloſigkeit bewahrt und in dieſer unterzugehen verhindert. Im reinen an-ſich-Seyn liegt es ſchon gleichſam unter dem Bann oder Verſchluß eines Höheren, dem es ſofort begegnet, wie es ſich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieſes nur geſtattet, inwiefern es als das nun ſeyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) ſich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden ſetzt. Auf dieſe Weiſe nämlich entſteht allein die höhere Art des ſchon concreten nicht Seyenden, deſſen allgemeine Eigenſchaft nur dieſe iſt, das alles in ſich aufnehmen Könnende, aber eben darum ſelbſt nicht ſeyend — wie wir es ſonſt ausgedrückt haben, Grund von Exiſtenz zu ſeyn, ohne ſelbſt zu exiſtiren, oder was ſein Exiſtiren bloß darin hat, daß es anderem zum Exiſtiren, alſo zum Werden dient (δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ)[1], ſo daß es eigenſchaftslos in jedem Betracht keine andern Unterſchiede als die der Quantität zuläßt. Der Preis alſo, um den es ſein äußeres Seyn gleichſam erkauft, iſt, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es dieſem ſich im Aeußern ebenſo unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff ſich hingibt. Dieſen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft ſeyn, welche Wiſſenſchaft in dieſem Reich der reinen Quantitätsbeſtimmungen ſich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenſtand haben wird.

Dieſes Unterwerfen bewirkt oder bewerkſtelligt die eigentlich noch

[1] Phileb. p. 27 A.

nicht seyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Ursache, sie bewirkt es durch den Druck, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit steht, die Anmuthungen der höheren, jetzt seyenden Ursache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem so Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschließt, und so das Reich der Qualitäten und der verschieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einer neuen stufenweise zum Selbstbesitz, zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organischen, einzusetzen.

Indeß ist noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unsere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zusammenwirken der in Spannung gedachten Ursachen als Erzeugniß derselben entstehe. An die Stelle der einfachen Ursachen oder reinen Potenzen traten zusammengesetzte Substanzen (*ubicunque versabimur*), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, mußten wir stillschweigend eine Einheit voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß diese Einheit erst jetzt zur Sprache kommt, ist der Natur dieser Wissenschaft gemäß, die gleichsam von außen nach innen geht, von dem Sonderen zu dem was das Seyende ist. Diese Einheit kann als eine wirksame nur in einer Ursache liegen. Es scheint also, daß wir zu einer vierten Ursache fortgehen müssen.

Diese vierte Ursache — denn wir werden uns dieser Bezeichnung um so unbedenklicher bedienen, als sie uns schon von Anfangs her bekannt ist — diese Ursache kann nicht Gott seyn. Denn dieß wäre dieß ganz gegen die Vorschrift, die wir uns selbst für diese Wissenschaft gegeben,

in der Gott nur Ziel, abſolut letzte Endurſache ſeyn kann (denn es iſt kein Widerſpruch, eine Mehrheit von Endurſachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden ſich ſo verhält). Noch aber ſind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beſeelte Natur iſt uns erreicht; dieſe hat ihren Gipfel im Menſchen; aber auch da iſt nicht ſtill zu ſtehen: der Menſch iſt nicht bloß das Ende der Natur, er iſt ebenſowohl der Anfang einer völlig andern und neuen über der Natur ſich erhebenden und über ſie hinausgehenden Welt, der Welt des Wiſſens, der Geſchichte und des menſchlichen Geſchlechts. Theils aber iſt auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Urſachen zu beſtimmen, da wir vielmehr geneigt ſind, ihn als abſolute Urſache, d. h. die auch Urſache der Urſachen iſt, zu denken. Unſtreitig zwar werden wir die vierte Urſache, zu der ſich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht ſeyende zu verhalten ſcheinen, als diejenige beſtimmen, die jene iſt, wie wir von Gott ſagten, daß er das Seyende iſt. Aber eben hier iſt auch der Unterſchied. Gott iſt dem Seyenden Urſache ſeiner Einheit: anderes iſt für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Urſache dagegen ſetzt das zertrennte, in ſeine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Urſachen wird auch das Verhältniß des ſie ſeyenden ſeyn, aber des ſie in ihrem Auseinandergehen ſeyenden. Dieſe Urſache wird alſo wohl ein Abkömmling der Einheit ſeyn, die ihnen in Gott war, aber ſie wird nicht Gott ſeyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das Seyende im Seyenden waren nicht die drei Urſachen als ſolche, d. h. in ihrer Unterſcheidung und Entgegenſetzung; da war keine etwas für ſich und in ihrem nicht-für-ſich-Seyn waren ſie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, ſind ſie nicht mehr das Seyende, ſondern nur noch die Materie, der Stoff deſſelben. Dieſes Seyende, das ſie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige Wirkliche, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, iſt, daß das Seyende die drei Urſachen nicht mehr auch materiell iſt (materiell hat es ſie jetzt außer ſich); aber es folgt nicht, daß es dieſelben nicht noch immer, nur immateriell iſt, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weiſen exiſtirt, einmal als bloß materiell geſetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell geſetzte (dem Actus nach), wobei denn übrigens von ſelbſt einleuchtet, daß das als immateriell Geſetzte nicht eher erſcheinen kann, als das Materielle (das in der Idee ſelbſt noch immateriell) als Materielles hervorgetreten iſt. Darum wurde das jetzt als immateriell Geſetzte in der Idee auch nicht empfunden, alſo auch nicht mit Unterſcheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als ſolches nicht war: aus dieſem Grunde war in der Idee keine andere Unterſcheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterſcheidung zwiſchen dem Seyenden, das, wenn ſchon, wie wir es früher beſtimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht als Materie war, und zwiſchen Gott, der dieſes Seyende iſt, d. h. dem Urſache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*) iſt.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch ſtillſchweigend und ununterſchieden, geſetzt iſt, darf verloren gehen; was ihm geſchehen kann, iſt vielmehr, daß es aus der Verborgenheit geſetzt wird und erſcheint; und ſo kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein ſeyende war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, ſondern ausgeſchieden und ausgeſchloſſen von dem, was in der Idee das nicht ſeyende war, jetzt aber (auf ſeine Weiſe) ſeyend geworden iſt, erſcheint es in eigener Geſtalt, ſo daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Weſen nach und potentiell das Seyende — iſt, ſondern auch als ſolches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht ſo, daß es von dem, welchem es Actus (Urſache des Seyns) iſt, ſich trennen kann, ſondern eben nur iſt, um dieſes zu ſeyn. Darin liegt auch ſein ewiger Unterſchied von Gott. Denn auf die Frage, was Gott iſt, antworten wir zwar: er iſt das Seyende. Aber Er ſelbſt iſt nicht

das Seyende, und weil alles Allgemeine oder Was in dem Seyenden enthalten, iſt von ihm, wie er in Sich (in ſeinem reinen Selbſt) iſt, nicht mehr zu ſagen, was er iſt, ſondern nur, daß er Iſt (es iſt eben dieſes von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wiſſenſchaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, iſt dadurch von Gott unterſchieden, daß es zwar auch Actus iſt, und gegen die bloß materiellen Urſachen, wie wir ſie jetzt in höherem Fortſchritt insgeſammt nennen können, als ihr Daß ſich verhält, aber auch nur als ihr Daß, nicht als ſein eigenes, alſo auch nicht als von ihnen trennbares und in dieſem Sinn für ſich ſeyn könnendes, ſondern als an ſie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur ſie ſeyn könnendes, ſie begreifendes Daß.

Für dieſen Begriff nun eines Weſens, das Actus iſt, aber nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern um ein Anderes zu ſeyn, d. h. um dieſem Urſache des Seyns zu ſeyn, für dieſen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, deſſen Bedeutung eine von der des Worts Geiſt ganz verſchiedene iſt. Denn Geiſt iſt vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) ſich losreißen Könnende oder wirklich Losgeriſſene. Geiſt iſt, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wiſſenſchaft z. B. iſt nicht ein Werk der Seele, ſondern des Geiſtes. Von Ariſtoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbeſtimmung immer gern zurückgehen, iſt zwar nicht auf dieſem Wege — das war bei ſeiner Abwendung von allem Dialektiſchen nicht wohl möglich —, aber er iſt auf ſeinem Wege zu demſelben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, ſondern eines beſtimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings', dem ſie Urſache des wirklichen Lebens, alſo des ihm zukommenden Seyns iſt. Allein es iſt bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Urſache, deſſen völlige Uebereinſtimmung mit unſerer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterſcheiden das Seyende und das was das Seyende iſt.

' αὐξανειν — δυνάμει ζωὴν ἐχοντος  De An. II, 1

Jedes Gewordene kann ist nichts anderes als eine bestimmte Gestalt des Seyenden, und je mehr es seinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkommt, desto mehr wird es das anziehen was das Seyende ist, und dieses wird in ihm kein als das es seyende, d. h. was ihm Ursache des Seyns ist. Dieses, das Seyende — gleichviel ob das schlechthin Seyende oder das Seyende in einer bestimmten Gestalt — dieses das Seyende überhaupt seyende bezeichnet nun Aristoteles, indem er sagt: seine Natur sey τί ἦν εἶναι, und mit demselben Ausdruck unterscheidet er auch die vierte Ursache, die ihm der Würde nach die erste[1], der Erkenntniß nach die letzte ist, denn er nennt sie des Erkennens Grenze an jeglichem[2]. Auch uns hat sie sich als solche dargestellt, zunächst weil uns die drei Ursachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Aristoteles zu viel zugetraut heißt, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß sie, im tiefen Denken noch nicht wahrgenommen, erst der auseinandersetzenden Wissenschaft sich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Aristoteles in Ansehung der vorausgehenden Ursachen in Uebereinstimmung, wir sind es nicht minder in Ansehung der vierten. Wie verschieden die Auslegungen namentlich jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zusammensetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir sagen: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, was das Seyende ist.

Da es das Grammatische der Formel ist, was Schwierigkeit macht, die Erörterung desselben jedoch zu einer umfänglicheren Erläuterung der Sache führen wird, so wollen auch wir zuerst von der wörtlichen Bedeutung sprechen[3].

[1] Metaph. I, 3.

[2] Τῆς γνώσεως γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. V, 11 (1111, 29 sq.).

[3] Wir könnten mit Aristoteles sagen: πρῶτον σκεπτέον ἐπὶ περὶ ἑκάστου λεγομένου. VII, 4 (1302, 11); denn ganz in diesem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (1334, 7): ἑκάστου ἐστὶ καὶ μὴ ἑκάστου λεγομένου (dem Wort nach) φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν. Zu vergl. IV, 5, wo πρὸς τὸν λόγον (Wesen) heißt von πρὸς τὸ δύνασθαι, und gleich nachher λόγον χάριν so viel ist als tantum et ita loquuntur.

Denn über den Inhalt oder ſachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel ſeyn. Man hat ſich hiebei immer von der Stelle leiten laſſen, wo geſagt iſt: auf gewiſſe Weiſe könnte man ſagen, das Haus entſtehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen beſtehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff verhandenen, das im Geiſte des Baumeiſters vor jenem war — ἐκ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἐχουσαν ὕλην —, und wo Ariſtoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Uſia des Geiſtes das τί ἦν εἶναι deſſelben. Hiemit indeß war das Grammatiſche des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu ſagen, das war (ἦν) beziehe ſich auf das Vorhanden geweſen ſeyn der Form (die Form war früher als die Bildſäule im Geiſt des Bildners), das ſeyn aber darauf, daß die Form in der Bildſäule iſt was ſie ſchon vorher war[1].

Wie nah' es uns gelegen hätte ſo zu erklären, ſieht, wer uns bisher gefolgt iſt. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für ſich das Seyende war, eine Einheit geweſen ſeyn: dieſe iſt das, was war und was nach Maßgabe der Wiedereinung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele deſſelben iſt. Verlegenheit alſo, das Imperfectum mit unſern Vorausſetzungen in Uebereinſtimmung zu bringen, iſt es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächſt widerſtreit uns das einigermaßen, daß das war auf die beſſere, das ſeyn, daß ich ſo ſage, auf die ſchlechtere Seite fallen ſoll. Denn z. B. Fleiſch und Knochen und alles, woraus der materielle Menſch beſteht, kann zerrieben, zerſtört und vernichtet werden, aber das was dieſes Materielle (dieſes für ſich

[1] Man ſ. Forchhammer in den Philologen Verhandlungen, ſechste Verſammlung, S. 87. — Es iſt auch für möglich gehalten worden, die Sache ſey in dem εἶναι ausgedrückt, und zu überſetzen ſey demnach: das was war — das Seyn: das ſollte heißen: das was das jetzt oder hier ſeyende, z. B. das Haus, war: ob der Infinitiv ſeyn, noch dazu ohne Artikel, für das ſeyende genommen Griechiſch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlaſſen. Außerdem iſt das τί ἦν εἶναι keineswegs bloß was war, ſondern was fortwährend in dem Ding iſt, als innewohnende Form, εἶδος ἐνόν, als Form, die nicht bloß in der Seele, εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (Metaph. VII, 7 (139, 24), geblieben iſt.

nicht Seyende) iſt, dieſes kann von keiner Zerſtörung erreicht werden; dieſes Iſt in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und iſt das ſeiner Natur nach Ewige.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieſes ſoll uns ſtehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch ſonſt beſtimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu ſetzen. Denn auch da z. B., wo wir ſagen würden: weß alle begehren, dieſes iſt das Gute, ſagt Ariſtoteles: dieſes war das Gute[1]. Es war das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß ſie es begehren, ſondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute war erſcheint es erſt durch das Begehren und gegen daſſelbe gehalten. So wird das Seyende, das τί ἐστιν eines jeden, oder was jedes iſt gegen das es ſeyende (wodurch es Ding, zum τί ἦν (zugleich die bisher wie es ſcheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie ſich das τί ἐστιν zum τί ἦν εἶναι verhalte[2]. Das Was iſt für uns immer das Erſte im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, ſieht zuerſt was er iſt, ob braun von Farbe oder weiß, ſtark behaart oder kahl u. ſ. w., aber dieß alles iſt der Kallias nicht, es iſt nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zuſammengeſtellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künſtler geht zu dem fort, was dieſes alles iſt, und wogegen jenes alles ſich bloß als Vorausſetzung, als das was eigentlich bloß war, verhält, und ſo erſt ſtellt er den Kallias ſelbſt dar. Denn wo ſich Ariſtoteles auf das Einzelne erklärt, ſagt er: das τί ἦν εἶναι (es jedliches nach dem, was es ſelbſt iſt', frei von allem Zufälligen, Holziſchen, Anderen. Wir werden alſo dem ariſtoteliſchen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir ſagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende iſt. In der That drückt der Philoſoph dieſes jedesmal

[1] τὸ πάντες ἐφίενται τοῦτο ἀγαθὸν ἦν. Rhetor. I. 21 (p. 24, 24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben anderm Unähnlichen, vom Weg zum Organon Comment. T. II, p. 488

[2] ἕκαστον δ' λέγεται κατὰ τὸ τί ἐστι. Metaph. VII. 4 (1030, 13)

(worin die Andeutung des Zufälligen) faſt jedesmal noch beſonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z. B. τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται ἡ ἑκάστου οὐσία, oder εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου (ſonſt ἑκάστῳ) καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν [1].

Es wird nicht ohne Nutzen ſeyn, bei dieſer Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derſelben εἶδος genannt und dem τί ἦν εἶναι gleichgeſetzt wird, haben die Scholaſtiker durch Form überſetzt, ganz paſſend als Gegenſatz des allgemeinſten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieſes iſt, entfernteſten Weſens, der Materie. Neuerer Zeit überſetzen es manche durch Begriff, der Begriff aber hat ihnen das bloße Was (das τί ἐστιν) zum Inhalt, obwohl ſie nachher ſagen: der Begriff ſey das allein Wirkliche. Daſſelbe verſichern ſie aber auch von dem Allgemeinen, und möchten dieſe Weisheit, auf die ſie ſich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Ariſtoteles aufdringen. Aber dieſem iſt das Eidos Actus [2], alſo kein bloßes Was, vielmehr das Daß des in dem Seyenden geſetzten Was, daſſelbe mit der Uſia, inwiefern dieſe dem jedesmal Seyenden Urſache des Seyns — in unſerm Ausdruck: das es ſeyende iſt [3]. Auf die Frage: was iſt Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er iſt lebendes Weſen; aber was ihm Urſache des Seyns (hier alſo des Lebens) iſt, das iſt nichts Allgemeines mehr, nicht Uſia im zweiten, ſondern im erſten und höchſten Sinne, πρώτη οὐσία [4], und dieſe iſt jedem

[1] V, 8 (100, 6). VII, 7 (139, 24 ff.).

[2] Τὸ εἶδος ἐνεργείᾳ. De An. II, 1 (23, 10 Sylb.).

[3] Αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία. De An. II, 4. οὐσία (λέγεται), ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς γιγνομένοις, ὅθεν μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου (οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ). Metaph. V, 8 (99, 27).

[4] Wie οὐσία dem Ariſtoteles zweierlei Sinn hat, ſo unterſcheidet er auch ein doppeltes καθ' ἑαυτό. — Ἓν μὲν γάρ, ſagt er, καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον Καλλίᾳ καθ' αὑτὸν Καλλίᾳ, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ (er ſelbſt iſt ſich ſelbſt das τί ἦν εἶναι), ἓν δέ, ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον. Metaph. V, 18.

eigen und keines andern, während das Allgemeine mehreren gemein [1]; sie ist Jegliches selbst, im Beseelten also was wir die Seele nennen, welche als die Usia, die Energie eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen *τί ἦν εἶναι*, und auch sie ist eines jeden eigne und nicht mehreren gemein. Als Energie nun ist die Seele das Maß eben dieses bestimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Maß. Insofern ist das Was in dem Maß enthalten und begriffen. Nur in diesem Sinn ist im Eidos auch der Begriff, kann Aristoteles *εἶδος* und *λόγοι τῶν πραγμάτων* zusammenstellen [2], von der Seele sagen: sie sey der *λόγος* eines natürlichen, sich selbst zu Bewegung oder Ruhe bestimmen könnenden Körpers [3].

Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war — seyn, dieses ist der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das wodurch sie sich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein sie also auch vermögend ist das zertrennte Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewertene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seyend, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als

[1] *πρώτη οὐσία ἰδίως ἑκάστου, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν* VII, 13 (155, 27 ss.) Vergl. Theophr. Metaph. p. 317: *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον*

[2] Aristot. Metaph. VIII, 3 (168, 18).

[3] Z. B. Phys. IV, p. 67 Sylb.

[4] (*Ἡ ψυχὴ*) *τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιοῦδε ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῷ.* De An. II, 1 (23, 13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: *Εἰ γάρ ἐστι ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις* (offenbar der Actus des Sehens), *αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως* (im Schlaf z. B., dem das wachende ist in beständigem Streben zu sehen, auch im Dunkel).

zertrennt und zerriſſen erſcheint. Daher man wohl auf gewiſſe Weiſe ſagen kann: alles ſey beſeelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts iſt; aber eigentlich geſagt wird es doch nur von organiſchen Weſen, weil die Seele hier auch erſcheint. Aber in jeglichem Ding, ſoweit in ihm das ganze Seyende (alſo insbeſondere auch die zweckſetzende Urſache) iſt, wird nicht das Materielle, ſondern das Immaterielle, es ſelbſt, das es eigentlich ſeyende ſeyn.

# Achtzehnte Vorlesung.

Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestitus et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u. s. w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich nur aus der Erfahrung. Versetzen wir uns auf denselben Standpunkt, nehmen wir an, es handle sich nun um die Principe alles Entstehens, so ist auch unmittelbar, d. h. *a priori*, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entstandenem, also Seyendem, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts seyn kann, so bleibt für das erste, d. h. das unmittelbar zu setzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (δύναμις) sey. Mit dieser Potenz ist aber gemeint, daß sie unmittelbar in Actus sich erheben könne (die Hyle, welche Aristoteles an dieser Stelle hat, ist bloß passive Potenz, welche die Bestimmung, d. h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erste zum Entstehen ist Uebergang von Potenz zum Actus, das erste Vorauszusetzende also reine Potenz. Dieses Princip aber wäre für nichts, und gleichsam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d. h. in sich selbst, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausstrecken,

aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muskel, mittelſt welcher ich ihn jetzt ausſtrecke, nicht auch wieder in Ruhe ſetzen könnte. Nicht aber daſſelbe Princip, deſſen Natur es iſt, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch ſich ſelbſt in die Potenz zurückſetzen; denn bei der Frage nach den Principen wird ſchon vorausgeſetzt, daß jedes Princip ein einfaches ſey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß alſo ein zweites Princip ſeyn, dem es zukommt, und dem ſogar nur dieſes zuſteht, das erſte wieder in die Potenz zurückzubringen. Es iſt ein zweites Princip, d. h. das nur erſt an der zweiten Stelle ſeyn kann, weil ſeine Thätigkeit das erſte vorausſetzt. Aber es kann auch nur dieſes, und es iſt inſofern, wie wir auch früher ſchon geſehen, zwiſchen den beiden ein durch ſie ſelbſt unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde alſo nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichſam affectloſes und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entſtehe, oder vielmehr daß ſo viel entſtehe als möglich, alſo alles Mögliche, und das dieſem Zweck gemäß für jedes Moment des Entſtehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze ſeines Wirkens beſtimmt. Auch dieſes Maßgebende iſt einfach, denn es hat nur dieſe Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckgemäßes Wirken in ihm iſt, doch nur ſeiner Natur gemäß und mit derſelben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menſchliche Geiſt, wenn die Prämiſſen gegeben ſind, die durch ſie vermittelte, d. h. möglich gewordene Concluſion ausſpricht. Da mit dieſem dritten Princip alles erreicht ſcheint, was zum Entſtehen nöthig iſt, und ſich damit eine Abſchließung zeigt, ſo werden wir auch berechtigt ſeyn, nunmehr etwas Gemeinſchaftliches in den drei Principen anzunehmen und auszuſprechen, und da wird ſich denn bald herausſtellen, daß ſie zuſammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entſtehenden ſind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erſte am meiſten ſtoffliche Natur (es entſpricht, wie geſagt, der ariſtoteliſchen Hyle), und es ſcheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigſtens

beziehungsweiſe immaterieller Natur zu ſeyn; da ſie aber beſtimmt ſind, in das urſprünglich Materielle einzugehen, ſich in dieſem zu verwirklichen, alſo ſelbſt zu materialiſiren, ſo wird in dem Verhältniß, als ſie auf die Seite des Materiellen, d. h. des nicht ſeyenden — nicht des οὐκ ὄν, ſondern des μὴ ὄν — getreten ſind, das Bedürfniß eines die drei Principe ſeyenden, alſo die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entſtehen, das Ariſtoteles ſo treffend mit dem τί ἦν εἶναι bezeichnet, womit ſo unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt iſt, und das er auch ὁ λόγος nennt. Es iſt ihm alſo gleichſam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir ſagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich ſeyende iſt, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begriffloſe Menge wäre, die erſt durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird[1].

Mit dieſem vierten Princip ſind demnach von ſelbſt die beiden Abtheilungen der beſeelten und unbeſeelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe ſelbſt ſind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zuſammenwirkung aber entſtehen concreta, und nach den verſchiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verſchiedene concreta. Dieſe concreta werden die Ideen genannt, denn ſie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieſer ganzen Stufenfolge iſt es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächſt höhern, und was in dieſer als Wirklichkeit iſt, in ſich als bloße Möglichkeit zu haben, womit ſich ja auch der umgekehrte ariſtoteliſche Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende

[1] Am Kürzeſten ſind die vier Urſachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 46): πρῶται γάρειοι, τίς ἕκαστον, καὶ γὰρ τὸ τίνος ἕνεκα, καὶ ἔτι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αὐτῶν εἶναί φαμεν. — Ueber eine Folge der vier Urſachen wirft Ariſtoteles auf de Part. Anim. I, 1 (p. 2, 18 ss.) eine Frage auf: ποία πρώτη καὶ δευτέρα τούτων, und kann φαίνεται πρώτη ἡ ἐκεῖ τινος λόγος γὰρ αὕτη, ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος (nach ſeinem Standpunkt allerdings)

als Möglichkeit in ſich hat'. In der ganzen aufſteigenden Folge alſo bekennt ſich ein jedes als nicht um ſeiner ſelbſt willen ſeyendes eben dadurch, daß es ſich, d. h. ſein Selbſtſeyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal beſonders tiefer Blick ſchon in der Erſcheinung zeigt, indem wir ſehen, wie das reine Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper ſich zuſammennehmen und verwachſen, das Körperliche wieder zum Organiſchen in der Pflanze, die Pflanze ſich wieder zum Animaliſchen, das Animaliſche zum Menſchlichen ſich aufhebt. Man kann ſagen: es iſt jedem in dieſer Folge ein Gefühl der Eitelkeit ſeines für-ſich-Seyns eingeprägt, und mit dieſem ein Verlangen, das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, das allein auch das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt, zu erreichen, in dieſem ſelbſt zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Beſtandes theilhaftig zu werden[2]. Dieſes durch ſich ſelbſt Ewige iſt jedoch nicht die Seele; denn dieſe obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und iſt nur in Bezug zu dieſem, dem nicht für ſich ſeyenden, ſie iſt nur als Entelechie deſſelben etwas, daher auch ihr nicht beſtimmt iſt für ſich zu ſeyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und ſchon darum ſchlechthin für ſich und von allem andren abgeſondert Iſt, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher ſogenannten, d. h. Allgemeines, ſondern abſolutes Einzelweſen iſt, und als ſolches reine, ungemiſchte, alles Potentielle ausſchließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, ſondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, ſondern das Uebermaterielle. Nach dieſem alſo, welches für ſich ſelber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu ſeyn, das demnach gleichgültig und ſelber unbewegt gegen daſſelbe ſich verhält, nach dieſem bewegt ſich alles Werdende nicht wiſſend oder wollend, ſondern ſeiner Natur nach, alſo ewiger Weiſe. Wenn nun aber allen Dingen und ſelbſt allen Seelen

[1] Man ſ. oben S. 376 die ariſtoteliſche Stelle ſelbſt.

[2] Vergl. das Ariſtoteliſche: Ἔστιν δὲ φανερὸν τὸ γιγνόμενον ἀπὸ τινὸς καὶ εἰς ἀρχήν τινα. Phys. Ausc. VIII, 7.

der Zusammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eine wird doch unter diesen stets die vollkommenste von allen, d. h. in der ganz ist, was in den andern nur theilweise, der das Verhältniß zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, die dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben bestimmt ist.

Damit sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwissenschaft ist. Denn auch Aristoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat sie doch, wie es scheint, für sich selbst nicht ganz überwunden; denn manche Aeußerungen von Unmuth nicht zu gedenken[1], sollte man dieß aus seinem beständigen Zurückkommen auf diese Lehre schließen, wie er nach dem offenbaren Zweck seiner Metaphysik sie doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre hervorzieht, um sich noch durch zwei ganze Bücher in seiner Meinung über die Hauptsache zu bestärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch selbst der Vernunftwissenschaft läßt die Ideenlehre sich ansehen. Sie ist für die Philosophie, was die Jugend für das Leben, und als Vorspiele[2] der eigentlichen Wissenschaft, nur nicht als willkührliche, könnten wir soweit mit Aristoteles die Ideen gelten lassen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben. Nun steht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterscheidbare Seyn gegenüber: wir sind an dem Punkt, wo — außer Gott ist die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, ist nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwissenschaft wohl

[1] Τὰ οὐδὲν χωριστὰ könnte für einen solchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonstrationen gesagt ist.

[2] προπαίσματα, Anal. Post. I. 22.

die Frage der Wirklichkeit, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von ſich abweiſen können, und wie früher ſtets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortſchreitens ſich entdecken. Enthielt das im Denken Erſte (— A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, ſo wird das im Denken Letzte die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müſſen. Dieſes im Denken Letzte konnte Gott ſcheinen. Aber es iſt uns jetzt zwiſchen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erſcheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee ſelbſt noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Geſetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterſcheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als ſolches war. Mit ihm aber iſt dem Intelligiblen (der Idee) für ſich ein Abſchluß gegeben, und Gott über dieſes und alſo auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgeſehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d. h. Gott von ſich ausſchließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede ſeyn könnte) Gott als Urſache — Urheber — des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein ſolcher kann er nicht ſeyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt[1]. Wir haben aber bereits geſehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem

[1] . . . . ὅτι ὁ Θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων· ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ ἐστέρξαν αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου (in dem Schaffen ſelbſt liegt keine Urſache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 ſich ausdrückt. — Kant in einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft (S. 182 ff.) ſagt: „Wenn die Zeit den Dingen an ſich und nothwendig anhängt, ſo iſt Gott als Urheber dieſes Daſeyns in ſeiner Cauſalität ſelbſt der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als nothwendiger Form ſich ſelbſt unterwerfen, um die Dinge zu ſchaffen". — „Es wäre ein Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen". „Die Schöpfung", ſetzt er hinzu, „iſt eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt". Dieß kann nichts anders heißen als: Gott will in der Schöpfung die Dinge nur an ſich, d. h. ihrem ewigen Beſtand nach, nicht aber will er ſie, wonach ſie bloß Erſcheinungen ſind.

andern das in Gott Seyn vermittelt. Von diesem also hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelangen, vorausgesetzt, es sey ein solches, das der Vermittlung sich entziehen oder versagen kann.

Jedenfalls nun haben wir uns dieses Letzte jenseits des Materiellen zu denken, und also zwischen dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir sagen würden dem zertrennbaren Wesen und der absolut sich selbst gleichen Substanz (A") in der Mitte. In dieser Mitte ist dem Platon die Weltseele, die er in seiner Weise von Demiurgen durch eine Mischung des schlechthin untheilbaren und des theilbaren Wesens hervorbringen läßt', uns das Immaterielle des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Weltseele kann es heißen, weil es dem gesammten zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist. Da aber es selbst (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem Ganzen gleich ist, so wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in diesem das ganze Seyende wiedergebracht ist. Wiederhergestellt aber ist das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausschließende Princip wieder in sich selbst zurückgebracht ist. Allein jenes Princip, von dem wir sagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Versehung ist, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht sey, läßt die Ueberwindung nur insofern zu, und das Unbeseelte hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu seyn, als das Beseelte. Fort nun ist das Immaterielle zwar ausgeschlossen vom Einzelnen als solchem, aber es ist darum nicht gar nicht. Denn immer steht es hinter dem Materiellen als das, dem bestimmt ist es zu seyn, und nichts verhindert, daß es,

' Tim. p. 35 A Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας, καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τὸ ἀπὸ θατέρου συναρμόττει οὐσίας, εἶδος (ὁ δὲ θεὸς)

wo nicht Seele eines Einzelnen, als die allgemeine erſcheine. Ob Klang, Licht, Wärme ſolche Erſcheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in dieſem Sinn allgemeinen Seele ſind, kann hier füglich nicht unterſucht werden. Wenigſtens der Wärme, die jedem am meiſten eigenthümlich inwohnt, gibt Ariſtoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, ſagt er, lebenden Weſen natürliche Wärme inwohne, eine deſto edlere Seele ſey ihnen zu Theil geworden [1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächſt gebunden iſt, und mittelſt deſſen ſie ſich auch fortpflanzt, iſt die Lebenswärme, der den lebenden Weſen inwohnende ätheriſche Stoff. Im Allgemeinen ſpricht Ariſtoteles von einem natürlichen Weſen, einer Phyſis, die aller Seelen Potenz (Dynamis) ſey, dem ſogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterſcheidet [2]. Thiere und Pflanzen entſtehen in der Erde und im Feuchten, weil ſeeliſche Wärme (*θερμότης ψυχική*) im Ganzen (*ἐν τῷ παντί*) ſey, ſo daß auf gewiſſe Weiſe (in dieſem Sinn) alles voll Seele ſey [3].

Aber auch die nun ins Einzelweſen eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen ſich auch in der beſeelten Natur die Stufen, die zwiſchen dem tiefſten Materiellen und dem Uebermateriellen ſtattfinden. Ariſtoteles ſpricht bekanntlich von Abtheilungen (*μορίοις*) der Seele, die wie Stufen ſich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere ſeyn kann. Hieraus, ſagt er, entſtehen die Unterſchiede der lebenden Weſen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir ſagten, daß es wieder iſt wie das Seyende in der Idee, in dieſes wird das urſprünglich Immaterielle nicht theilweiſe, ſondern ganz eintreten, und es ſo ſeyn, wie Gott das

[1] De Respir. c. 6: *Ψυχῆς κεκτῆσθαι τιμιωτέρας.*

[2] *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις τέτοιον σώματος ἴδιον περιειλῆφέναι, καὶ θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων.* De Gen. Anim. II, 3. Dieſe *φύσις* ſey *τὸ καλούμενον θερμόν, τοῦτο δὲ οὐ πῦρ, οὐδὲ τοιαύτη δύναμις* (kein Element) ib. p. 209, 7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265, 25): *ὡς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

urſprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloſses Abbild, ſondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es ſich darum zu Gott verhalten. Unter dieſem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, alſo in der Seele deſſelben, in der Seele, die erſt eigentlich ſo zu nennen, die auch allein Princip iſt — die vorausgehenden ſind es nicht — in dieſer Seele alſo hat alles Vorausgewordene ſein Ziel, erſt eigentlich das Seyn, und demnach wird ſie zu dem geſammten Seyenden ſich verhalten wie Gott zu dem urſprünglich Seyenden ſich verhielt, ſie wird jenem ſtatt Gottes (instar Dei) ſeyn. Ariſtoteles nennt in einer Stelle Gott das erſte τί ἦν εἶναι[1] (zu dem Seyenden ſich als das es ſeyende zu verhalten, iſt Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logiſch ſein ἦν oder Prius; die Seele, die weſentlich gegen das Seyende daſſelbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das zweyte τί ἦν εἶναι nennen dürfen. Wäre was erſter Weiſe das Seyende iſt — es iſt in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A° ausgedrückt, ſo werden wir was abgeleiteter Weiſe ſich ebenſo zu dem Seyenden verhält, zur Unterſcheidung von jenem durch a° bezeichnen dürfen.

Doch nur materiell, nur weſentlich wird dieſe Gleichheit ſeyn, d. h. daß die Seele nur iſt was Gott iſt. Die Synonymie von weſentlich und materiell, deren wir uns hier wie ſchon öfter in dieſem Vortrag bedienten, iſt ganz ſprachgemäß; denn ſo nennen wir den Stellvertreter auch Verweſer, weil er zwar weſentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes iſt; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem „geweſen", „verweſen" (vom Organiſchen, das wieder zur bloſsen Materie wird, gebraucht) läßt ſich leicht zeigen, daß das deutſche Weſen, das als Hauptwort mit mehr Vorſicht gebraucht werden ſollte, als von denen geſchieht, die es überall für die ariſtoteliſche Uſia ſetzen, urſprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Ariſtoteles die bloſsen, das Weſen eines Dings, die

[1] Metaph. XII, 8 (p. 1073, 28). Grammatiſch parallel iſt der Ausdruck τὸ διὰ τί ἐρώτων, I, 2 (p. 9, 23). Τὸ ὅθεν ἡ κινήσις ἐρώτων, Phys. II, 7.

*species* im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hylische anſieht, die Differenzen dem Actus gleichſtellt.

Die Seele — nicht die Seele überhaupt, ſondern die beſtimmte, die wir jetzt allein ſo nennen — iſt nur was Gott iſt, aber nicht wie Gott. Denn Gott iſt das Seyende, aber er hat gegen daſſelbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch iſt, dieſe Frage iſt ſchon früher als vorzeitig abgewieſen worden; denn im reinen Denken, alſo auch in der Wiſſenſchaft, die nur in dieſem ſich bewegt, wiſſen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er iſt. Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erſt für ſich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er ſeinem reinen Selbſt nach unabhängig von dem Seyenden iſt, wiſſen wir, und es beruht ſogar dieſe ganze Wiſſenſchaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares iſt. Aber nicht ebenſo hat die Seele, die das Seyende iſt, ein eignes Seyn; ihr Seyn beſteht nur eben darin, das Seyende zu ſeyn. Nur ſo iſt ſie Seele; ihr urſprüngliches Verhältniß iſt, das Seyende zu ſeyn ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; nicht ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur das Seyende zu ſeyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das ſie iſt, iſt nicht ihr einziges, ſie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und alſo die Seele nur reiner Actus, ſo wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, iſt keine Bewegung. Aber gegen die — nicht bloß als immateriell, ſondern als übermateriell zu beſtimmende Subſtanz gehört die Seele ſelbſt wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele iſt nur was Gott, aber eben dadurch hat ſie ein Verhältniß zu Gott. Denn „ſie iſt was Gott“ heißt: ſie iſt potentia Gott, alſo auch im Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura) und, weil dieſe nichts Ausſchließendes hat, fähig ihn zu berühren und ſo allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich ſo ſage, das letzte Wort in der Philoſophie, ſo müßte dieſes Vermittelnde ſelbſt unbeweglich ſeyn. Aber für die Seele, die an ihrem

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu seyn. Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentschieden ist, ob sie auch im höhern Sinn Seele, d. h. gegen Gott Potenz seyn wird oder nicht, a" (denn so bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weise das Seyende ist), so ist also in a" ein doppelter Wille (zwei Menschen): nach dem einen Willen hält sich a" gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus[1]. Der Uebergang wird also auch hier ein Wollen seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing[2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur natürlich ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur That, reine That seyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur Geist zu nennen

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menschen kann in dieser Entwicklung nun keine Stelle finden: sie in die ausgeschlossene; wohl aber ist auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwissenschaft einzusehen, daß dieser andere Mensch ein zukünftig möglicher ist. ὁ πάλαι ἄνθρωπος. (Röm. 6, 6.)

[2] S. die verborgenste Vorlesung.

thun haben, was aus den Principen allein entſtehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, ſondern mit dem, worin die Ideenwelt überſchritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht iſt. Denn indem die Vernunftwiſſenſchaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekommt ſie die Aufgabe, auch dieſer außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit ſie nur ihr Geſchäft fortſetzt, welches darin beſteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen iſt, um nach Erſchöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt. Unterſuchen wir alſo, was die Folge ſeyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele ſich der Vermittlung entzieht, zunächſt, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

Wir haben geſehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchſte, und wie inſofern nun jedes gleichſam außer ſich geſetzt iſt. Allem bloß Materiellen, das eines es ſeyenden bedarf um zum Seyn zu gelangen, iſt es durch ſeine Natur auferlegt, ſich in dem ihm Jenſeitigen aufzuheben, um des wahren Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwiſchen das Materielle und das durch ſich ſelbſt ſeyende Uebermaterielle geſtellte Seele ſich ihm verſagt, d. h. wenn an der Stelle, wo die Seele iſt, das ſich ſelbſt Setzende, alſo ſelbſt- oder für-ſich-Seyende ſich erhebt; denn dem Seyenden das es ſeyende zu ſeyn, iſt für die Seele an ihre Eigenſchaft als Seele gebunden, ſie kann wohl die Seele, aber nicht der Geiſt der Dinge ſeyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltſeele ſeyn kann). Mit Erhebung der Seele zum ſelbſt-Seyn alſo iſt das allgemeine Zeichen zum für-ſich-Seyn gegeben. Denken wir nun dieſe Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg ſeyn? Unſtreitig, daß das außer ſich Geſetzte nun vielmehr in ſich zurücktrete, alſo eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurückſinken eines jeden in ſich ſelbſt und ins Materielle, über das es erhoben werden ſollte und gewiſſermaßen ſchon durch die Bewegung erhoben war — und dieſe Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphyſiſche, dieſe wird eine zufällige, zugezogene, alſo die

physische seyn, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, aber auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gehabt hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben.

Aristoteles, so scheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an sich unbestimmbaren Natur der Materie als Princips — aus der metaphysischen Materialität — ableiten zu können, vermöge der sie Ursache alles Zufälligen seyn müsse. Aber die Materie als Princip ist gar nichts für sich, sondern wozu sie durch die höhern Ursachen bestimmt wird, nur wenn sie auch, damit nicht ein einförmiges, sondern so viel möglich mannichfaltiges Seyn entstehe, der Begrenzung durch jene widersteht, so ist doch dieses Widerstreben verübergehend, und es sind ihm durch eine der höhern Mächte selbst bestimmte Grenzen gesetzt, und wenn nichts Fremdes dazwischentrat, mußte im letzten Entstehenden jenes an sich Schrankenlose und das Zufällige Begünstigende der Materie völlig überwunden seyn.

Nach den Vorstellungen, die man sich früher von platonischer Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraschen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Wesen, das Platon selbst nicht Materie nennt, aber das ganz dem entspricht, was seit Aristoteles Materie genannt wird, daß also die Materie nach Platon nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterscheide. Es gäb compositu auch in der intelligiblen Welt, und wer die platonischen Ideen noch für einfache Wahrheiten oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte[1]. Allerdings, aber wie diese intelligiblen concreta

[1] Aber einwenden wollte, daß dennoch gerade Brandis derglichen Ausdrücke zu billigen geschienen (Rhein. Museum, Jahrgang 2. S. 559 und falls hätte erst zu beweisen, daß keine Ironie im Spiel war.

die composita der reinen Urſachen oder Principe waren, wie dieſe ſich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen iſt, zu der, welche den ſinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, ſich gedacht hat, davon iſt uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufſchluß gebenden Gedanken finden können.

Die bloße Materialität iſt noch nicht Körperlichkeit, und wenn ſie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, ſo kann ſie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, ſich über ſie auszuſprechen. Im Jahr 1801 geſchah es, daß zu Paris zwei berühmte deutſche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen erſten Conſuls zuſammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philoſoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holſtein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: minéralogiste, und der erſte Conſul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegeſpräch (Werner ſelbſt hat es auf der Rückreiſe in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt iſt, welche Wichtigkeit Werner auf ſeine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie geſichert zu haben glaubte. An den Philoſophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Vorwortung und in etwas herriſchem Tone die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er ſofort zum Nächſtfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philoſoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand beſonders merkwürdig finden, daß aber die Frage ſo genau den Punkt traf, den man das σκανδαλον, nämlich die Falle der Philoſophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Unterſuchungen der damaligen franzöſiſchen Ideologen ſo verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer geſprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber nun hätte eine andere Laufbahn

des Ruhms ebenfowohl angeſtanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton!! Bedauern konnte man dennoch, daß dem genannten Philoſophen nicht wenigſtens das Wort ſeines Freundes Franz Hemſterhuis beigefallen, der nämlich geſagt haben ſoll: die Materie ſey der gerommene Geiſt; ich ſelbſt habe dieſes Dictum zwar in keiner ſeiner Schriften geſehen, und kann daher auch nicht ſagen, wie es franzöſiſch lautete, ob der gerommene Geiſt durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie ſonſt ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausſpruch gehört einem Deutſchen an und iſt älteren Urſprungs. Ich ſchließe dieß aus dem Citat eines zum erſten Mal 1725 erſchienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in ſeiner Abhandlung über deutſche Literatur als Philoſophen auszeichnet. Da heißt es wörtlich: „Ich kannte einen Metaphyſiker, deſſen Beyrede war: Ein Körper iſt nur ein zuſammengerommenes geſchaffenes Weſen". Der Ausdruck bezog ſich wahrſcheinlich auf die leibnitziſche Lehre, nach welcher nicht platoniſche Ideen, ſondern einfache Subſtanzen, Monaden — lebendige Vorſtellkräfte, die indeß ſelbſt nichts anderes vorzuſtellen haben als wieder Vorſtellkräfte — der intelligible Stoff der körperlichen Dinge ſind. Die Monade nun, ſagt Leibnitz, die ſich im Mittelpunkt befunden, würde nichts als einfache Weſen ſehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm ſtehen (und in dieſem Fall befinden ſich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von dieſen verſchieden und durchkreuzen ſich die andern Monaden dergeſtalt, daß eine verworrene Vorſtellung damit entſtehe, und dieſe Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Weſens, der Welt, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo dieſe Theorie Gegenſtand unendlicher Kluͤ- und Witzeleyen war. Der menſchliche Geiſt iſt ein Weſen von langſamem Wachsthum, aber er wächſt doch und erſtarkt zuletzt ſo weit, daß er Hypotheſen, die ihm alles Materielle zu bloßem

[1] Sie erzählen die von Voltaire aufgenommenen Anekdoten, u. a. Beaufort - St. Hilaire.

Schein oder Phänomenon, wie der Regenbogen, machen (Leibniz selbst hat diese Vergleichung), daß er solche Erklärungen a limine zurückweist und lieber keine als eine solche will.

Wie abstechend gegen solche Künstlichkeiten ist Johannes Keplers tiefer Naturſinn, der allein zum Wesen der Materie als solcher vordrungen, wenn er als den Grundcharakter derselben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae bestimmte! Denn wie soll sich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders aussprechen, als durch Unlust und Verdrossenheit, ja durch Widerstreben gegen jede andere Bewegung? Und so dürfen wir wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir sagen: ein jedes Ding sey so weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unlust im Thier überwindet, ist nicht mehr materiell. Aber das Materielle ist nur eine Bestimmung an der Idee, eine Affection derselben. Was werden wir also von der Idee selbst sagen? Gewiß, daß sie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, sondern bleibt und sich behauptet, am sichtbarsten freilich in der beseelten Natur, wo nicht blos die materielle Seite der Idee, sondern was an der Idee die Idee ist (das eigentliche εἶδος) sich findet. Doch steht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt also unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und ist durch diesen nur um so mehr an sich selbst gewiesen und zur Selbstbethätigung aufgefordert. Nur so begreift sich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organischen Wesen, sondern in ihnen selbst, nicht mit Bewußtseyn und Absicht, sondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieser Gemäße, soweit es die Macht des Zufälligen verstatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieses beschützt. Es ist die Idee, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe stehenden Thier das Organ wieder ersetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher gestellten Thier, wenn durch innere Ursachen sein Leben bedroht ist, zur Rettung desselben die heftigsten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müssen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

Besondern herausnehmen und im Allgemeinen leben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor[illegible] dem Ziele zu und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es sogar möglich zu beweisen, daß solche Stellen vorkommen müssen, namentlich wo sich die Natur erst den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß — Stellen, wo statt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht sogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich einsehen, daß durch fortgesetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Wesen von Wesen entstehen, die nur noch Ausdehnung versuchen? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen mehrfacher Theile von übrigens unorganischen Körpern, wie sie zuerst der kundreiche R. Brown beobachtet, wie es scheint fallen lassen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade so, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infusorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und naturgemäße Fragen erwartet hat. Es ist eine schöne Sache um das sogenannte leitende Betrachten, wenn die Phänomene so weit entwickelt sind, daß sie selbst schon Gedanken aussprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Versuche zu erfinden und diese auf Gebiete auszudehnen, wohin sie sich bis jetzt nicht erstreckt haben.

Ausdehnung im Actus gesetzt, ist, was bei lebendigen Wesen als Turgor erscheint, aber sie ist nichts für sich, nicht ohne etwas das sich ausdehnt, was also an sich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung ist. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen ist nicht stehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes umschlagen kann, indem ihm das wahre Sein ist, was suchen sich zu sein. Alle nicht bleibende will das mit Recht sein, sondern sich selbst bleibend. Wir sprechen von einem Wollen, dieses Wollen ist bei Thieren ist was

das urſprüngliche iſt, aber nicht das urſprüngliche, ſondern das bloß erregte. Für ſich ſeyn heißt mit Ausſchließung alles andern ſeyn. In der Ideenwelt, wie wir ſie dargeſtellt, war keine gegenſeitige Ausſchließung, und in anderm Sinn wahr, als in welchem ſein Urheber es von den erſcheinenden Dingen geſagt, jenes heraklitiſche Wort, daß nichts bleibt (für ſich nämlich), alles weicht (ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente beſtimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt χωρεῖν) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen ſollte. Hier war alſo kein Raum, den jedes für ſich, mit Ausſchließung alles andern hatte, ſondern nur ein untheilbares Seyn, ſo zu ſagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weiſe alles begriffen und an ſeiner Stelle war. Denken wir nun aber dieſen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtſeyn zurückzutreten oder ſich ſelbſt zu behaupten, ſo wird jedes auch ſeinen Raum für ſich nehmen, d. h. alles andere davon ausſchließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausſchließung alles andern iſt, dieſer iſt nicht der Raum überhaupt, ſondern nur der ſinnliche Raum. Man hat es ſich mit Raum und Zeit in neueſter Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Auſſereinanderſeyns, dieſe als die Form des Nacheinanderſeyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Auſeinanderſeyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgeſehen iſt, ſo müßte, wenn dieſes eintritt, ein ſinnloſes Durcheinander entſtehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdſchichten eine ſo geſetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geſchlechts ſo weit entſprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichſam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das ſinnliche Auſſereinander ohne Vorherbeſtimmung iſt, muß ſchon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander ſeyn, vorausgeſetzt, daß man ihr überhaupt etwas Weſenhaftes und nicht völlig weſenloſe, abſtracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was ſoll aber in dieſem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es

helfen, da aus Wesenlosem unter allen Umständen nur wieder Wesenloses entstehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundsatz des Widerspruchs ist bereits gezeigt worden, daß schon unter den Principien ein solcher Unterschied ist, daß z. B. das rein nicht seyende mit dem rein seyenden, auch dem Denken, nicht an derselben Stelle seyn kann, insofern im Denken jedem sein eigner Ort zukommt. Dasselbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem bestimmten Ort seyn kann, und umgekehrt diese bestimmte Stelle nur diesem und keinem andern Wesen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist wo es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn ist das zufällige Wo, mit diesem nothwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, nur der intelligible Zusammenhang verwandelt sich in den sinnlichen Raum, dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist. Nicht alle Wesen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raume. Es scheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die schon an sich oder metaphysisch der Materialität mehr entrückt sind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall ist, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben scheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen sind, die damit gesetzt ist, daß ein Ding außer seinem wahren Wo sich befindet, wie es schon bei den Planeten nur ein kleines Maß scheint, der sie ihrem Ort entrückt und

in die umlaufende Bewegung verſetzt, durch die ſie ihn dennoch behaupten. Auf ſolche Weiſe an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, ſcheinen ſie über die Unruhe der beſeelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigſtens von dem allem das Gegentheil ſtattfindet. So, wie durch ſelige Anſchauung feſtgehalten, konnten ſie der Gottheit näher erſcheinen, wie Ariſtoteles ſelbſt darin noch altorientaliſcher Vorſtellung nahe iſt, welche die Sterne für willenloſe Diener des Allerhöchſten anſieht, deſſen Thron ſie umwandeln und deſſen Wille im Himmel geſchieht, während auf Erden ein anderer ſich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren ſind die Sterne der Form der Exiſtenz nach noch am meiſten den Ideen gleich, und wenn ſie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu beſtehen ſcheinen: was ſie treibt, das eigentliche Geſtirn in ihnen ſtellt ſich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres iſt alſo das Verhältniß zum Raum bei dieſen Weſen, ein andres bei denen, welche ſich dem Allgemeinen ganz entriſſen, ſich zu einer Welt für ſich gemacht haben und den Raum in ſich tragen. Das beſeelte Weſen iſt nur durch das, was an ihm Materie iſt, an den Planeten gebunden, ſeinem eigenen Selbſt nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen beſtimmten Ort geheftet, doch daß ihm als ſolchem dieſer gleichgültig iſt. Noch unabhängiger vom Raum als ſolchem iſt das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbſtheit, des für-ſich-Seyns, alſo der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt iſt. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichſam ſtirbt [1], das Individuum der Gattung, d. h. dem Ewigen ſeines Weſens, dienſtbar wird [2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu dieſem Ende aus größter Ferne zu demſelben Ort zurück, ſelbſt der Menſch, ſoweit er eine Heimath kennt, hat ſie nur durch ſeine Geburt, oder inwiefern ſelbſt Gründer eines neuen Geſchlechts.

[1] Morimiento (das bekannte Guarinſche).

[2] ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ τοῦτο ἀθάνατον, ἡ κύησις καὶ ἡ γονή. Plat. Symp. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

Es liegt schon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht stehen zu bleiben ist. Denn wäre bloß Ausdehnung verlangt jedes zu seyn, sondern für sich seyend, für sich ein Ganzes und gegen alles andere sich abschließend. Also auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, sondern nach allen Seiten abgeschlossene Ausdehnung, d. h. Körper zu seyn. Nur die Idee aber ist das Ganze, auch das Erscheinende also muß nur ein Ganzes seyn, insofern Bild der Idee selbst, der vier Principien.

Dagegen ist nun einzuwenden, daß dieß von der unbeseelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jetzt erst zum Ganzen macht, das εἶδος, was ist der Idee eigentlich die Idee ist. In ihnen selbst (den unbeseelten Dingen) ist es nicht, der Verstand sucht es für sie, aber in ihm unvereinbares Gesetz.

Je mehr in einem Wesen das Geistliche überwiegt, desto weniger lebhaft seine Bewegung zum Ziel, desto unerkennbarer sein Wesen. Gegen solche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in sich haben, verhalten wir uns wie ein Mensch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derselben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem solchen wären die Töne bloße Materie, oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche sehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Ganzen sich zu erheben. Eine Eigenschaft des bloß Materiellen ist darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu seyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausspricht, während kein Organisches als solches theilbar ist, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee ist, auch nicht z. B. eine geometrische Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, also etwas Untheilbares ist, wenn man unter Theilung die wirkliche Abtrennung eines Theils vom andern oder vom Ganzen versteht.

Dieß alles sey zugegeben, und nur erwünscht könnte es seyn, noch einmal auf das Unorganische und Unbeseelte zurückzukommen, zu sehen.

[1] Τὸ οὖ ἕνεκα ἐγγὺς ἐστὶν ἐν τοῖς ἀψύχοις τῆς ὕλης. Aristot. Meteorol. IV, 12.

Unterſchiede vom Beſeelten wir noch einen fügen wollen, daß je näher dem Menſchen, deſto zufälliger und wechſelnder die Energie, mit der ein jedes ſich behauptet und die ſeine Individualität beſtimmt, während daſſelbe Metall immer mit gleicher Energie beſteht, ſo daß, im Fall hier etwas Individuelles geſucht würde, ein gemeinſchaftlicher Urſprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eiſen, Gold u. ſ. w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, alſo auch den unbeſeelten, iſt das Wohin gemein', einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und ſelbſt ein Ganzes iſt. Alſo, wenn es auch, daß ich ſo ſage, in ſeinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in ſeiner Bewegung iſt ſie ihm nur als Ziel, es ſelbſt daher doch eine Darſtellung oder Bild der vier Principe. Nur ſo iſt es Körper. Ich halte für überflüſſig, auf das Verwandſame dieſes an uns aus dem Lateiniſchen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechiſche σῶμα, wenn als Zuſammenziehung von σώσμα (von σώζεσθαι) genommen, kann entweder als das Ueber- oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemeſſener aber gewiß dem ſchaffenden Genius der helleniſchen Sprache wäre zu ſagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, iſt, daß das Wort mit σόος (σοῦς), σῶς ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zuſammenhängt.

Zum Schluſſe dieſes Vortrags halte ich nicht für unnütz, was ſich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszuſprechen, und ſage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiſte. Das Körperliche ſchreibt ſich nicht vom Materiellen als ſolchem her, ſondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die ſelbſt nur eine Verbindung der Principe iſt.

[1] Τῶν μεταξὺ (οἷς ὕλης καὶ τῆς στέρεσεως.) — καὶ τούτων ἀπάντων ἐστὶν ἐνταῦθα τὸ. Arist. Meteor. IV. 12 (p. 114, 5). Dieß ἐνταῦθα τὸ eben weil unbeſeelt. Bei ihnen die Seele, die nicht in ihnen iſt, aber im Ganzen in welchem ſie ſind.

# Neunzehnte Vorlesung.

In der letzten Vorlesung haben wir den intelligibeln und den sinnlichen Raum unterschieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles sinnlich Empfindbare hinweg, so entsteht der abstracte oder mathematische Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle ist — intelligible Hyle, wie ihn Aristoteles bezeichnet[1], Hyle, weil er alle Bestimmungen aufnimmt, ohne selbst das Bestimmende zu seyn, intelligible, weil die Bestimmungen Bestimmungen des reinen Denkens sind. In ihm selbst also ist nichts Principhaftes, insofern hat alles bloß räumlich Vorgestellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometrischen Figuren Ausdehnung ist, bloß zum Stofflichen gerechnet und das Begriffliche (τὸ εἰδητικόν) derselben mit Recht in die Zahlen gesetzt (denn die Folgerung, durch welche Aristoteles die Lehre von den ἀριθμοῖς εἰδητικοῖς zu bestreiten sucht, trifft nicht die Sache an sich). Die Linie ist ihnen dem Begriff nach nur die erste Zweiheit, die Fläche die erste Dreiheit, die Vierzahl ist die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte sind zu dem Körper der einfachsten Gestalt, der dreiseitigen Pyramide, nicht erforderlich[2].

[1] **Metaph.** VII, 10 (1149, 9 ss): ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητὴ οἷον ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐπίπεδος, ἡ δὲ αἰσθητή, οἷον τὰ μυθευόμενα.

[2] **Sext. Empir.** adv. Logicos I, sect. 100: ἐὰν γὰρ τριὰς ἀριθμὸς τετράγωνον ἐπιπεδούμενα ἀριθμὸν, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα. Vers. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. crit. p. 54.

Sie ſehen: dieſe Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorleſung Behauptete. Denn wie nach dieſer Lehre die Figur des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entſteht, ſo, ſagten wir, entſtehe das Körperliche ſelbſt durch die Verbindung der vier Principe. Es iſt unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abſchluß mit der Vergangenheit, der uns erſt erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgeſehene Welt fortzugehen. Außerdem iſt zu erwarten, daß dieſe Unterſuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philoſophie vermißt wird; denn ſchon mit Begründung der Dreizahl derſelben iſt ſie bis jetzt im Rückſtand geblieben. Selbſt Ariſtoteles, dem das Principhafte in den Dimenſionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, ſucht nicht aus ihrer innern Natur, ſondern gegen ſeine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang ſeiner Bücher vom Himmel beweiſt er dieſe, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung ſey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er ſonſt nicht leicht in dieſer Weiſe ſich beruft, ſagen: ſie ſey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende ſey alles beſchloſſen; von der Linie ſey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper ſey keine weitere Ekbaſis, denn der Uebergang geſchehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft ſeyn. Dieſer ſo ungenügenden Ableitung[1] ſetzte ſpäter, in der Zeit, als die bisher von Ariſtoteles bezauberte Welt ſich von ihm zu befreien ſtrebte, Galilei den geometriſchen Beweis entgegen, daß in demſelben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander ſenkrechte Linien ſich durchſchneiden können[2].

[1] Man müßte ſich darüber wundern, daß ſchon Ariſtoteles nur das Allgemeine, nicht das Beſtimmte von den Pythagoreern genommen, das unſtreitig von ihnen an die platoniſche Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift περὶ φιλοσοφίας, aus welcher im erſten Buch von der Seele bisher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leſer wünſchte, angeführt iſt, jenes Pythagoriſch-Platoniſche ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmicum Dial. I.

Weiter hat sich die ältere Philosophie mit der Frage nicht beschäftigt; denn auch Leibniz, der so viele Aufforderung dazu hatte, spricht, auf Galiläi sich berufend, nur von der geometrischen Nothwendigkeit[1], welche wohl sagt, daß nicht **mehr** als drei Abmessungen sein können, nicht aber daß drei nothwendig sind.

Erst einer spätern Philosophie gab Kants Construction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Construction, der man den Vorwurf machen konnte, daß sie kein Mittel darbiete die specifische Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlassung auf die Dimensionen zurückzukommen. Indem sie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper bestimmt glaubte durch deren verschiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie sie sich ausdrückte[2], Kategorien des dynamischen Processes, Magnetismus, Electricität, Chemismus — eine Ansicht, die den spätern Ergebnissen der Voltaschen Säule und der sinnreichen Davyschen Versuchen eine überraschende Bestätigung verdankte —, indem sie ferner, wie sich gebührte übergeht, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieser Formen in der Natur keine zufällige sein könne, dieselben auf die drei Abmessungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Reihe die Frage nach dem Grund der Dimensionen selbst an die Reihe kommen. Um so mehr mußte dieß geschehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimensionen erst in der organischen Natur ganz offen liegt. Der unorganische Körper hat an sich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, sondern wir bestimmen diese Unterschiede bloß nach seinen Beziehungen zu uns[3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unserer Rechten entspricht, oder wenn wir sie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unserer Linken, links was unserer Rechten, vorn was unserm Vordern gegenüber, hinten was von diesem abgewendet steht, ohne daß in den Gegenständen selbst ein solcher Unterschied wäre; denn wenden wir

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik, in der Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 1, Heft 1 und 2.

[3] πρὸς ἡμᾶς ἐστιν ἕκαστα. Arist. de Coelo II, 2.

ſie um, ſo iſt was rechts links, was hinten vorn geworden[1]. Auf den tiefſten Stufen alſo ſind die drei Abmeſſungen nur gleichſam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge ſagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; ſelbſt bei den regelmäßigen Kryſtallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur ſogenannten Licht-Polariſation die ſchwache Spur eines Unterſchieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen dieſe Unterſchiede im Organiſchen eigentlich nur in beſeelten Körpern, unter denen wieder der menſchliche am wenigſten ein bloß formeller, vielmehr der ausgeſprochenſte von allen iſt, wie er die ganze Idee erſt wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organiſchen Bildungen ſteht im genauſten Verhältniß zur Auseinanderſetzung und wirklichen Unterſcheidung der Dimenſionen. Die leiſeſte Veränderung ihrer Verhältniſſe verändert den ganzen Typus. Dieſelben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichſam als Vergangenheit geſetzt, das menſchliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufſteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken verrückt. Dieſen Leitfaden in der Hand wird es leichter ſeyn, die ſtufenartige Umwandlung einer und derſelben Urform durch die ganze Folge organiſcher Weſen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Claſſifications-Beſtreben gegenüber einen ſo beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth ſcheint.

So viel Aufforderung zu einer allgemeinen Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimenſionen bot ſchon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derſelben, welche ſelbſt nur ſtufenweiſe zu erreichen war (denn in keiner Sache iſt das Letzte ſprungweiſe zu erreichen). Deßhalb war für dieſe Erörterung auch von nachfolgenden Verſuchen nichts

[1] Ibid. p. 36, 3—10.

zu erwarten, deren angebliche formelle Verbeſſerungen nicht von der Sache ab, als, wie ſie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philoſophie nichts hinzufügten, als Allotria, d. h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimenſionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik beſitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verſtehe, die ſich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden laſſen. Denn ſchon das Amphiboliſche dieſer Beſtimmungen, das im gemeinen Gebrauch ſich zeigt und ſchon hier ohne principielle Entſcheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektiſche Erörterung führen. Um nur einiges dieſer Art anzuführen, ſo wird, wer an dem einen Ende einer Tafel ſitzt, ob nicht beſinnen, die Ausdehnung derſelben von ſeinem bis zum entgegengeſetzten Ende die Länge zu nennen, die Erſtreckung von ſeiner Rechten zu Linken die Breite, die Erhebung der Tafel über den Boden die Höhe; es ſcheint alſo, daß ihm Länge nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wiſſenſchaftlicher Beſtimmung Länge iſt, wenn, wie Ariſtoteles behauptet, das Oben Princip der Länge iſt. Für die Tiefe wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateiniſchen Höhe (altitudo) ſogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, nur für Tiefe allgemein auch Tiefe geſetzt wird. Bei einem Strom wird Länge inſofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That ſich wie oben zu unten verhält. Tiefe inſofern, als in weiterer Betrachtung vorn iſt, was wir von einem Gegenſtand ſehen, hinten, was uns verborgen iſt. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, ſo wird, im Widerſpruch mit dem Erſten, der, welcher an der langen Seite ſitzt, etwa um zu ſchreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links iſt, die Breite nennen; ſtatt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck ſcheint, wird er nur von Höhe ſprechen, die Tiefe wird ihm übereinſtimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abſtand ſeyn von der Seite, wo er ſich befindet, zur entgegengeſetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Feſtes und Sicheres in den Beſtimmungen iſt, indem ſie je nach

der Stellung des Redenden wechseln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verursacht die Unterscheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anstehen, das Maß derselben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Aristoteles ist diese Entfernung die Dicke, und wenn man dessen Bestimmung für die Länge annimmt, so müßte man entweder zwei Längen zulassen, oder Höhe und Länge unterscheiden, dann aber noch Breite und Dicke herauszubringen suchen, wonach dann statt drei vier Abmessungen herauskämen.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Untersuchung ein uns Feststehendes ist, daß der Körper ein Ganzes, in sich Vollendetes, die vier Principe Zusammenschließendes sey, so wird sich zwar der Uebergang zu den Dimensionen ohne Mühe finden, indem es schon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit sich bringt, daß das erste durch seine Verbindung mit dem zweiten nicht bloß diesem verbunden, sondern auch dem dritten und durch dieses dem vierten vermittelt ist, was ebenso auch umgekehrt oder in absteigender Ordnung gelten muß, wodurch also drei Verbindungen entstehen, die im Materiellen, also Räumlichen, nur als ebenso viele Abmessungen erscheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmessung sich als eine Verbindung (conjunctio oder συζυγία) von zwei terminis erweist, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben ist. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird sich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektische Erörterung finden lassen.

Denn es wird zwar jeder geneigt seyn zu antworten: die erste Dimension sey die Länge. Aber, wie schon bemerkt, ist dieß ganz unbestimmt. Denn die reine Linie ist das Maß jeder Entfernung, also auch jeder Abmessung. Der Sinn der Frage ist, welche termini die der ersten Verbindung sind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

[1] De Anim. Inc. c. 2. p. 128. 17.

Vorzügliche, ja wie Ariſtoteles ſagt als das Beſſere[1] geachtet iſt, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Ariſtoteles verſchärft dieß noch, indem er nur eben dieſes, was in jeder als das Edlere gilt, als Princip beſtimmt[2], gegen welches das andere ſich kaum nur als Materie, beziehungsweiſe nicht Thuendes oder Leidendes verhalten kann[3]. Nun möchte aber leicht auch zwiſchen den Verbindungen ſelbſt ein ähnliches Verhältniß ſeyn, und je die folgende dadurch entſtehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Thuenden wird. Das Kennzeichen der erſten Dimenſion wäre demnach, daß hier beide Verbundene Principe wären, wenn auch nicht gleichgeltende, ſondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchem von den Verbundenen am meiſten Princip haftes ſey, ſo werden wir nicht vermeiden können zu ſagen, daß am meiſten rechts und links das Anſehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z. B., welche den Urgegenſatz auf ſo verſchiedene Weiſe auszudrücken verſucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl[4], haben das minder Gute dem Beſſeren nie als Unteres dem Oberen, eher als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengeſetzt. Ariſtoteles tadelt ſie zwar, daß ſie allein dieſe beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger principähnlich ſeyen (weiterhin nennt er ſogar, ſie ſeyen noch eigentlicher als jene ſo zu nennen), daß ſie dieſe ausgelaſſen[5]. Allein er ſelbſt

[1] τὸ βέλτιον καὶ τὸ κυριώτερον. De Part. Anim. III. 3 extr.

[2] ἕκαστον (τῶν ταυτὸ) οὗ ἀρχή τις ἐστὶν, ... ὧν μὲν γὰρ τὸ πρόσθεν ἀρχή, τὰ δὲ δεξιὰ τῶν πλαγίων, τὰ δὲ κινοῦντα τῶν ἡττόνων. De Coelo II. 2.

[3] ἀεὶ γὰρ κυριώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. De Anim. III. 5.

[4] Metaph. I. p. 17.

[5] διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων οὐ τὰς ἀντικειμένας (welche heißt: die Arten, worin Gegenſätze) ... τὰ μὲν πάντ' εἶναι τὰ ἀριστερὰ, τὰ δεξιὰ ἕτερα, τὰ δ' ἄρρενα καὶ τὰ θηλυκὰ τὰς δὲ τετραγώνους καθάπερ (etwa: einige wenige) ἐπιπόλαιον τὰς πρώτας. De Coelo II. 2 (p. 38, 11 ed. Bk.).

hütet ſich ſonſt, das Untere oder das Hintere Princip zu nennen, und gewiß haben dieſe beiden weniger Anſpruch ſo zu heißen, als das Linke, weil dieſes weniger als ſie materiell bedingt iſt. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Inſtinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es ſich, wenn wir behaupten, daß der Gegenſatz zwiſchen links und rechts der ſchärfſte, und ſchärfer ſey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweiſt die allgemeinere Anwendung deſſelben. Denn der ſchärfſte Gegenſatz iſt doch zwiſchen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwiſchen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das iſt mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und ſelbſt das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d. h. gegen unſern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß iſt ja nun zwiſchen den beiden Principen, welche allein, wie es ſchließlich von ſelbſt ſich verſteht, den erſten Gegenſatz wie die erſte Verbindung bilden können. Denn das erſte Princip verhält ſich nach unſerer Beſtimmung zu dem zweiten als Objekt der Negation durch daſſelbe, aber eben um negirt, um als das nicht ſeyende in die Potenz zurückgeſetzt zu werden, muß es ſeyn, es iſt alſo nicht an ſich das Linke, ſondern wird als ſolches erſt geſetzt, und daher an ſich nicht weniger Princip als das zweite. Daß alſo auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgeſetzte, Geringere, weniger Edle ſey, braucht nicht geleugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenſo zum Rechten ſich verhalten könne, wie ſich das Untere zu dem Obern, das Hintere zu dem Vordern, würde ſchon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwiſchen oben und unten in der Pflanze iſt (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwiſchen Vorderem und Hinterem im Menſchen, während z. B. das linke Auge ganz genau was das rechte iſt, bei einzelnen oft ſogar ſchärfer ſieht.

Aber eben dieſe vollkommene materielle Indifferenz, die wenigſtens im Aeußeren des Thiers zwiſchen der rechten und linken Seite wahr genommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben dieſe Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwiſchen gleichen Anſprüchen

entscheidet, und da im Gegenstand selbst nichts ist, das einen Ausschlag gäbe, wie aus absoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken bestimmte; und wir können nach dieser Wendung wahrhaft gleichsam froh seyn, daß uns unabhängig von derselben und zum voraus ein imparteiales, sich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip sich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beiden seinen Zweck erreicht, sich in seiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, sein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt ist, indem, wo kein materieller Unterschied mehr ist, doch noch der principielle bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen symmetrischen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei selbst Aristoteles uns verläßt; denn „beides das Rechte und Linke habe das sich Gleiche“[1] (so lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts sagen. Jedoch einzusehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein Höheres gäbe, braucht es dieses Abstruseren nicht einmal; denn eben bloß nämlich, z. B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abstracte Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) ist in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenstand selbst sey, muß in diesem ein Bestimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke ist. Dieses Bestimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c seyn, und so sehen wir uns denn dahin geführt, dem Aristoteles beizustimmen, wenn er sagt: das Princip der Länge, das Oben sey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzusetzt,

[1] Τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως τὸ ἀπλοῦν (wovon er gerade gesprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) δεξιὸς εἶναι, ὅτιον τὸ ἄνω εἶναι τοῦ δεξιοῦ καὶ τὸ πρότερον· ἐπίτηδες γὰρ λέγει τὸ ὅμοιον. De Part. Anim. III, 7 (pag. 68, 21 ed.)

dem Werden[1], d. h. doch unſtreitig der Wirklichkeit nach, wo mit demnach nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die Breite potentia (δυνάμει) vorausgehe, und auf ſolche Weiſe ſeyend, das Unten ſey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegenſatz, die erſte Zweiheit, hervortreten läßt, ſich zur wirklichen Breite macht, um ſich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir geſehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegenſatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektiſche Weg erſt auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung ſelbſt, deren Vorausſetzung das Unten iſt, und fragt man, wodurch dieſes Element vorausgegeben ſey, ſo ruft uns die Frage nun ſchon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität verſenkte, welche nun erſt aus dieſer aufſtrebt und ſich wieder aufbaut zum Ganzen, das erſt Bild der Idee iſt, zum Körper — zunächſt indem ſie die beiden allein eigentlich entgegengeſetzten Principe auseinander treten läßt. Dieſes Unten iſt alſo eins mit der ſogenannten erſten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (πρῶτον ὑποκείμενον), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem ſchwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu faſſen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches iſt es nur denen, die es als ein Urſprüngliches anſehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes iſt. Im Verlauf dieſer ganzen Entwicklung hat an verſchiedenen Stellen die Materie verſchiedene Bedeutungen, die ſelbſt Platon und Ariſtoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle iſt nur von der zufälligen Materie die Rede; hier iſt ſie nicht Princip, ſondern nur Moment, Moment, das nur der erſte Anſatz zur körperlichen Erſcheinung iſt.

[1] πρότερον ἂν εἴη τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον. De Coelo II, 2 (p. 38, 21). Im nächſt Vorhergehenden (19) unbeſtimmt: τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον

Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist die Wiederaufrichtung zu Principien, wodurch eben die Dimensionen entstehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts ist als Negation aller Erhebung, daß es seiner Natur nach das Liegende, was ja auch schon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, ὑποκείμενον) enthalten ist, und daß ebenso die horizontale Dimension, die Breite, nichts anderes ist als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, so kann es nicht auffallen, wenn wir sagen: jenes Untere sey nichts anderes als die Breite selbst, die Materie der Breite, die Breite also in ihrer Unbegrenztheit, wo sie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimension ist. In diesem potentiellen Sinn also ist die Breite das Erste, allem Vorausgehende. Die erste Bewegung aber ist die nach oben, aber das Oben ist dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengesetzten Principe sich trennen oder scheiden; die Bewegung nach oben also ist das Wesentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentstehende, Accidentelle, das nur im Obern sein Bestimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Aristoteles deswegen sagt: das Oben sey von der Natur des Bestimmten, τοῦ ὡρισμένου, des Eides, das Unten von der Natur der Hyle, also des Unbestimmten, Dyadischen[1]. Was nach der Seite geht, ist nur um das Oben und Unten[2], also von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geistige Bedeutung, die Breite bloß passive, materielle. Die Bedeutung eines menschlichen Körpers bestimmt sich mehr nach seiner Höhe als nach der Breite. Die erste Dimension (die Höhe) ist die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite ist selbst im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer steht, was sich in keiner Weise

[1] Ἔστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης (voraus geht: φαμὲν δὲ τὸ μὲν πρόσω εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ πρόσθιον τῆς ὕλης). De Coelo IV, 4 extr.

[2] Τὸ γὰρ εἰς τὸ πλάγιον ἄνω τὸ τοιοῦτό ἐστιν ἀεὶ καὶ κάτω. De C. II, 2.

darüber erhebt: **platt** nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, **flach**, worin keine Tiefe iſt. In den Bildungen der unorganiſchen Natur herrſcht im Ganzen die Breite vor. Entſtehen ſie alle durch eine in die Höhe ſtrebende Kraft, die ſich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu ſetzen verſtattet iſt, und ſind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale ſiegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß ſind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlaſſen. An den organiſchen Naturen werden wir *unten* nennen, nicht was räumlich, ſondern was ſeiner Natur nach es iſt, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgeſprochen enthält. Ariſtoteles ſchon bemerkt, wie das Doppelgeſtaltige (τὸ διφυές), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar iſt, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel ſey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft ſich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren ſo weit voneinander abſtehen, daß ſie für zwei Lungen gelten können; die Nieren ſetzen entſchieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man ſie als eine unrechte oder unächte Leber anſehen[1]; wo ſie die Natur entbehrlich finde, ſey dennoch eine ganz kleine, gleichſam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für ſich ſey augenſcheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links[2]. Ariſtoteles kommt hier gewiſſermaßen in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen dieſen Gegenſatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewiſſen Einſchränkung bedürfen möchte, indem das unſtreitig ſpiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neueſter Zeit beobachtete Geſetz der Blattſtellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächſen für die Natur allerdings vorhanden ſind, wenn auch nicht für uns.

[1] *Δόξειεν ἂν οὐδὲν ἧπαρ εἶναι ὁ σπλήν.* De Part. Anim. III, 7.
[2] De Part. Anim. III, 7.

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, sonst müßte sie auch da ſeyn, wo dieſer Gegenſatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichſam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung iſt nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach ſeinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derſelben, welche z. B. im Schwindel, den man ſich zuzieht durch anhaltende Bewegung um ſeine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung ſelbſt, ſcheinen auch im Gehirn die verſchiedenen Richtungen ſo gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieſer Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweiſe verletzt iſt[1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen ſoll entſtehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber ſich ereignen, wenn das verlängerte Mark, deſſen völlige Zerſtörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in dieſem Falle ſollen Thiere ſich rückwärts bewegen, Vögel ſogar rückwärts zu fliegen verſuchen, eine Bewegung, die nach Ariſtoteles gegen die Natur iſt[2]. Denn zu den verſchiedenen Abmeſſungen gibt Ariſtoteles der freien Bewegung folgende Verhältniſſe: von oben leitet ſie ſich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt[3]; nach dem Woven und Woher kommt das Wohin in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir ſehen uns hier auf den dritten Unterſchied, und damit dem Gang dieſer Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu Valentin, Grundriß der Phyſiologie des Menſchen. Braunſchweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] *Μᾶλλον φυσικὴ ἀπάρχει κίνησις εἰς τὸ ὄπισθεν.* De Anim. Inc. c. 6.

[3] *ἔστιν αὐτὴ (ἡ οὐσία) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ εἰς τὸ τόδε.* De Part. An. l. 1 (6, 7 ss.).

geführt. Wie dieſer Unterſchied auch in den unbeſeelten Körpern dennoch der Form nach ſey, ſcheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in beſondern Bezug mit der Seele geſetzt wird, da zu den beſeelten Weſen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterſcheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige iſt. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organiſchen oder überhaupt Beſeelten gleicherweiſe erſcheint. In allem Organiſchen iſt die Seele ſelbſt, aber ſie iſt eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie iſt das Treibende, aber ebenſowohl das Ziel, die Urſache der Bewegung, wie der Zweck'. Allem Organiſchen einwohnend gelangt ſie doch nicht ſofort dazu, auch als Seele geſetzt zu ſeyn. Dieſes iſt erſt im Ende. Fragen wir, wann ſie am meiſten Seele ſeyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Urſprünglichen νοητὸν gleich geworden, zu dem ſie dann nothwendig ſelbſt als intelligent ſich verhält. Die intelligente Seele alſo iſt das Ziel. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um ſo mehr Seele ſeyn, je mehr das, dem ſie das Weſen iſt, zu dem ſie das Verhältniß des es ſeyenden hat, dem Seyenden gleich iſt. Das Seyende aber iſt die Materie aller Dinge und inſofern gleich allen Dingen. Um ſo mehr Seele alſo wird die Seele ſeyn, je mehr ſie, wie Ariſtoteles ſagt, auf gewiſſe Weiſe alle Dinge iſt'. Auf gewiſſe Weiſe, nämlich durch das, zu dem ſie ſich als das es ſeyende verhält. In dieſem Sinne alle Dinge iſt ſie ſchon überhaupt, indem ſie eine Welt außer ſich weiß, und dieß gehört ſchon zu der freien Bewegung, in der ſie etwas außer ſich zum Ziel hat. Dagegen am wenigſten Seele, und daher nur gleichſam Seele in potentiâ wird ſie da ſeyn, wo ſie bloß mit ſich beſchäftigt, erſt ſich ſelbſt als Seele hervorzubringen hat, indem ſie der Seele als ſolcher erſt die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei dieſe alſo wohl als Endurſache, nicht aber als wirkende ſich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

' ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. De Anim. III, 8 ine.

(organische) Seele erscheint, die ausschließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beschäftigt, ebensowohl in den Pflanzen als in den Thieren ist. So erscheint demnach die Seele auf verschiedenen Stufen als eine verschiedene. Diese Unterschiede der Seele machen die Unterschiede der lebenden Wesen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterste, oder alle einwohnen[1]. Die erste Seele ist die bloß werkzeuglose, die Aristoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt[2]. Welche die nächst höhere sey, kann zweifelhaft scheinen. Aristoteles sagt: die empfindende, weil manche Thiere sich nicht frei bewegen (mit sichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die Empfindung freilich nicht abzusprechen sey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterscheiden. Potentia ist die bewegende Seele eher als die empfindende, schon darum weil sie von dieser bestimmt wird, diese aber die bestimmende ist. Auch darum können wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabsetzen, weil sie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger müssen wir sagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuschließen ist. Das wahre Verhältniß zeigt sich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung bestimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückseite, die Sinneswerkzeuge der Vorderseite angehören, jene also gegen diese wie in die Vergangenheit zurückgesetzt erscheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die sensitive aber die folgende und höhere ist. Gleichwie also der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt ist, so der Eintritt der als solchen gesetzten d. h. der sensitiven und intellectiven Seele durch den Unterschied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung bestimmende gehört, bilden zusammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht sey, muß dieses

[1] ὅτι μὲν οὖν τῶν ζώων ἁπτικὴ ὑπάρχει πᾶσιν, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, εἴρηται δὲ πρότερον, τούτου δ' αἴτιον διαφορὰ τῶν ζώων. De Anim. II. 2 (p. 25, 25 sq.).

[2] Τὸ μὲν τρόφιμον ἅπαν ἢ σπορὰν ἔχει. De An. II. 4

Materielle (in unſerm abſtracten Schema abc) gegen das immaterielle Seyende (d = a°) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimenſion des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn ſo die drei Abmeſſungen erſt in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, ſo erklärt ſich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Ariſtoteles nur aus ſeinen eignen *περὶ φιλοσοφίας* benannten Büchern, bruchſtücklicher als wir wünſchten, anführt. Denn offenbar iſt in demſelben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, ſondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier ſelbſt laſſe Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben [1] — und der erſten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entſprechender oder ähnlicher Weiſe entſtehen. Nur entſprechender Weiſe, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weiſe iſt. Das Thier ſelbſt wird gegen die andern Körper gleichſam als Urbild angeſehen; daher der Ausdruck, in welchem ſich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatoniſches Selbſtlebendes (Ur-Lebendes), *αὐτόζωον*, vorſpiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt ſeyn könnte. Die Art der Verbindung (*τὸ μὲν — τὰ δέ*) weiſt auf einen gemeinſchaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers ſeyn kann [2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterſcheidung erſt im Menſchen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußloſen Thieren vorn und hinten mit der Länge zuſammenfällt, oben und vorn alſo nicht voneinander abgeſetzt, ſondern in derſelben Linie ſind [3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entſteht. Alles

[1] ſ. S. 436.

[2] Die griechiſchen Worte (de Anim. I, 2) lauten: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διορίσαι, αὐτὰ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* — Weil nicht zu ſehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müſſen die Erfinder dieſer Auslegung die Worte *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf das Folgende beziehen. So ſchon Simplicius, deſſen gezwungene Erklärung bei Brandis zu ſehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] *καὶ τὸ αὐτό.* De Anim. Inc. c. 6.

kommt aber in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmessungen im Widerspruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieser zunächst die Dicke heißen sollte, so geschieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und schon bei der Benennung das, was seyn soll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es sich allerdings so, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge ist, und ebenso mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angesehen ist also der menschliche der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.

„Oben und unten, so drückt sich Aristoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es ist auch in den Gewächsen. Alles aber, was nicht bloß lebt, sondern auch Thier ist, alles dieses hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieser aber bestimmt sich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung ist und woher sie jedem kommt, das ist vorn, was jenem entgegengesetzt, hinten“[2].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher ist, als das Hintere, scheinbar Obere. Im Vordern selbst aber ist wieder oben und unten, das Oberste desselben das Haupt, Sammelplatz der edelsten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiste und bestimmteste Erkenntniß verschafft, dem Gesicht[3], die oberste Stelle angewiesen ist, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entsprechende Nerv, am meisten nach vorn geht. Soll man in dieser besondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterschiede annehmen? Dürfte man sagen, das Gesicht sey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft (Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunstung und

[1] Ibid. c. 5.

[2] Metaph. I, 1.

[3] Schelling Summa M...

Auflösung der Dinge, wobei Geruch und Geschmack sich wieder wie Potenz und Actus verhalten können[1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zusammenhangen, am meisten nach hinten ist? Wir lassen dieß dahingestellt, diese Unterschiede können in der Hauptsache nichts ändern. Indeß ist der aristotelische Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptsitz der Empfindungen hat es zugleich die Bestimmung, als menschliches Angesicht von Seele und Geist durchleuchtet zu werden[2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: ἴσως ἀρχὴ ἁπλῶς οὖσαν οὐδεμιᾶς. Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnesempfindung ist ja noch nicht das Höchste, und der aristotelische Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und ist nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, sondern der Seele und damit des Geistes. Was ist das Hinterhaupt, so bedeutend sonst, gegen das seelenvolle, für alle Bewegungen durchsichtige Gesicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen sich vertheilen, wissen wir nicht, und werden uns auch grausame Versuche, an denen man sich kaum ertrauen könnte, selbst wenn ihre Ergebnisse die gelungensten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge ist indeß auch hier, der Empfindung am nächsten wohl die Vorstellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorstellungen erhebt, in diesen, wie Aristoteles sagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenstände ohne deren Materie, zurückläßt[1], so liegt darin schon ein Vorspiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organischen Lebens das Materielle zum Immateriellen sich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächsten über der Vorstellung) scheint nur geeignet, was selbst ohne alle Empfindung ist, wie in ihrem äußersten Umkreis die obersten und vordersten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewissen Versuchen zu trauen. Aber eben diese scheinen auch der Sitz des physischen Processes zu seyn, den man sich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, schon darum, weil, wie Aristoteles sagt, der Act des denkenden Schauens (der θεωρία), der bei Gott ein beständiger, für uns nur ein Zustand ist, der uns stets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann[2]. Denn offenbar setzt dieß ein Princip voraus, das stets

[1] De anim. II, 12 in.: ἡ μὲν αἰσθητικὴ κατὰ τὸ δυνατὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: δι' ὃ καὶ ἀναίσθητον τῶν αἰσθητῶν, ὅταν αἰσθάνωνται καὶ) φανταζόμεθα ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις.

[2] ἡμῖν μὲν ἀδύνατον (τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι). Metaph. XII, 7.

Wir sehen uns hiemit auf die erscheinende Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden ist. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem sie sich als Seele, also das es seyende verhält, zu denken, dieses aber in das physisch Materielle herabgesetzt ist, so wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es seyenden, also gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das zufällig Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu seyn, wird sie nun dem Princip der Selbstheit unterworfen, gegen dieses in Potenz gesetzt. Sie sehen: es ist eine rein formelle Folge unserer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Akt ist, gegen das neue unverhehlene Princip, den Geist, selbst materielle Natur annimmt, und es ist gerade hier, daß der Grundsatz des Widerspruchs die positive Seite, vermöge welcher erst er Grundsatz der Wissenschaft heißen könnte, am meisten und augenscheinlichsten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

noch gewisser Zeit der Wiederherstellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip ist (B), das seiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, also ins Immaterielle fähig ist, so wird es diese Fähigkeit seyn, die sich im Schlaf wiederherstellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [1], aber das Denken völlig erlischt —, wie es unstreitig eben diese Fähigkeit ist, deren Mangel oder Schwäche den Blödsinn verursacht. Die Spuren gleichsam dieses das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Processes möchten auf der obersten Fläche des Gehirns die Linien seyn, welche nicht von der symmetrisch bildenden Hand der Natur, sondern von einer freieren Hand gezogen zu seyn scheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menschen, im Menschen größer ist nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit seines Geistes. In der That keine der verschiedenen sinnlichen Hypothesen, weder der Occasionalismus, noch die vorherbestimmte Harmonie, sind noch für uns, so wenig als der Unsinn, daß die Materie denken könne". (Diese Fortsetzung stand auf einem vom Text ausgeschlossenen, jedoch dem Manuscript beigelegten Blatt. Wahrscheinlich wollte der sel. Verf. bei der Herausgabe selbst, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Gesagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm also nicht; es ist aber so merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglassen zu dürfen glaubte. D. H.)

[1] Im general. Journal [illegible]

daß, was gegen ein Vorausgegangenes poſitiv und als Actus ſich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell ſich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geiſt aber wird ſich uns erſt völlig aufſchließen, wenn wir bis zu dieſem vorgedrungen ſind. Zuerſt haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgeſetzten Seele auszumeſſen. Daß alſo die Seele, inwiefern ſie dieſen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die ſinnlich empfindende Seele ganz der phyſiſchen Betrachtungsweiſe anheimfalle, wird man wohl zugeben[1]. Aber Ariſtoteles ſetzt über dieſe noch die noetiſche oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger ſeyn wird zu verweilen.

Man würde ſehr irren, unter der noetiſchen Seele zu verſtehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterſcheidenden Charakter des Menſchen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Ariſtoteles wenigſtens iſt die noetiſche ſo wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als ſinnlos, ſondern in ſeiner Weiſe meiſt vernünftiger handelt als der Menſch, nicht weniger wirkſam als im Menſchen, dem man oft genug in dem Fall iſt, im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugeſtehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht laſſen wollte, könnte die Seele dieſem Theil nach nur inſofern heißen, als ſie gleich der Vernunft das Intelligible (τὸ νοητόν) begreift, nicht das ſchlechthin Intelligible (das Ueberſinnliche), das die Vernunft ſelbſt berührt, aber doch das Intelligible, das in den ſinnlichen Dingen iſt. Die Seele iſt intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes iſt, von dem ſie nicht laſſen kann, und das ſie darum, wie es verändert ſeyn möge, auch im Veränderten immer ſieht und wiederherſtellt: denn

[1] Περὶ ψυχῆς, ὅσῃ μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶν, ἐπισκεπτέον, καὶ μετὰπειτα. Metaph. VI, 2 (p. 122, 23). Dem Philoſophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Phyſiſchen herabgeſetzt iſt, und 2) wie weit dieſes von der Materie Abhängige geht, und wo es ſeine Grenze hat.

nur so verwandelt sie dieses, das ein Materielles ist, für sich (für ihre Vorstellung) in ein Geistiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man sie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verständige nennen, nur nicht den Verstand (wenigstens nicht ohne einschränkendes Beiwort); denn den Verstand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie ist derjenige Theil der Seele, der wohl am meisten Entelechie zu nennen ist, wenn man das Wort in dem genauen Sinn versteht, den sein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich ist dieses Wort des Aristoteles, der zwar zuerst die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt[1], aber sodann eine nähere Bestimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie sey. Er sucht den Unterschied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt scheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne bestimmte Absicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie ist, ob so wie Wissenschaft oder wie die Wissenschaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie ist (ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ ἐπιστατόν[2]). Weil nun in Wissenschaft-erzeugender Thätigkeit unstreitig die Wissenschaft actu ist, so kann dort (unter ἐπιστήμη) nur Wissenschaft in potentiâ gemeint seyn. Diese könnte aber wieder in zweierlei Sinn verstanden werden. Denn auch der Unwissende aber Lernende ist dem Vermögen nach ein Wissender, anders aber ist der, welcher die Wissenschaft besitzt und sich nicht mit ihr beschäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er hebt den vollständigen Satz (τὸν ὅλον λόγον), den für alle Abtheilungen derselben gültigen Termin (p. 22, 6) und wie er erst (23, 3) sagt: εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, ἣν ἂν ᾖ πᾶσι ἐντελέχεια σῶματος, φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, so sagt er später: καθόλου μὲν οὖν εἰρήσθω, τί ἐστιν ἡ ψυχή, ebenso am Ende des Kapitels: τέλος οὖν εἰπεῖν ἁπλῶς περὶ ψυχῆς, ein Ausdruck, dessen Bedeutung wohl am bestimmtesten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): περὶ μὲν τῶν μορίων πρῶτον, ἔπειτα δὲ περὶ ἑκάστου γένους ἐπιβαίνοντες ἐροῦμεν.

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wiſſender[1], durch bloſſes Haben, nicht durch Wirken (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Nur eine ſolche gleichſam ſchlafende[2], in Potentialität verſenkte, der Anregung bedürftige Wiſſenſchaft wird alſo in der Seele ſeyn, eine Wiſſenſchaft, die wir nur als eine vorausgehende (προτέραν τῇ γενέσει)[3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, ſondern nur als erſte Entelechie (πρώτην ἐντελέχειαν) zu beſtimmen iſt. Denn ſelbſt der Sprachweiſe des Ariſtoteles[4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verſtehen. Auch ſo iſt Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beſtändigkeit herabgeſetzt iſt; denn auch das iſt nicht zu verſchmähen, was Cicero (ſchwerlich von ſich ſelbſt) hat: Ariſtoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem[5]. Auf dieſe Weiſe alſo iſt die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne ſich als intelligent zu wiſſen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele ſo wenig beſtehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher alſo geht das Phyſiſche der Seele, oder wie wir vielleicht bald ſagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Ariſtoteles ſelbſt hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Phyſis und die ganze Gegenſtand der Phyſik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, alſo z. B. auch der Verſtand oder Nus, zum Phyſiſchen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wiſſenſchaft ſich beziehenden keine andere Philoſophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] Ἕξει δὲ δυνάμει πάλιν ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστήμων, καὶ ὁ ἔχων γῆς, καὶ μὴ θεωρῶν. Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις, τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος, τὸ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. De Anim. l. c. p. 22. 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. I, 10.

folgen, das Intelligible, ſo daß von allem nur phyſikaliſche Erkenntniß wäre [1].

Der Nus alſo iſt es, welcher dem Ariſtoteles über dem Phyſiſchen ſteht. Aber welcher Nus? Denn νοῦς iſt auch in der noetiſchen Seele. Dieſer jedoch, der in der Seele (der noetiſchen) iſt, hat zu ſeinem Inhalt ein bloß paſſives Verhältniß, und iſt daher nur der leidende Verſtand (νοῦς παθητικός), und mit den Thieren gemein, alſo nur uneigentlich Verſtand zu nennen. Ueber dem Phyſiſchen ſteht nur der menſchliche, der nichts mit der Materie gemein hat [2], der ſelbſtwirkende, thätige (ποιητικός), Wiſſenſchaft erzeugende, und darum eigentliche νοῦς. [3] Ariſtoteles nennt nun wohl auch dieſen mitunter den Verſtand der Seele [4]; denn er hat allerdings dieſe zur Vorausſetzung und ſo zu ſagen zur Materie, aber Ariſtoteles ſpricht gleichſam nur ſo. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wiſſenſchaft, aber nicht wie Wiſſenſchaft Erzeugen (ποιητικόν) ſey, nennt er dieſen Verſtand den Wiſſenſchaft erzeugenden (theoretiſchen), und fragt ſodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung ſey. Hierauf gibt er die Antwort: dem ſcheine nicht ſo und das Wiſſenſchaft erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu ſeyn [5]. Noch

[1] Ἀπορήσαι δ' ἂν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ τὸ εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, σῶμα λεκτέον περὶ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφεῖ· ὁ γὰρ τοῦς τῶν τοιούτων ἅπτει περὶ πάντων ἢ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη. — Später ſagt dann: δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πάσαι ψυχῆς φύσεως. De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὃ μὴ ἔχει ἕξιν. Metaph. XII, 9 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ τοῦτον ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[5] περὶ δὲ τοῦ νοῦ τοῦ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδὲν πω φανερὸν (ἆρα ἐξ ἀνάγκης παραπλησίαι αἱ διαφοραί), ἀλλ' ἴσως ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinanderſetzt, wie es mit den verſchiedenen Seelen ebenſo ſey wie mit den verſchiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz beſtehe (wie im Viereck das Dreieck), ſetzt er hinzu: περὶ δὲ τοῦ διανοητικοῦ ἕτερος λόγος.

bestimmter ist, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß sie gesagt, der Nus sey dasselbe mit der Seele [1]. Noch entschiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerst ein Pflanzenleben: dasselbe sey auch von der empfindenden und der verständigen Seele zu sagen, daß sie erst potentia da sey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zusammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen sey also mit diesen erst dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, dessen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, sey nichts Aehnliches zu sagen, er sey ganz außer dem organischen Zusammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nun übrig zu sagen, daß er von außen, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme [2].

Nun folgen von selbst sich verstehend die übrigen Prädicate, daß diesem Nus allein eine separable Existenz [3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verstand vergänglich ist [4], daß er unvermischt [5], weil ganz für sich und in keiner Gattung ist, daß er leidenslos, weil seinem Wesen nach Actus [6], und endlich, um alles Höchste in Einem Worte zusammenzufassen, daß er allein göttlich ist [7].

[1] De Anim. I, 2: *τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.*

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 *ss.*): *πρῶτον μὲν γὰρ ἅπασι ζῴοις τὰ τοιαῦτα (τὰ πνεύματα) φυτοῦ βίον ὑπομένει· δεύτερος δὲ δηλοῦται καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν, ἢ ἐνεργείᾳ.* Hiedurch iſt alſo die noetiſche Seele von dem Nus aufs Beſtimmteſte unterſchieden. Für dieſen (*οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*) und für dieſen allein bleibe nur übrig, daß er von außen komme (*λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι*).

[3] *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ πάντα ποιῶν) χωριστός.* De Anim. III, 5. *Καὶ τοῦτο (τὸ ἕτερον ψυχῆς γένος) μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι (παλαιὸν τὸ αὐτὸν τοῦ φθαρτοῦ.* II, 2 (p. 25, 20).

[4] *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός* III, 5. Der eigentliche *οὐ φθείρεται* I, 4 (p. 15, 11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (*χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ*) *ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (nicht *ἐνεργείᾳ*, wie in der Sylburgiſchen und auch in der Bekkeriſchen Ausgabe ſteht. Die gleiche Verbeſſerung wäre auch anderwärts nöthig, z. B. Metaph. VII extr. (p. 174, 25): *Τὸ δὲ* (*τὸ ἐνεργείᾳ ὄντι*) *ἐνεργείᾳ*).

[7] *λείπεται τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον.* De Gener. Anim. l. c.

# Zwanzigste Vorlesung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo so viel zu thun übrig, wär' es Verschwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meisten wird dieß einem Vortrag gestattet seyn, welcher nur auf Einen bestimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an seiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne bestimmenden Einfluß ist. So einzelnes von Aristoteles ganz ins Klare Gestellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verstandenen oder, wie uns schien, ganz unverstandenen Aussprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständniß des Aristoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beschäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimensionen im Organischen lehren kann, schon bei Aristoteles sich findet, daß selbst durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieses Heiligthum zum Theil mehr eingebrochen als einzudringen gesucht hat, ihm nichts Wesentliches hinzugefügt werden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt stehen, hat uns der Name des Aristoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn seine Aussprüche über den thätigen Verstand gegründet sind, wenn dieser kein mit

den übrigen im organiſchen Zuſammenhang ſtehender, ſondern ein von außen und unverſehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele iſt, ſo reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erſcheinung, die bisher zuſammenſtimmten [1], treten aus, es bleibt — die bloße Thatſache.

So iſt es in der That bei Ariſtoteles; denn auf die Frage: wenn der Verſtand von außen, woher kommt er denn? hat Ariſtoteles keine Antwort. Dennoch beſteht er mit bewundernswerther Entſchloſſenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wiſſenſchaftliche Verſtand ein Neues ſey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zuſammenhange. Unbeſtimmte Andeutungen gehen voraus [2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraſchender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Ariſtoteles ſelbſt zu begreifen, was er ausgeſprochen. Uns genügt, daß er [illegible] daß Er es geſagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Ariſtoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigſten Nachfolgern des Philoſophen große Schwierigkeiten bereitet, ſo daß Alexander v. A. den eigentlichen Verſtand nur in Gott finden, der menſchlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) laſſen wollte. Einen andern Ausweg ſuchten die arabiſchen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräiſchen Ueberſetzern derſelben, die Scholaſtik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der urſprünglich offenbar nur auf die natura adventitia

[1] ὁ νο λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: ἔτι γε (μέρη τῆς ψυχῆς) αὐξάνει καθάπερ (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελέχειαι. (Er ſpricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, deſſen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57, 15). Ebenſo als abſichtliche Unbeſtimmtheit iſt zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): Ἕτερος δὲ (τῶν ζώων ἐνδέχεται) καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς (beides noch als einerlei genommen) καὶ εἰσὶ τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ χωριστόν (nämlich der reine Nus, der Nus ſelbſt). Auch die ſchöne Stelle gehört hieher: Τῆς ψυχῆς εἶναί τι χωριστὸν καὶ ἄχωρον, ἀδύνατον ἀδυνατώτερον ἔτι, τοῦ νοῦ. I, 5 (p. 19, 7).

des wissenschaftlichen oder eigentlichen Verstandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene ist dem Hebräer „das Erworbene“ [1]. Ein Hauptanliegen war diesen Philosophen die Lehre von der Conjunction [2], d. h. der Verbindung des Nus mit der menschlichen Seele, und es hat u. a. Abu Bekr Ibn Alsayegi einen eigenen Tractat darüber geschrieben [3]. Uebrigens scheinen die Araber von dem aristotelischen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, sondern nur daß er nicht der Geist des einzelnen Menschen, sondern der aller zusammen sey.

Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die ἐνέργεια, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hyletische und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit hat ihm hiefür kein anderes Wort als νοῦς. Uns gab eine in dieser Richtung erweiterte Sprache das Wort Geist, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principen ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein aus sich selbst ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, nur für sich und einzeln ist, wie Gott einzeln ist. Wenn uns der Geist von der einen Seite nicht blos das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle ist, von der andern Seite Aristoteles den Nus zuweilen von der Leidenschaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt [4], so ist darin kein Widerspruch; denn es ist hier überall

[1] הַשֵּׂכֶל הַנִּקְנֶה ist der hebräische Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens sich verstehenden Unterscheidung) das קִנְנִי יְהוָה Prov. 8, 22.

[2] (alettesal) الاتصال

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan ed Pococke, p. 4.

[4] *περὶ ψυχῆς*, de Anim. III, 5 extr.

nur von der Natur des Geiſtes die Rede, nicht von ſeinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu ſagen, der Geiſt hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand ſagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geiſt und Leib, wohl aber wer wiſſenſchaftlich ſpricht: Geiſt und Körper. Auch hierin iſt unſere Sprache begünſtigter. Ebenſo nun iſt der Geiſt der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von dieſem Ariſtoteles ſagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke [1], ſo will er nicht ſagen, daß er der immerwährend, in aller Zeit (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) wirkende, d. h. der göttliche ſey [2]; der Sinn iſt: ſein Wirken ſey ein der Natur nach zeitloſes, alſo immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer abſolut anfangendes. Daſſelbe gilt, wenn wir alles im Höchſten zuſammentreffend ſagen, daß der Geiſt nichts ſich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Ariſtoteles, daß er allein göttlich iſt, alſo allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz ſelbſt ſeyende Natur, in deren Seyn nichts iſt, das ſie nicht von ſich ſelbſt hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich iſt. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, iſt der Geiſt zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das ἀντίθεον im Sinne Homers, der ſeine herrlichſten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen ſo benennt, der von ſich ſelbſt ſagt:

> Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
> Noch die ſeligen Götter; denn weit vortrefflicher ſind wir [3];

und allerdings iſt das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle ſich ſetzen Könnende.

Offenbar iſt Ariſtoteles mit ſeiner Lehre vom thätigen Verſtand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überſchreiten ſollte. Vom Materiellen aufſteigend, langt er bei derſelben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabſteigend, ebenſo wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraſchende dieſes Zuſammentreffens

[1] οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ. III, 4.
[2] Metaph. XII, 9 extr.
[3] Odyss. IX, 275. 76.

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen sind. Denn dem Verstehenden ist es kein Geheimniß, daß diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen ist, und alle weiteren Bestrebungen, die sich außer diesen geltend zu machen suchten, nur Abschweifungen und im Grunde bloß ebenso viel Versuche waren, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zu jenem Zusammentreffen gehört auch der äußere Umstand, daß Aristoteles gerade da, wo er sein letztes Wort über die Seele sagt mit dem thätigen Verstand fertigeht, von einem ungewohnten Anhauch fast platonischer Begeisterung ergriffen ist. Die Dunkelheiten hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstand, und der parallelen zwischen der Wissenschaft, die es bloß potentiell mit, die es actu ist, Dunkelheiten, die einer so langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflösung einen von Aristoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geist" ist der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot stand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Wesen jenes Princips zu erreichen. Ursprünglich ist auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Nus immer zuerst gedacht wird; ursprünglich ist er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen ist um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst will (obgleich das Wollende und Gewollte dasselbe, so ist es doch zu unterscheiden). Der Sinn der ersten Aufrichtung des Geistes ist nur, daß er der Wille ist, der sein Wollen frei haben, sich vorbehalten will, statt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu setzen. Den semitischen Sprachen, welche Seele und Geist aufs Bestimmteste unterscheiden — es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig, daß die mosaische Schöpfungsgeschichte Gott dem Menschen die belebende Seele, aber nicht den Geist[1], einhauchen läßt — diesen Sprachen also leitet sich das Geist bezeichnende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geist ist ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

[1] dem Hebräer רוח, ...

die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateiniſchen Sprachgebrauch hat das Wort Geiſt nur Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus iſt nicht ein Mann von mächtigem Verſtand, ſondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen laſſen, mit Recht fordern, dieſes urſprüngliche Wollen zum ariſtoteliſchen Verſtande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß ſich dieß leiſten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollſtändige Pſychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das ſich will, als etwas Myſtiſches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menſchen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um ſeinen Willen zu thun iſt; der Knabe ſoll rechts, ſo will es ſeine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Beſonderes anzöge, ſondern nur daß er ſeinen Willen habe.

Nun aber dringt ſich von ſelbſt eine für die ganze Folge wichtige Unterſcheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenſtandlos iſt, das nur ſich will (= Sucht), und des Wollens, das nun ſich hat und als Erzeugniß jenes erſten Wollens ſtehen bleibt[1] und erſt der wirkliche Geiſt iſt, der Geiſt, der ſich hat, der bewußte Geiſt, der ſein Weſen nur im Sich-Wiſſen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge deſſen er iſt, ihm ſich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geiſt, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weiſe will, und nur in dem bewußten, dem, der ſich hat, noch da iſt, als der unzerſtörliche, innere Grund alles freien Wollens. Denn in dem bewußten Geiſt iſt nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erſte Wollen ſich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geiſt) iſt nun das Wollen, und nur um dieſes Wollens willen iſt er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entſteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erſte dagegen der Urwille.

das verſtehe ſich von ſelbſt und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen ſey nicht, daß die Seele, die das abſolut Begehrungswerthe, um platoniſch zu reden, in überweltlichem Ort geſchaut, von dieſem ſich entfernt habe, um ſich jenem zu entziehen, ſondern nur um ſich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei iſt jedoch überſehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtſeyn von etwas ganz anderem erfüllt iſt, das dazwiſchen tritt, der Welt, welche die Folge jenes erſten Wollens nur ſich herſchreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtſeyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geiſt als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes ſich verhält, das zwiſchen ihm und ſeinem Wollen ſteht und ihn an ſeinem Wollen hindert, etwas alte, durch das er hindurch, das er durchdringen muß, um zu ſeinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und ſeiner Herr werden? Eine reale Macht über daſſelbe ſteht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, iſt: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Alſo muß ſich der Geiſt ans Erkennen begeben, er iſt nicht, er wird Verſtand, wie im Grunde auch Ariſtoteles andeutet, wenn er ſagt: Erkenntniß ſucht den Verſtand (γνωρίζει), nur damit er des Entgegenſtehenden oder Dazwiſchengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegenſatz mehr ſeines Willens habe'.

' Die Stelle, auf welche Obiges anſpielt, iſt de Anim. III, 4: ἀνάγκη ἅμα καὶ πάθος τι εἶναι, ἅμα δὲ ὄντα (τὸν νοῦν), οἷον ἀφῆς ἐνδέχεσθαι τὸν κρατοῦντα, τοῦτο δ' ἐστὶν, ὃν γνωρίζει· ἀναγκαιότατον γὰρ εἶναι τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀντιπάσχειν. — Κρατεῖν ist der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verſtehen die letzten Worte ſo, als ſey es der Verſtand, der als ἀντιπαθοῦν das Fremde von ſich abhalte, wie einer dieſer Ausleger ſich ausdrückt, gegen das Fremde ſich verſchanze. Aber nach ſeinem Gedanken und nach ſeiner Einſicht! Widerſpräche nicht aber ſchon die Grammatik? Und wie hielte der Verſtand, der repellirt gerade das Fremde und es noch bei an dem Wort ἀντιπάσχειν haftenden Bedeutung Ariſtoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondfinſterniſſen, I. a. a. Anal. Post. II, 2) leidet verdunkelt werden, deſſelben Herr werden, eben es erkennend durchdringen?

Wenige Schritte noch und wir ſind bei dem Ergebniß, welches die lange, ſeit dem Alterthum andauernde Kriſis der philoſophiſchen Wiſſenſchaft beſchließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee geſetzten Welt iſt, iſt ein rein ſich ſelbſt entſpringendes, ſein ſelbſt Urſache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Subſtanz geſagt hat; denn man kann von ihm nur ſagen, daß es Iſt, nicht daß es nothwendig Iſt; in dieſem Sinn iſt es das Urzufällige, der Urzufall ſelbſt, wobei ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen dem Zufälligen, das es durch ein anderes iſt, und dem durch ſich ſelbſt Zufälligen, welches keine Urſache hat außer ſich ſelbſt und von dem erſt alles andere Zufällige ſich ableitet. Dieſes Wollen erhebt ſich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwiſchen dieſem und dem Seyenden eine ſolche Stellung, daß es von Gott ſich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Dieſe Seele, in welcher das Wollen ſich erhoben, iſt nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, ſie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieſes Wollen eben iſt das Individuelle in ihr; mit dieſer erſten zufällig wirklichen aber iſt eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen geſetzt, an welche je nach vorbeſtimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee ſetzt, ſo daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die abſolute Subſtanz iſt, denn dieſer voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten[1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act iſt, durch den für ihn dieſe Welt — die Welt außer der Idee — geſetzt iſt.

Dieſes Ergebniß iſt ſubjektiver Idealismus zu nennen — ſubjektiver, weil er, wie Sie ſehen, die Welt in der Idee, die Welt

[1] Bekanntlich hatte ſich Fichte deſſelben bedient, Grundlage der Wiſſenſchaft, S. 47.

als intelligible voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an sich, freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürften, damit sie einander hören, des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen bedeutenden Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst innewohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden[1]. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

[1] Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung beseitigen, die er vorher unnöthig gekannt hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth sein, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: Philosophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweisung zum seligen Leben" in Vergessenheit geblieben war (S. 3, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Schrift als die Anweisung zu einem seligen Leben — erst gegründet, und eine Folge von ihr"). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Gewissens, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: „Die Selbständigkeit des andern Absoluten (des Seienden unter jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwirklichung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun seyn. Einem System bloß abstracter Begriffe konnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolffischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihnen allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich“[1]; und es scheint uns Fichtes Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre groß genug, wenn sich seine Mission auch bloß darauf beschränkt hätte dieß auszusprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es ist nicht zu verwundern, daß der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken. Für die Begründung und wissenschaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer Thatsache, sondern in einer Thathandlung gesetzt will“. Am wirksamsten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchste und allgemeinste Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philosophie, die, wenn auch unbewußt, dieses Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuschlagen sey. Ebendaselbst S. 42.

[1] Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtseyn eingenommen, und wir glauben daher unsere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir sie in den möglichen Beziehungen zu diesem betrachtet haben.

Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von der Welt. Sie unterscheiden nicht die wahre und die erscheinende; denn eigentlich nur im gewöhnlichen Lauf des Lebens wissen sie nur von dieser. Aber das allgemeine Bewußtseyn widersetzt sich dieser Unterscheidung nicht, im Gegentheil neigt es sich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben sich an ihm! — daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes sey. Zufolge dieser allgemeinen Unterscheidung wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, sondern eher diese Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das ab von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott[2]. Das ist antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb? Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Seyn, sondern nur noch ein Zustand ist. „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur

[1] Wie bei Platon ὁδὲ ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νῦν κόσμος, um im Gegensatz der πάλαι γένος, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] ἀγένητος — ἀγήρατος, ἄλλως — ἐνιαυτὸν βίος Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

dieſer Welt vergeht“[1] — die Welt geht vorbei (wie ein Schauſpiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) ſammt ihrer Begierde[2], d. h. der Begierde, der Sucht, in der ſie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Weſen iſt Begierde, nichts anderes. Das ſind Ausſprüche des Neuen Teſtaments, und wenn ebendaſſelbe die ſichtbare Welt dieſe Welt nennt, ſo liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß ſie die mit dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte und wie dieſe vorübergehende iſt.

Auch unabhängig aber vom Chriſtenthum und wie von Natur den Menſchen eingepflanzt, iſt es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu ſagen: er verlaſſe dieſe Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erſte nicht eine bloße Form oder Geſtalt, ſondern die Welt ſelbſt, ſo wäre der aus dieſer Welt Geſchiedene von der Welt ſelbſt, d. h. von allem Seyn, ausgeſchieden. Es fehlt dieſer Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei ſich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die ſie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf dieſe vox Dei wirklich zu hören gewohnt ſind, mögen bedenken, daß ſie von dieſer Welt und einer andern Welt, von dieſem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne ſich als Idealiſten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn ſie eine Fortdauer annehmen, ſollen ſie zuerſt erklären, wer Subjekt dieſer Fortdauer iſt. Nun iſt hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und ſie Uebertreffende im Menſchen der Geiſt iſt, und daß dieſer ſeiner Natur nach unverderblich und unzerſtörlich iſt. Denn er iſt nur ſeine eigene That, und kann nur ſich ſelbſt aufheben, wie nur ſich ſelbſt ſetzen; er iſt das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, ſo es ſelbſt nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht ſtirbt,

[1] παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das Weſen dieſer Welt vergeht.

[2] ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, 1. Joh. 2, 17. Wie in demſelben Zuſammenhang in ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv nicht das Objekt, ſondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, ſo auch in αὐτοῦ.

und das Feuer, das nicht erlöschet". Nun ist es vielleicht die älteste[1], gewiß die allgemeinste Redensart, für sterben zu sagen: den Geist aufgeben. Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe Wort ist, und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (ἐκπνεῖν, exspirare, spiritum reddere). Aber z. B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt[2]. Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst material geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, μακάριος oder nicht μακάριος. — Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs μάκαρ oder μακάριος zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegenheitlich, beschäftigt. Es ist dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefster Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet, so daß oft die erforschte Abstammung des Worts wieder auf den ursprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Worts μακάρ oder μακάριος zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Worts versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort ἀπὸ

[1] Auch das A. T. kennt sie bereits, Thren. II, 12.

[2] ἐφιέναι τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50. παραδοῦναι, Joh. 19, 30.

τοῦ μάλα χαίρειν' erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philoſoph dieſe Etymologie wohl ſo wenig oder noch weniger als Cicero manche der ſeinigen wirklich zu vertheidigen gemeint ſeyn konnte. Es fand ſich auſſerdem, daß das μάλα ein Zuſatz iſt, von dem beide Ethiken nichts wiſſen (Ariſtoteles ſelbſt ſagt einfach: διο καὶ τὸν μαχάριον ὀνομάζασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handſchrift etwas weiß. Denn ich fand ſpäter, daß dieſes μάλα ſich wahrſcheinlich nur aus dem Index der Sylburgſchen Ausgabe herſchreibt, wo es aber in Parentheſe, demnach als Zuſatz des Herausgebers, bezeichnet iſt. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Euſtathios angeführt zu werden pflegt, μάκαρ ſey der der κήρ, dem Todesloos, nicht Unterworfene, πέρας τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρί ſey er ſo genannt. Dafür ſcheint der beſtändige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegenſatz der ſterblichen Menſchen — wie das ſo oft wiederholte: πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων[2] — zu ſprechen, wiewohl doch auch Menſchen ſelig genannt werden, wie in dem bekannten: μακάρων ἐξ ἐσσι τοκήων[3]. Eine Hauptfrage ſchien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des μὰ in ſolchen Zuſammenſetzungen erweislich ſey. Zum Glück gibt es der ſo zuſammengeſetzten Wörter nur wenige, die Induction iſt alſo ſehr leicht. So wurde ich auf eine Unterſuchung über die mit μα zuſammengeſetzten griechiſchen Adjective geführt. Wer ſich nun dieſer Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter iſt, in dem ſich nicht ſogleich eine verneinende oder einſchränkende, mildernde Beſtimmung zu erkennen gibt. Was alſo ſpecieller Nachweiſung bedarf, wird nur ſeyn, was in jedem derſelben verneint ſey.

In μάταιος ſtellt ſich das Leere, Nichtige, von ſelbſt dar, man braucht es nicht zu ſuchen; aber wie läßt ſich im Wort ſelbſt das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeſchloſſen wird, iſt das Palpable, Greifliche. Μάταιος bedeutet das Impalpable, Subſtanzloſe, und

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

kommt darum deutlich genug daher, woher der epische Imperativ τέτλαθι, nimm, greif zu, und das bekannte homerische Particip τετληώς, nämlich von τάω, von dem τείνω und, wie es scheint, das lateinische tango nur vollere Formen sind. Mit μέταιος hängt μάτην zusammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. sprechen, und das ausdrucksvolle μεταίω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutschen nur landschaftliche Ausdrücke zu geben scheint, wie dröseln — soviel ich weiß in Thüringen —, einen sprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Substantiv Thätler gebildet wird für einen Menschen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumstrickt ohne sie tüchtig anzugreifen. Die griechische Sprache hat sehr entschiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἔργῳ, αὖρα, dessen Gegentheil offenbar das besonders homerische μαψ, z. B. μαψ ὀρόων (Il. XV, 40), umsonst schwören, ohne daß dem Gelobniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von diesem kommen erst die Adjective μαψίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαψίλογοι z. B. οἰωνοί, Vögel, deren Geschrei keine Folge hat, nichts bedeutet, es selbst aber ist offenbar zusammengesetzt aus μὰ und αὖρα.

Von einem andern Adjectiv μαλακός, das nothwendig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, ist die negative Bedeutung ebensowenig zu verkennen, der Ausdruck aber scheint von einer ganz besondern Eigenschaft der Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von sich gibt, wie das Harte, dessen Continuität nicht ohne Widerstand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es könne demnach von λάσκω, λαχέω (wovon die Formen λαχεῖν, ἔλαχον u. s. w. noch übrig sind), was eben diesen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: λάκε δ' ὀστέα ist häufig bei Homer.

Nach diesen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλερός aufzuhalten, das gewiß so wenig als etwa μείλιχος zu den mit μὰ zusammengesetzten mit überhaupt zu den bis jetzt unklaren

gehört, ſofort zu *μάκαρ*, *μακάριος* fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorſylbe vorausgeſetzt, ſchien mir der zweite Beſtandtheil des Worts weit eher als mit *κῆρ*, *κηρός*, Todesloos, mit *καρδία*, *κέαρ*, *κῆρ* (Circumflex), und ebenſo mit *κῆρος*, *κῆρι*, zuſammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenſte, innerſte, jedem liebſte Wollen zu bezeichnen, wie denn als faſt nothwendiges Beiwort immer *φίλον* dabeiſteht, z. B. *οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ*, nicht iſt mir ein ſolches liebes Herz in der Bruſt, *ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ*, auch bei dritten Perſonen, z. B. *οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσχε φίλον κῆρ*, oder von der Here *ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ*. Wie es alſo bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbſt iſt, ſo iſt es im Allgemeinen der Sitz der Leidenſchaften, unter dieſen zwar beſonders auch der Liebe (wie das häufige *πάρα κῆρι φίλος*, auch *κηρόθι* = dem deutſchen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in *φθινύθεσκε φίλον κῆρ* von Achilleus, oder *δάπτομαι κέαρ* von Prometheus bei Aeſchylos), des Zorns (wie in dem häufigen *χωόμενος κῆρ*), der Schadenfreude (wie in dem Ariſtophaniſchen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

*Ἐγὼδ ἐφ' ᾧτε τὸ κακὸν εἰφρόνουν ἐμόν,*
*Τοὺς αὖτο ταλάντους, οἷς κλέος ἐξήμεσα*)

Aber es iſt nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es iſt das immerwährende Wollen und Begehren ſelbſt, das an ſich verzehrende, das nie ſterbende Feuer, das in jedes Menſchen Bruſt, und das eigentlich der Geiſt, das Bewegende, Treibende iſt, das Princip ſeines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer *ἀκήριος* heißt (manche wollen auch *νεκρὸς* hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da *κέαρ* gewiß eher von *κάρειν*, *κείρειν*, verzehren, absumere, als von *κάω*, *κάω*, *καίζω*, ſpalten, weil Heſychios *κέαρ* durch *ψυχὴν*

[1] Bei Homer findet ſich auch *ἀνδρὸς* ſtatt *κηρ*. Ilias. VI, 202: *ἐν ἀνδρὶ κατέβαν*.

δεδρημένην erklärt habe, auch eher, als von κάω, καίω, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis ſey.

Daß κείρειν auch von ſittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die γυιοκόροι μελεδῶνες des Heſiodos, ſtatt deren ich in neuern Ausgaben γυιοβόρους μελεδῶνας als vermeintliche Verbeſſerung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an κορέω (κορέννυμι), satio, gedacht, und abgeſchmackt genug die Glieder verzehrenden Sorgen durch usque ad satietatem mordentes erklärt hatte, oder nur an κορέω, putzen, was ebenſo wenig Sinn hätte. Als natürlich erſcheint es gewiß auch, wenn zwei weſentlich ganz gleichlautende Wörter wie ἡ κήρ die Todesgöttin und τὸ κῆρ ſich von demſelben Urbegriff herleiten laſſen.

Erinnern wir uns, daß dem Ariſtoteles der νοῦς das ἕτερον γένος ψυχῆς iſt, eine andere, erſt nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für ſich oder ſelbſt etwas zu ſeyn, durch das die Seele aus dem Zuſtand des Seeleſeyns geſetzt wird, iſt der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwieſpalt in ſie kommt und das ihr Urſache der Unſeligkeit iſt. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „geſpaltene Seele" in der Meſſe des Heſychios fallen). Wie nun dieſe Unruhe des unabläſſigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geſchöpf getrieben wird, an ſich ſelbſt die Unſeligkeit iſt, ſo wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von ſelbſt Seligkeit ſeyn. Hiemit ſtimmt auch überein, was ſich von der Grundbedeutung dieſes deutſchen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Beſitzes darin das Erſte und Vorherrſchende ſcheint, ſo macht doch nicht jeder Beſitz ſelig, ſondern nur ein ſolcher, in dem man ſich ſelbſt vergißt; ein μάκαρ, ein vir beatus, auch im römiſchen Sinn iſt nicht, wer bloß reich, ſondern wer ſo reich, daß er aller Sorge für ſich ſelbſt entledigt iſt: wie auch nicht jeder glückſelig iſt, der glücklich iſt, ſondern der in ſeinem Glück ſich ſelbſt vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann iſt es, wenn Aretin ſagt: glückſelig werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es um eine Sylbe länger ſey, weßhalb es denn auch im Oberdeutſchen am häufigſten vorkomme

Ferner: im Hochdeutſchen fange das Wort an zu veralten, man begnüge ſich mit glücklich. Man kann dieſe Begnügſamkeit nicht tadeln und nur wünſchen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage iſt alſo, wie das κάτω zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geiſt, wenn er vom Leib abgeſchieden, von der Seele entlaſſen iſt, zweierlei Wege vor ſich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er ſich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entſchieden hat. Denn entweder beharrte er im für-ſich-, alſo auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um ſich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an ſich zu reiſſen, und im Lauf des Lebens durch ausſchließlichen Umgang und beſtändige Gemeinſchaft ſo mit ihr zu verwachſen, daß er, wie Sokrates bei Platon ſich ausdrükt, zulezt des Glaubens iſt, es ſey in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betaſtet und ſieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er ſich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unſichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philoſophie zu Ergreifende, zu haſſen, zu ſcheuen und zu fürchten. Ein ſolcher alſo und ſo mit der Welt verwachſener wird, nun auch wirklich frei und losgeriſſen von ihr, nicht von ihr laſſen können, und beſtändig, obwohl umſonſt, in ſie zurückverlangen. In dieſem Fall alſo wird nur Unſeligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verluſt des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geiſtige Seyn nur geſchärfte Selbſtſucht das Loos des außer ſeiner Idee und gleichſam nackt[1] Gebliebenen ſeyn, daß alſo die gemeine Volksſprache und Volksmeinung ſich nicht getäuſcht hat, wenn ſie auf ſolche Weiſe Beruhigte nicht Seelen, ſondern Geiſter nennt, und an ſchattenartige Erſcheinungen derſelben glaubt, weil ſie, wie Sokrates dieß erklärt[2], ſich nicht rein abgelöst haben, ſondern noch Theil ſuchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

[1] γυμνός, 2. Cor. 5, 3.
[2] Phaedon p. 81 C. D.

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens soviel möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat: denn ihm wird es nicht schwer fallen, sich dort zu behaupten, sondern nun wirklich abgeschieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er selbst, wird er auch sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtseyns sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Act selbst wird er zur Seele, und es ist auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen ist. Unstreitig aus diesem Grunde und mit diesem Sinn wird im Neuen Testament der göttliche Geist, inwiefern er schon jetzt in uns ist, das Unterpfand ἀρραβών, 2 Cor. 5, 5. des künftigen Zustands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr seyn, sondern vom Leben verschlungen seyn wird. Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele selbst, αὐτὴ ἡ ψυχή, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Ruhe, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wagende — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm ist das κάμνειν, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Neuen, das nicht ruht, wieder zur Ruhe gebracht[1].

[1] Der natürliche Mensch, der Mensch des gegenwärtigen Lebens ist dem Apostel Paulus der ἄνθρωπος ψυχικός, die Seele ist die Substanz, der Geist nur das Hinzugekommene und Fremde (das πάρεργον ἐπεισελθόν des Aristoteles) für dieses Leben; in dem nachfolgenden ist jeder in die Nothwendigkeit gesetzt, Geist zu seyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachsenen ein Zustand äußerster Verstandung und Entleibung seyn muß. Auf diese Ansicht gründete sich die

Es ſchien mir merkwürdig, in einer griechiſchen Inſchrift das *νόημα* ausdrücklich als den unſterblichen Theil der Seele genannt zu ſehen. Die Grabſchrift ſteht im III. Band des C. Inscr. im dritten Heft Nro. 6199 und ſagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

*Ἐνθάδε κεῖται σῶμα.* worauf ſie fortfährt
— — — — — *τὸ δ' ἀθάνατον*
*Ἐς μακαρῶν* (natürlich *χωρὶς* oder *δῶματα*)
— — — *ἀνάρσιον εἶπεν· ψυχὴ γὰρ ἀεὶ ζώει.*

Ich finde weder in dieſen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabſchrift für eine chriſtliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem *σῶμα χαιρὸν ψυχῆς* in der Inſchrift angeblich gleichlautenden Ausſpruchs des Epiktet, der an ſich über die individuelle Fortdauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inſchrift einen Stoiker als Urheber anweiſen, auch nicht einen ſpäteren als den genannten, über deſſen Meinung man wohl nicht zweifelhaft ſeyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

Vorſtellung, durch welche ich zuerſt die ſogenannte Unſterblichkeitslehre der abſtracten Behandlungsweiſe zu entreißen ſuchte, die man ihr in den philoſophiſchen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen laſſen, die Vorſtellung „von drei ſucceſſiven Zuſtänden oder Potenzen des menſchlichen Geſammtlebens, deſſen erſte Stufe das gegenwärtige, einſeitig natürliche, deſſen zweite das zunächſt auf dieſes folgende, ebenſo einſeitig geiſtige Leben ſeyn ſollte, die dritte aber und höchſte (nach der letzten Weltkriſis eintretende) natürliches und geiſtiges Leben vereinigen, das natürliche ins geiſtige erhöhen, das geiſtige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das *σῶμα ψυχικὸν* dieſes Lebens als *σῶμα πνευματικὸν* wiederbringen ſollte". Dieſe letzte Beſtimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann alſo hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorleſungen öffentlich vorgetragen, wurde dieſe Lehre „von den drei Zuſtänden" zuerſt in einem weiteren Kreiſe bekannt durch einen meiner einſichtsvollſten Zuhörer, jetzt ſelbſt o. ö. Lehrer der Philoſophie an der Univerſität München, Herrn Profeſſor Beckers, der ſie in ſeinen „Mittheilungen aus B. E. Löſchers Sammlung von Schriften über den Zuſtand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwiſſen, veröffentlichte.

Seyende, ſondern in das für jetzt nicht ſeyende. Ich werde alſo ferner nicht ſeyn? Du wirſt nicht ſeyn, aber ein anderer, deſſen die Welt jetzt bedarf, οὐ νῦν ὁ κομῶν γένειον ἔχει“. Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfſinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorſtellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es ſcheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächſte wäre wohl an Pindar zu denken, dem κάρη oder vielmehr die zuſammengezogene Form κῆρ, die auch Homer allein kennt, nicht ungeläufig iſt.

So viel mag für jetzt nur in dem gegenwärtigen Zuſammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach Vielem verlangen, die Ueberzeugung iſt, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, ſondern nur eine Form oder Geſtalt derſelben ſey.

Cicero in den Tuſculaniſchen Unterſuchungen erwähnt eines Geſprächs in drei Büchern, in welchen Ariſtarchos einen phthiotiſchen Greis mit Namen Pherekrates, der ſein Geſchlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweiſen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name ſey[1]. Wer heutzutag ein Geſpräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer ſolchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgeſtandener und ſchon in der Jugend greiſenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Ariſtarch gilt ſonſt für einen Peripatetiker; es

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir ſind weit entfernt, Vielen zuzumuthen, daß ſie den in dieſen Vorträgen geführten Beweis verſtehen, daß das Materielle als organiſch gar nicht zu denken iſt ohne ein es ſetzendes, das natürlich nicht wieder materiell ſeyn kann. Verkennen wollen wir ebenſowenig, daß unter den Materialiſten auch ernſtliche Forſcher ſeyn können, die fürchten, daß ſie in materiellen Entdeckungen, die wir ſelbſt nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert ſeyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl demjenigen, der die erſte Thiergeſchichte geſchrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den erſten Grund einer Wiſſenſchaft des organiſchen Lebens gelegt, die hohe Lehre von der Seele im Weg geweſen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforſchung alles Hyperphyſiſche fern

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein ſolcher ſo ſchlecht von der Seele geſprochen, wenn es mit Ariſtoteles ſelbſt ſich ſo verhielte, wie einige Geſchichtſchreiber der Philoſophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieſer ganzen letzten Unterſuchung mit Ariſtoteles verkehrt und gleichſam gelebt, um ſofort denen aufs Wort zu glauben, welche verſichern, daß in ſeiner Lehre von einer perſönlichen Fortdauer nicht die Rede ſey und nicht einmal ſeyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir ſelbſt tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Ariſtoteles fiel, wollen wir verſuchen, ob es nicht möglich iſt, gerade von dieſer Seite der Bedeutung des Nus bei Ariſtoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich geweſen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausſpricht. Man kann ſagen, dieſe Ausdrücke beziehen ſich auf die Unverderblichkeit ſeiner Natur und ſchließen eine Ewigkeit a parte post ſo wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Ariſtoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: abſonderlich, *χωριστὸς*, und ſoweit iſt ſeiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgeſondert, für ſich ſeyn kann (*τὸ ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι*)[1], dagegen ſpricht er auch vom wirklich abgeſchiedenen (*χωριστὸς*), und da, ſagt er, ſey der Geiſt nur was Er iſt, wie wir uns ausgedrückt, rein Er ſelbſt[2]. Hiegegen könnte man ſagen, der Geiſt ſey für ſich und

zu halten ſey, nur darin irren ſie, daß ſie meinen, die Seele müſſe durchaus als hyperphyſiſches Princip angeſehen werden. Dem Ariſtoteles wenigſtens gehört die Seele, ſoweit ſie nicht unabhängig von der Materie iſt, in das Gebiet der reinen Naturforſchung (ſ. oben S. 451) und iſt ihm etwas rein Phyſiſches.

[1] ſ. oben S. 456.

[2] *χωριστὸς δὲ τοῦτ᾽ μόνον ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* De Anim. III, 5; über *ὅπερ ἐστί* vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: *ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, τούτων ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι*, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „excludit pronomen *ὅπερ* quaecunque rei accidant".

von allem abgeſchieden und in der eigentlichen *θεωρία*, in der unmittelbaren Anſchauung deſſen, worin kein Irrthum, alſo vorzüglich in der Beſchäftigung mit den Principien der Philoſophie: das habe wie Platon ebenſowohl auch Ariſtoteles gedacht. Wir können dem nicht widerſprechen, und müſſen zugeben, daß er auch wohl bloß dieſe Abſonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unſterblich, *ἀθάνατος*, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in ſeiner Art ſcheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meiſten Er ſelbſt ſeyn würde, der Geiſt aufhören ſollte zu ſeyn[1]. Aber mit dem allem iſt zumal gegen neuere Philoſophie Kundige nicht aufzukommen. Dieſe ſind ganz ſicher; denn es begegnet ihnen insgeſammt, in dem Nus nicht einmal den Verſtand, ſondern die Vernunft zu ſehen, und dann ergibt ſich das Uebrige von ſelbſt; denn die Vernunft (nach ariſtoteliſcher Anſicht das allein Unſterbliche und Ewige) iſt nicht das Perſönliche, ſondern gerade das abſolut Unperſönliche im Menſchen. Da habe ich denn geforſcht, ob dem alſo ſey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Ariſtoteles der Nus das im Tode ſich Auflöſende iſt, ſondern daß er mit ſolcher Deutlichkeit das Gegentheil davon ſagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meiſten in der Stelle der Nikomachiſchen Ethik, wo er ſich ſo ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menſchen gehalten göttlich iſt, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich ſeyn, gegen das menſchliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menſchliches zu denken als Menſchen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr ſo weit möglich *ἀναθανατίζειν*; ſoll man ſich und all ſein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beſte iſt; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, iſt er an Macht und Würde über alles, und ſcheinen möchte es doch, daß ein jeder eben dieſes

[1] Z. B. de Anim. II, 2 (p. 21, 25) ſcheint der Zuſatz *τὸ ἀΐδιον*, ebenſo c. 3 (p. 28, 8) das *τὸν φθαρτὸν* überflüſſig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht ſterblichen oder nicht mehr ſterblichen Weſen der Nus ganz für ſich ſeyn könne.

ist' (also daß, was in einem jeden Er selbst ist, eben dieses, der Geist, ist); und — so fährt Aristoteles fort — ungeschickt wäre es doch, wenn einer nicht sein eigenes Leben[2], sondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beste und Angenehmste ist, und so wird es dem Menschen das Leben nach dem Geist seyn, wenn anders am meisten dieser Theil jeglicher Mensch ist"[3]. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Aristoteles sagt: „Seiner selbst mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr ist oder nicht, weil dieser (der Nus) Jeglicher ist"[4].

Hier steht es also wörtlich, daß dem Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich ist, und nebenbei erhellt aus diesen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Aristoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit gesetzt haben. Und so wird uns denn die Versicherung eines neueren Geschichtschreibers der Philosophie, daß bei Aristoteles von persönlicher Fortdauer nicht die Rede seyn könne (denn daß davon nicht die Rede sey, ließe sich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erscheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphysik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zusammengesetzten (dem *συνθετόν*) nach der Auflösung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewissen Dingen stehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieser unbestimmten Redensart „bei einigen" auch sonst, wo Aristoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beispielsweise, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein solches sey; wo er denn gleich hinzusetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

[1] *Δόξειε δ' ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο* (τὸ πάντων ἀνάρχων, τὸν νοῦν). XI, 8 (p. 165, 9).

[2] *τὸν αὐτοῦ βίον*, ibid. 11.

[3] *εἶναρ μάλιστα τοῦτο ἀνθρώπου* (nicht *ὁ ἀνθρωπος*), ib. (14. 15).

[4] *ὡς τούτου ἕκάστου ὄντος*, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165, 14 ss.).

ganze, sey vielleicht unmöglich[1]. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlichste, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur gehindert ist er durch nichts, eine Fortdauer des Ersten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen so zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgesehenes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst unbedingter[2], der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

„Herabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Blitz; den Luftkreis erschüttre Donner und stoßweis stürmende Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuze die himmlischen Bahnen, mich selbst entrücke von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartaros,

[1] *Εἰ δὲ καὶ ἀπορεῖν τι συμβαίνει περὶ αὐτοῦ· τὸ γὰρ ἐνίοις μὴ φαίνεσθαι μεταλαμβάνειν, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πάθη, ἀλλὰ τοῦτο μᾶλλον ψυχὴ ἀδύνατον ἴσως.* Metaph. XII. 3 cp. 242. 193. Vergl. hiezu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.

[2] *κέντρα δαμεὶς μᾶλλον ἢ κρατούμενος.* Aeschyl. Prometh. ed Schömann 73b. *ὁ δαμεὶς οὐ μόρσιμος*, 913.

tödten wird er mich doch nimmermehr"[1]. So ſpricht der Zeusfeindliche bei Aeſchylos. Zeus „geflügelter Hund" kehrt immer wieder zu der Leber, die nicht ſtirbt[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachſende aufs Neue ab.

Prometheus iſt kein Gedanke, den ein Menſch erfunden, er iſt einer der Urgedanken, die ſich ſelbſt ins Daſeyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn ſie, wie Prometheus in Aeſchylos, in einem tiefſinnigen Geiſt die Stätte dazu finden. Prometheus iſt der Gedanke, in dem das Menſchengeſchlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus ſeinem Innern hervorgebracht, auf ſich ſelbſt zurückkehrend, ſeiner ſelbſt und des eigenen Schickſals bewußt wurde (das Unſelige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus iſt jenes Princip der Menſchheit, das wir den Geiſt genannt haben; den zuvor Geiſtesſchwachen gab er Verſtand und Bewußtſeyn in die Seele[5]. „Sie ſahen vordem, allein ſie ſahen umſonſt", d. h. ſie wußten nicht, daß ſie ſahen, „ſie hörten, aber ſie vernahmen nicht"[6]. Er büßt für die ganze Menſchheit, und iſt in ſeinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menſchen-Ichs, das, aus der ſtillen Gemeinſchaft mit Gott ſich ſetzend, daſſelbe Schickſal, erduldet, mit Klammern eiſerner Nothwendigkeit an den ſtarren Felſen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeſchmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigſtens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daſeyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entſtanden iſt. Auch

[1] *πάντως γέ σ' οὐ θανεῖται*, 1033.

[2] Ausdruck des Heſiodos Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelöſten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10. v. 24.

[4] Was uns (Idealiſten) die Natur, iſt dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entſtanden, wie uns die Natur.

[5] *Ἀκούσατ', ὡς ἀφᾶς, ἐγὼ*
*Κνωπὸς ἔθην καὶ φρενῶν ἐπῆλθον.* Prom. 435. 436.

[6] *οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην.*
*Ἀκούοντες οὐκ ἤκουον* 447. 448.

im Prometheus des Aeschylos ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen', die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylos sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird', deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Aeonwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Bedenklichste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden

[1] —— τὸν πρίν'
Δρῶν ἀδάητον. 94 f.

[2] Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. seinen Aeschylos gefesselter Prometheus, ausführlich und deutsch, S. 50

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus selbst hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menschengeschlechts ein neues zu setzen. Es war also doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht schlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmischen Mächte hat er selbst nur durch die Macht des Geistes gesiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich sich eingerichtet [1]. Und dennoch straft er so gewaltig, und ist sein Zorn so groß. (Zeus ist zuerst der νοῦς, der νοῦς βασιλικός des Platon, Prometheus aber ist es, der die desselben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menschheit dazu erhebt; das himmlische, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) ist der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforschern hat sich besonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu setzen, um den Vorwurf tyrannischer Grausamkeit von Zeus abzuwehren [2]. Weit entfernt, sagt er, daß Prometheus das Menschengeschlecht wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menschen klug gemacht, bevor sie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfnisse gegeben, ehe sie höhere ahndeten; er habe so, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die sinnliche Welt eingeschränkt und der höhern Bestimmung vergessen lassen. Mit einigen Unterscheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede ist, das Gesagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forscher angeführt, ist nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menschen ist blind und muß in Verstand umgewandelt werden. Das Erste ist, daß der Geist die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geschlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeschlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entstandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künsten, lehrt sie den Gebrauch heilsamer Kräuter und

[1] τὸν συγκατασκήσαντα τὴν τυραννίδα v. 306.

alle Mittel, ſich vor der Unbill der Witterung zu ſchützen; er lehrt ſie, die Thiere ſich dienſtbar zu machen, erklärt ihnen der Geſtirne Lauf und die ſtolze Kunſt der Zahlen, die Zuſammenſetzung der Buchſtaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Alſo allerdings, das erſte Nothwendige iſt Weltverſtand, διάνοια, aber die That, welche dem Menſchen das Verhältniß zu der Welt gibt, ſie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, ſondern ſie zu verſtehen, dieſelbe That wird ihm auch Urſache aller höhern, ja des höchſten Verhältniſſes. Allerdings zur vollen Menſchlichkeit genügen ſie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menſchen zuerſt verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres[2], aber auch dieſes ſollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunſt in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort ſich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wiſſenſchaft[3].

Erkennen müſſen wir alſo, daß Prometheus in ſeinem Recht iſt; wie er iſt, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine ſittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieſes hinweg, ſo nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundſätzen des Ariſtoteles zugleich alle tragiſche Würde; denn nicht das iſt ein wahrhaft tragiſches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, ſondern das einer Handlung folgt, zu der eine ſittliche Nothwendigkeit ſelbſt getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus iſt alſo in ſeinem Recht, und doch wird er von Zeus für ſeine That durch unſägliche Qualen, auf unabſehliche Zeit verhängt, heimgeſucht. Aber auch Zeus iſt in ſeinem Recht, denn nur um ſolchen Preis erkauft ſich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es iſt nicht anders: es iſt ein Widerſpruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck ſuchen müſſen.

Er iſt im Vorhergehenden ſchon angedeutet dieſer Ausdruck. Das

[1] In dieſer Beziehung Plutarch richtig: ὁ Προμηθεὺς, τοντέστι ὁ λογισμός, de Fort. p. 98 C. — Ζεὺς τὸν ἀγαθὸν, redet ihn Hermes bei Aeſchylos an, v. 924.

[2] Schoemann, Vindiciae Jovis Aeschylei, p. 11.

[3] Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως, v. 498. Er ſagt es ſelbſt.

Loos der Welt und der Menſchheit iſt von Natur ein tragiſches, und alles was im Lauf der Welt Tragiſches ſich ereignet, iſt nur Variation des Einen groſſen Themas, das ſich fortwährend erneuert: die Handlung, von welcher alles Leid ſich herſchreibt, iſt nicht einmal geſchehen, ſondern das immer und ewig Geſchehende; denn nicht wie einer unſerer Dichter geſagt, „was ſich nie und nimmer hat begeben", ſondern was ſich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie". Dieſem ewig Tragiſchen hat der groſſe Geiſt des Aeſchylos ſich zuerſt zugewendet und ſo das Tragiſche in ſeiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzuſtellen ohne unbeugſamen Trotz und erklärte Feindſchaft gegen den Gott[1]; ebenſowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugieſſen ſich geſcheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl ſeines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeſchylos, galt noch, was ſpätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang[2]; ſelbſt aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Menſch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht ſeyn wird[3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging[4]. Die Folgen für Prometheus ſind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenüberſteht, Zeus Grauſamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, ſich herſchreibend von dem Uranſpruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt iſt, vermöge deſſen dieſes Seyn in ihm ſelbſt vor allem, alſo auch über allem Verſtand, das blinde, nicht Gutes nicht Böſes kennende, gegen den nach ihm kommenden Verſtand nur Stärke und

[1] Ἐχθρός, v. 120.

[2] Wer Zeus des Obſiegers Macht lobpreisend erkennt
Τὸ φρονεῖν πρεσβεύει τὸ πᾶν. Agam. 183

[3] Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλει, τὸν ὄρθιον
Τίς γὰρ, δεδοικὼς μηδὲν, εὐδικεῖ, φρονῶν; Eumenid. 695. 696.

[4] Εἰ μὴ φορητὸς ἦν ἅπας, οὐ κρείσσων ἔφυ. Prom. 959.

Gewalt (Kratos und Bia) ist; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeschylos nicht erwähnter, Sage hat Kronos im Besitz der Götterherrschaft, schon ehe die Metis in sich gezogen, daß sie ihm sage, was gut und was nicht gut sey[1].

Doch — wie sich Aeschylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verstehen, es hat auf unsere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen ist uns während dieser, wie es manchen vielleicht gekommen, abschweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufstellung folgen zu müssen scheint, die Frage nämlich, wie sich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgesetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Mensch sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt. Denn hier scheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er sie schlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte sagen, daß er sie schlechthin nicht gewollt. Denn wie sollte Er Persönlichem gegenüber sich selbst als unpersönlich erzeigen und erweisen? Und wie könnte Persönliches ihm gegenüberstehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die sich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel sagt, daß in ihm mehr Freude sey über Einen Wiedergeborenen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite sagen, daß Gott jene Handlung schlechthin gewollt habe? Wenigstens alle müßte, da keines von beiden unbedingt zu sagen, eine Unterscheidung versucht werden: um ihrer selbst willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könne er ebensowenig sie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, ist, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wissenschaft, in deren Schranken wir laufen,

[1] Ζεῦ, δς δὴ βασιλεὺς μακάρων ὑπερέχεις ἠδὲ κράτιστος,
Πάντα δὲ σοὶ πάρεσσι καὶ ἔργεται ἀνθρώπων,
Ὃς κε θεοῖσιν ἀπεχθήσεται ὃν κεν ἐγὼ νῷ
Verse der Theogonie nach Creuzers Anordnung

gleich anfangs eingeſchloſſen haben. Die Frage iſt: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzuſehen. Dieß zu ſagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden ſeyn; aber in dieſer Wiſſenſchaft iſt er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, ſondern vom entgegengeſetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung ſind wir auf die in Frage ſtehende Annahme gelangt, und nicht verlaſſen dürfen wir dieſe Linie, ſondern müſſen erwarten, wohin das Fortgehen in derſelben, und ob vielleicht zu der Wiſſenſchaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erſt berechtigt ſind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht iſt, ſo ſcheint es um ſo mehr jetzt Zeit zu ſeyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieſer Wiſſenſchaft geſtellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip ſind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgeſetzt, entſcheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe iſt, wie Sie ſich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für ſich, in ſeiner Abgeſchiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wiſſenſchaft haben will. Um zur Wiſſenſchaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Iſt im reinen, aller Wiſſenſchaft vorangehenden Denken geſucht; es erzeugten ſich uns nämlich zuvörderſt die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von dieſen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abſtracten Allheit von Möglichkeiten, die nur ſind, wenn eines iſt das ſie Iſt, gingen wir unmittelbar zu dieſem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee iſt, zur Idee ſelbſt werden kann. Dieſes nun, was das Seyende Iſt, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein χωριστόν zu ſeyn, ſondern vom Seyenden feſtgehalten und nur durch die Abſtraction zu erkennen. Um das Princip frei und für ſich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wiſſenſchaft übergegangen)[1]. Die Folge hievon

[1] S. 386.

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Urſachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entſtand. Auf dieſe Weiſe war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeſchieden, und nicht mehr bloß durch die Abſtraction, ſondern von ſelbſt als ein vom Seyenden verſchiedenes erkennbar, um ſo mehr, als ſich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a") zwiſchen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwiſchen dem was das Seyende Iſt (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als ſelbſt — nur nicht für ſich ſeyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (abſoluten) Actus ausſonderte. Dieſe Ausſonderung aber wurde ſofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer unergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geſchah eine förmliche Separation des Princips, ſowie ſich auch nun die bis dahin durch keine Kriſis unterbrochene reine Vernunftwiſſenſchaft änderte. Auch jenes Mittlere (a") nämlich ſollte als Nichtprincip geſetzt werden, aber es ſetzt ſich dagegen (ex hypothesi), wird ſelbſt Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A") gegeben iſt, letzteres verdrängt, zugleich aber ſeparirt wird. Nicht auszuſchließen endlich iſt die, wenn auch noch ſo ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, ſich ſelbſt wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, ſich alſo A" unterzuordnen und dieſes als Princip wieder einzuſetzen, womit, wie Sie ſehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft iſt, das Princip frei vom Seyenden und über Alles ſiegreich, kurz als Princip zu haben. Zwiſchen dieſem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müſſen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die ſelbſtgezogene Mühſal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demſelben finde und welchen.

# Einundzwanzigſte Vorleſung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicaniſchen Lehre, daß ſie die Welt von der insana et molestalis coleritas der Ptolemäiſchen Bewegung befreie [1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieſer habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, den Verſuch gemacht, ob es nicht beſſer gelinge, wenn man den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus ſey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man ſich ähnlichen Erfolg verſprechen dürfe [2]. Wirklich ſcheint der Idealismus — nicht jeder freilich; denn auch Berkeleys Meinung iſt ſo genannt worden, ſelbſt nicht der kantiſche, der es zu keiner Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neueſter Zeit durch dieſe Benennung zu empfehlen geſucht, aber — der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieſer alſo ſcheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenloſe, das bis jetzt noch in den Naturwiſſenſchaften ſich findet, hinwegzuſchaffen, und die ausſchweifenden Gedanken, in denen ganz beſonders die Menge ſich gefällt, in die dem Philoſophen erwünſchte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, deſto weiter iſt jedes vom Denken, und darum der Gedankenloſigkeit willkommen, dem Philoſophen aber zuwider [3].

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. 1. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV

So ist, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Mensch, der zuerst die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt schied, kein anderer, als der noch in jedem von uns ist, nicht einer von denen, welche die so weit von uns entfernten Sterne bewohnen sollen. Der Mensch steht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) sondern dem Ganzen gegenüber, als dessen λόγος, als das es eigentlich fordernde, er sich verhält. Er ist das universelle Wesen, eine Eigenheit, die durch seine gegenwärtige Localisirung oder Beschränkung auf Einen Weltkörper so wenig aufgehoben wird, als seine Verbreitung über alle, die noch von so vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Wesen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und seine bleibende Stätte finden soll. Kants berühmte Zusammenstellung des gestirnten Himmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns und der Wirkung, die sie zusammen auf unser Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigsten wegen des falsch Erhabenen, das darin aus seiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenstände, die in ihrer Gesammtheit sich weder dem Calcul unterwerfen, noch von sich etwas anderes erkennen lassen, als eben nur daß sie da sind, scheinen allerdings fast allein zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erste Empfindung der jener Welt so fremd und so fern sich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch so dunkel, noch immer seiner ursprünglichen Bestimmung bewußten Menschen möchte doch die der verlornen centralen Stellung seyn, welcher erst das erhebende Gefühl folgt, daß dieses gegenwärtige Verhältniß nur ein Zustand ist, und eine neue Umkehrung bevorsteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d. h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend seyn und wohnen wird, wie eines der Bücher sich ausdrückt, für deren Ideen sich heutzutag viele zu gescheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall seyn möchte.[1]

[1] Die Stellen, auf die oben angespielt wird, sind: Philipp. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Ebr. 10, 34: γινώσκοντες ἔχειν ἐν οὐρανοῖς κρείττονα καὶ μένουσαν. 2. Petr. 3, 13: καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν, ἐν οἷς

Die Wiſſenſchaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Geſetz, als daß alle Möglichkeit ſich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das ſie ablegt, iſt, daß was die Ordnung der Weſen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber iſt intereſſelos, gegen alles gleichgeſinnt (omnibus aequa), ſie will daher, daß nichts gewaltſam, nichts durch Unterdrückung geſchehe. Der Widerſtreit zwiſchen dem erſten, keineswegs ſchon an ſich materiellen Princip, und dem höheren, dem es ſich als Materie hingeben ſoll, iſt nicht dadurch zu bereden, daß das eine ſchlechthin unterliegt, das andere unbedingt ſiegt, ſondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem ſein Recht widerfährt. Dieſe Gerechtigkeit, die ſich die Wiſſenſchaft zum Geſetz macht, iſt zugleich das höchſte Weltgeſetz. Alle Stimmen, auch griechiſcher Dichter, bezeugen, was der hebräiſche Dichter auf ſeinem Standpunkt von Gott ſagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier ſo viel als Auseinanderſetzung und Schiedsſpruch) ſind ſeines Thrones Veſte. Dieſem höchſten Geſetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirkſamkeit bewahrt wiſſen will, wäre alſo anzunehmen, daß das erſte Princip vorzugsweiſe das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns iſt, daß dieſes zum Theil — denn wo immer Widerſtreit iſt, iſt Theilung das Ende — daß dieſes zum Theil in der Abweiſung des höheren beharre, zum Theil ſich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber iſt nicht möglich ohne eine Verſchiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigſten der Materialiſirung unterworfenen Subjekte wären, ſelbſt noch gleichſam als Principe und relativ immaterielle Weſen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und inſofern mit verſchiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochnen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angeſonnenen Materialiſirung ſich hingegeben, in denen das erſt ausſchließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich ſich zugänglich gemacht

*Δικαιοσύνη ἀνακει* (nach Cod. Alex., gewöhnlich *κατοικεῖ*). Dazu die herrliche Stelle vom Menſchen, Ebr. 2, 6–8.

hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre. Es ist früher gezeigt worden, daß die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat[1]: nach dieser Abstufung also, die schon in der Ideenwelt gedacht ist, ist auch das Mehr oder Weniger der physischen Materialisirung und alles dessen bestimmt was daran hängt, des Auseinanderseyns, der gegenseitigen Ausschließung im Raum, der Körperlichkeit u. s. w. Es wurde schon von den Gestirnen bemerkt, daß sie ihr intelligibles Verhältniß am meisten bewahrt haben[2], und wer möchte sogar schlechterdings widersprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphysischen Materialität geblieben sey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachste Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst darzustellen suchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerspruch in Ansehung der Zeit nur auf analoge Weise zu schlichten ist? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit ist, eh' ihr die Gegenwart folgt, so wird keine Zeit entstehen können, als indem etwas, das an sich noch nicht Zeit, vielmehr also Ewigkeit ist, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, gesetzt wird, wornach also die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus also, daß jene Wesen sich kaum oder noch nicht der intelligiblen

[1] in der achtzehnten Vorlesung.
[2] Ebendaselbst.

Welt entzogen haben, erklärt ſich, was manchen zum Anſtoß gereicht, daß nicht jene ſtolzen Lichter des Himmels, die ſich in gewiſſem Sinn über das Menſchliche erhaben denken dürfen, die Wohnſtätten des Menſchen ſind, ſondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menſchen ſo hochgeachtet, daß der eine Menſch der Erde ihm genug.

Die Materialiſirung des erſten Princips, durch die es, wie wir geſehen, Gegenſtand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben dieſe ſtufenweiſe Verinnerlichung deſſelben iſt nothwendig, wenn von dem an ſich wüſten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenſchaften ausgeſtatteten Seyn, von dieſem zum organiſchen, vom bloß organiſchen zum frei ſich bewegenden, von dieſem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden ſoll; aber ſelbſt vom erbaulichen Standpunkt iſt es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menſchliche oder menſchenähnliche Weſen verbreitet ſeyn müſſen. Allerdings iſt der Menſch das Ziel und in dieſem Sinn alles des Menſchen wegen. Ein Letztes ſoll erreicht werden, aber dieß ſchließt nicht aus, daß es anderem Raum laſſe; vielmehr, je breiter die Baſis, über die es ſich erhebt, deſto mehr leuchtet ſeine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, ſondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr ſich alles dem Menſchlichen nähert, alſo am meiſten auf der Erde, deſto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroiſchen Schöpfungen, die nichts vom Menſchen wiſſen und in der eignen Größe ſich ſelbſt genug ſind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als dieſe Erde, die dem Menſchen Raum gegeben, voll ſeiner Weisheit und Güte iſt. So demnach ſelbſt vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom äſthetiſchen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homeriſchen Gedichten die Odyſſee vorzuziehen, aber es muß ebenſowohl verſtattet ſeyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längſt gewohnt, unſer Planetenſyſtem gegen das unermeßliche Ganze als verſchwindenden Punkt zu denken; das verhinderte

nicht, mit Hülfe eines Analogieschlusses, der, bei so großem Mißverhältniß zwischen dem woran und dem woraus geschlossen wird, sonst überall als ein höchst gewagter und unsicherer gegolten hätte, die Organisation des uns bekannten Systems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltsystem auszudehnen, worin besonders Kant in einer seiner früheren Schriften vorausgegangen war, über dessen Theorie des Himmels ich schon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weise ausgesprochen[1]. Um so mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geisttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltsystems wenigstens einigermaßen zu heben, durch Entdeckung der Doppelsterne, wo nämlich wahrzunehmen ist, wie um einen ruhenden Centralstern ein anderer, nicht ein relativ kleiner oder an Masse geringerer, sondern ein ihm gleichkommender oder ich nicht irre in einem Fall sogar ein größerer sich bewegt, und daß in diesen, von unserm Standpunkt entfernteren Regionen die Distanzen vielmehr abzunehmen scheinen, indem nach Herschel und Struve bei mehreren Doppelsternen der Abstand des beweglichen von dem Centralstern kaum einen Durchmesser des letzten, bei anderen wenige Durchmesser desselben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere sich auflöst, so sieht man wenigstens, daß hier Verhältnisse walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenlose im Raum wird sich demnach allenfalls überwinden lassen, und wie dem materiellen Universum eine Grenze gesetzt seyn könne, ist vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenlosen der Zeit, von der unbestimmbaren, durch keine Zahl auszusprechenden Zeitlänge ebenso befreien, welche die sogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren frühesten Zuständen in den gegenwärtigen gelangen zu lassen? Bekanntlich zeigt das älteste Gebirg keine Spur von organischem Leben, von da an folgen Schichten auf

[1] Der Aufsatz, in einer wenig verbreiteten Zeitschrift erschienen, blieb gemein unbekannt, soll aber in einer Gesammtausgabe meiner Werke eine Statt finden.

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibſeln organiſcher Weſen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dageweſenen Pflanzen und Thiere verſchwindet, von Schichte zu Schichte iſt der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben beſtimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als ſelbſt die jüngſte der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun voraus ſetzt, jede dieſer offenbar voneinander abgeſetzten Zeiten habe einen Verlauf für ſich, für ſich eine wirkliche Dauer gehabt, ſo entſteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (ſo wird es erlaubt ſeyn ſie zu bezeichnen) in Anſpruch genommen habe, um zu verlaufen. Da iſt es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; ſelbſt einem Mann, wie der übrigens höchſt ehrenwerthe Buckland, iſt dieſer Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbeſtimmtheit, die hier unvermeidlich iſt, mußte zeigen, daß man ſich hier auf dem Holzweg[1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge ſich Bewegende ſo zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tauſend? Das eine hätte gerade ſo viel für ſich als das andere. Auch menſchliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identiſchen Zeit zu thun; dieſe Zeiten ſind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verſchiedener Zeiten, wie ſie in der Geſchichte der Erde angenommen werden, eine Succeſſion völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im Ganzen immer daſſelbe auf daſſelbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B .... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art ſeyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E geſetzt werden müſſen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganiſchen Zeit zur anfangenden organiſchen, von dieſer, vor der Zeit der unvollkommenſten Organiſationen bis zur Zeit

[1] „Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhren gemacht worden und an keinen beſtimmten Ort geht.“ Adelung.

der vollkommensten, des Menschen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wissen, als der mit der Außenwelt gesetzten, als E + E + E gesetzten, so werden wir dem Ungereimten am gewissesten uns entziehen, wenn wir sagen: In der Möglichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, vor die früheren (A ... D) nur folgen, indem sie in jener (in E) nur als vergangen erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieser begrabenen und untergegangenen Welt sich unverkennbare Anzeigen finden eines längeren wirklichen Tagewerkes der jetzt als vergangen erscheinenden Bildungen, so würde ich antworten: In der Ideenwelt ist nichts unbestimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derselben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daseyns gezogen, der auch in der Erscheinung, also auch in dem als vergangen Gesetzten sich ausdrückt, weil er zu seinem Wesen gehört, und dessen eigentliche Dauer, weil sie nicht dazu kommt sich explicite darzulegen, wenigstens implicite erhalten und auch angezeigt ist, z. B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumstämmen der tertiären Braunkohlenformation sich zählen lassen, mit welcher allein schon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachsen und die Mineralisirung so erstaunlicher Massen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtausenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben bestimmten System, stelle, daß ich so sage, selbstgeschichtlicher, d. h. eines eigenen, geschichtlichen Lebens fähiger, erscheint jedes, und unter den frühesten Gliedern der Thierwelt nur ein zeitunterschiedenes Daseyn, ein Daseyn in Masse zukommt, finden sich unter den späteren ältere und jüngere Individuen derselben Art. Es kann a priori bestimmt seyn, wie jedes erscheinen werde, wenn es erscheint, der sibirische Mammuth von starrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenschlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich ist, daß jedes nur erscheine, wie es am Ende der ihm bestimmten Dauer seyn kann, da alles in der

Idee hypothetiſch Geſetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erſcheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele ſelbſt im Denken nicht Ungeübte in dieſen Andeutungen liegt. Aber ſo wohlfeil, als die meiſten meinen, wird dem Menſchen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt ſich dem Denken nicht, um ſchwach, ſondern um ſtark zu ſeyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf ſich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verſtand zu ſchwere Laſt abzuwerfen. Wenigſtens mußte, wer an einen wirklichen geſchichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche ſucceſſive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beſchäftigt iſt und ſie ſich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein ſo kluger Naturforſcher wie Cuvier von wirklichen, ſucceſſiven Schöpfungen nichts wiſſen will, ja ſie für unmöglich erklärt, ſo kann man dieß wohl als ein Zeichen anſehen, daß er bei der wirklichen, d. h. ins Beſtimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten geſtoßen iſt. Cuvier hat nicht für gut gefunden, dieſe Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geſchichte in gewiſſem Sinn, nämlich eine Folge von bloß äußeren Ereigniſſen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberreſten organiſcher Weſen ſogar bis in das ſogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menſchen, ſondern auch keine aller mit den Menſchen lebenden Arten angetroffen wird, ſo hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatſache beweiſt nicht, daß der Menſch und dieſe Arten damals nicht exiſtirten, ſie befanden ſich zur Zeit der jedesmaligen Kataſtrophe nur in einer andern, von dieſer nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus ſie erſt in der Folge ſich weiter verbreiteten[1]. Daß alſo die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr exiſtiren, dagegen andere exiſtiren, darin iſt keine Vernunft, ſondern bloßer Zufall. Nachdem

[1] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort iſt nur vom Menſchen die Rede; wegen der Thiere ſehe man die ſchon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die ſich auf den Cuvier zugeſchriebenen Artikel Nature im Dictionnaire des Sciences naturelles beruft.

so die geologischen Thatsachen allen Werth für die Vernunft verloren, ist es wenig lehrreich zu hören, „wie oft das Leben auf der Erde durch schreckliche Ereignisse zerstört worden, wie lebende Wesen ohne Zahl die Opfer dieser Katastrophen geworden sind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verschlungen, die andern, Einwohner der Gewässer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbeckens aufs Trockne gesetzt“ [1]. Für diese Ereignisse gibt es keine Rechtfertigung, sie sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben. Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere, deren vielfach zerrissene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforschers und des Philosophen doch wohl verbindliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erschaffungen vorliegen. Der Naturforscher hat beschränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philosophen zu Trotz; der Philosoph hat allgemeine und höhere Interessen, diese lasse ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphysik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar seyn und doch bleibt schon an dem einzelnen Mineral z. B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie voraussetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt sich nicht jenes Unsichtbare ableiten, das unermüdet und gleichsam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten setzt, die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geleugnet, durch successartige Abartung der ersten Art entstanden seyn können; nicht die gleichsam Vorsehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die ersten folgenden vorbereitet, nicht sie von den äußeren Bedingungen unabhängige Macht, welche verweltliche Elephanten in die Zonen heißer Wärme; um zu leben bedurften diese großen Quadrupeden einer tropischen Wärme; um mit Fleisch, Haut und Haar umgeben erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben,

[1] Discours, p. 11

bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwischenstufen vorbereiteten Ereignisses'. Andere nun würden sagen: ein solches Ereigniß sey selbst nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in sich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugestanden, daß man sich nicht denken könne, wie dieser Mammuth je unter andern Umständen dagewesen als in denen er sich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Wesen, den monströsen Eidechsen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder versteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die schon in der Ideenwelt zur Vergangenheit bestimmt, natürlich einen uns so fremden, fabelhaften, ja gespenstischen Charakter an sich tragen.

In dieser ganzen letzten Verhandlung war der Mensch vorausgesetzt, der Eine, der auch schon in der Ideenwelt vorgesehen oder ersehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine, von dem sich die große Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Mensch, der nicht Gottes, der sein selbst seyn wollte (mit dessen Erscheinung, wie man zu sagen pflegt, das Aussterben der früheren Formen aufhört, oder, wie wir sagen würden, mit dem alle die früheren Abstufungen, Formationen, in welcher es die schaffende Idee nicht bis zum Menschen gebracht hatte, als vergangen gesetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht ist, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir diesem zum gesammten Menschengeschlecht geben sollen, ist eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint. Wir sehen einen und zwar den größeren Theil ausgeschlossen von allen gemeinsamen Ueberlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in fortwährender, seit dem Anfang der Geschichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder

' Ebendaselbst.

auch nur in Völker sich anzubilden, oder an der fortschreitenden Arbeit des menschlichen Geistes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menschlichen Wissens theilzunehmen, fern von aller über bloß instinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunst, zumal aber jedes Antheils an dem religiösen Prozeß, von dem die übrige Menschheit ergriffen ist, so entäußert, und, unter den günstigsten äußeren Umständen, so Gott entfremdet, daß es schwer hält, ja unmöglich ist, hier auch die Seele zu erkennen, die in ursprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikanischen Urstämmen, die der erste Theil unserer Berichte in vieler Beziehung bereits erzählt hat, gilt dieß; der christliche Missionär, der in neuesten Zeiten am weitesten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerstämmen, die, wie er sagt, seit so vielen Jahrtausenden in ihren prächtigen Tropenwaldnissen ungestört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Asiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu seyn, diese, berichtet er wörtlich, obgleich von den sogenannten Wundern der Natur in den großartigsten Zügen umgeben, obgleich sie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, sind von jeder Vorstellung Gottes baar, und selbst auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt sich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit schließen. Dagegen sehen wir den andern Theil des Menschengeschlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der mosaischen Erzählung durch die Rede: „Lasset uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", sich als ein himmelstürmendes Geschlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieses Geschlecht früh mit Staatenbildung beschäftigt, in Kunst und Wissenschaft seinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht lassen kann und nicht aufhört zu suchen[1], an den es durch unvertilgliche und mit Nothwendigkeit sich erzeugende Vorstellungen ewig gebunden

[1] ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν. Act. 17, 27.

ist, unermüdet im Fortschreiten und fähig das schwerste Leid und die tiefsten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geschlecht unbekannt sind, von dem ein Nachklang in „den unsträflichen Aethiopen" scheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus sammt allen Himmlischen, wie besuchsweise, sich begibt[1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetischen, prometheischen, auch in dieser Hinsicht kaukasischen Geschlechts[2], nur dieser, scheint es, konnte auch der Eine Mensch seyn, dessen That die Ideenwelt durchbrach, den Menschen von Gott schied[3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für sich war.

Dieser Eine Mensch kann uns nur entweder das Letzte und Höchste seyn, wozu sich das Menschengeschlecht erhebt, und wozu es durch verschiedene Abstufungen aufsteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erstes ansehen müssen, von dem die Menschheit zu den tiefer stehenden Formen und Gestaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabsinkt. Aber dieses Herabsinken, (wir wollen es offen gestehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufsteigende Folge ist die unserer Vernunft zusagende und natürliche; und sehen wir auf den Gang der früheren vormenschlichen Entwicklungen zurück, so werden wir dem Gesetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen stufenweise zum Geistigeren, oder wie man sonst zu sagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortschreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerspruch dagegen ist es nicht, wenn die schaffende Thätigkeit in den ersten Gliedern des höhern Systems gegen die letzten des vorangegangenen

[1] Ilias. 1, 422.

[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas:
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm. I, Ode III, 25.

[3] Das Hesiodische:

*καὶ γὰρ ὅτ' ἐφράσσατο δόλια Προμηθεύς*,

an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, stammt offenbar aus einem andern Zusammenhange.

wieder zurückzuschreiten scheint, nicht, wenn sie von Combinationen, und die nur ein scheinbar Vollkommenes entsteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber scheint der vermenschliche Inhalt der Schöpfung verhältnißlich für den menschlichen Denn wir sehen in jener nicht die einzelnen Arten der organischen Reihen, sondern ganze, diese unter sich begreifende Systeme aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für sich ist. Und so sehen wir, daß jede der sogenannten Racen selbst Abstufungen und Unterschiede enthält, die man mit diesem Namen belegen könnte, sie selbst also keine Race oder Abart, sondern in der That ein ganzes Menschengeschlecht vorstellt, sich in einer früheren Schöpfungsperiode — ist.

Es würde sogar vielleicht nicht einmal sonderliche Mühe kosten, zu beweisen, daß die schwarze sogenannte Race in sich alle Abstufungen des Menschengeschlechts durchläuft, und von der dem Thier nächsten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwischenglieder, z. B. der mongolische Typus, bis in die Nähe der kaukasischen Race in sich aufweisen lassen. Denn es ist bekannt, welche große Unterschiede und wirklich verschiedene Racen zwischen den Schwarzen selbst sich finden, wenn man z. B. was Gesichtsbildung und Gestalt betrifft die übrigens tiefschwarzen Jalofen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den wirklichen mit affenähnlichsten, oder was geistige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Ashantees mit den geistig versunkensten Negerstämmen jenseits des Senegal vergleicht. In den Kaffern und Abyssiniern ist der Kreis der rein Schwarzen bereits überschritten, aber der Schlußstein dieser ganzen Formation ist über ihnen; unter den Neueren hat bereits Tenon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgesprochen, daß dem ägyptischen Typus, wie er in den alten Sculpturen, nur lebendig noch jetzt in den ovalen Köpfen,

[1] La plus degradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connoissance suivie, n'a encore nulle part d'annales, ni de traditions nationales. Cuvier, Discours, p. 140.

Abkömmlingen der alten Aegypter, sich darstellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des ersten sey. Unter den Alten stand bis jetzt Herodotes wegen der früher als räthselhaft erschienenen Aeußerung * ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatsache zu Grunde liegt, die, wenn sie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigstens im Allgemeinen eine richtige ist. Und wenn dieses Verhältniß erst von der physischen Seite außer Zweifel gestellt, wurden weder Sitten und Gebräuche noch selbst die religiösen Vorstellungen der Aegypter diese Verwandtschaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu diesem, der Natur, oder, was hier dasselbe ist, der Idee nach ältesten Menschengeschlecht gehört.

Ganz ebenso sehen wir auch in der vormenschlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die ersten Glieder der folgenden potentiä verhanden, wenn sie auch erst in dieser zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem solchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, so setzt auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische, jenem am nächsten durch Schädelbildung und physische Stärke, mit dem es auch in sich selbst nicht an Abstufungen fehlt, noch selbst an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menschen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Rossmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Osten Asiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit festen Wohnsitzen Künste und Wissenschaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit bestehende und vom Himmel kommende Verfassung kennt.

Dem mongolischen folgt das amerikanische Geschlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geschlecht sind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zusammengebracht) zur Thatsache erhoben, welche beweist, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantischen bis zum

* Vergl. S. 90.

stillen Meer derselbe Typus der Schädelbildung herrscht. Und wie viele Zwischenglieder verschwunden seyn mögen (wie von den Baumeistern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), ungeschärfte Aufmerksamkeit wird doch noch einen Theil der Abstufungen entdecken, die zwischen den Extremen ganz zum Thierischen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der „entsetzenden Otomacken" am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müssen, und beweisen würden, daß auch das amerikanische Geschlecht ein in sich abgeschlossenes und ganzes war. Man könnte versucht seyn als unwiderlegliche Einwendung gegen diese durchgängige Einheit des amerikanischen Menschengeschlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie schon im ersten Theil dieser Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwischen Stämmen, sondern von Familie zu Familie verschieden sind. Vielmehr aber möchte diese Erscheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikanischen Geschlecht die richtige Stelle angewiesen worden. Diese Menge von Sprachen möchte nur auf den ersten rohen und mißlungenen Versuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieses Geschlecht berufen war, das auch physisch dem Mongolen am nächsten steht. In den mongolischen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine solche Selbständigkeit, daß ihm alle organische Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewissem Sinn sagen kann, diese Idiome seyen ohne alle Grammatik. Im Gegensatz hiemit mußte die nächst höhere Stufe der Versuch seyn, die Selbständigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verschiedenen Theile und Bestimmungen jeder einen vollständigen Satz ausdrückenden Rede in ein Wort zusammenzuziehen und zu verschmelzen. Dieses Einverleibungs-System, wie es z.B. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man versichert, den gemeinschaftlichen Charakter der so zahlreichen amerikanischen Idiome. Aber eben mit diesem ersten Versuch einer grammatischen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinsicht gegeben. Denn das Grammatische ist ein relativ Künstliches und Willkürliches, und die sich formell nicht mehr verstehen, werden

bald auch in Anſehung des Materiellen auseinander gehen und ſich gegenſeitig unverſtändlich werden.

Nicht weniger nun aber als das amerikaniſche erweiſt ſich auch das malayiſche als ein zuſammengehöriges, gleichartiges, durch weſentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinſtimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, deſſen Unterſcheidungen und Benennungen ſich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukaſiſchen möchten wir uns nicht gern verleiden laſſen) — dieſer treffliche Naturforſcher hatte ganz Recht, alle über die Inſeln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigſtens als zu Einer Race gehörig anzuſehen, wenn wir gleich dieſes Wort zurückweiſen müſſen; denn wenigſtens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabiſcher, engliſcher, ſchwediſcher Race ſpricht, kann man von dem ſchwarzen Papua und dem hellfarbigen Auſtralier gewiß nicht ſagen, ſie ſeyen von Einer Race, wenn ſie auch zu Einem Geſchlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee iſt, eh' ſie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht ſie auf der einen Seite zu den Negern zurük in den Papuas und Alfuros, von der andern Seite grenzt das hellere Geſchlecht phyſiſch und ſprachlich an das indiſche. Wir haben ſchon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, iſt wenigſtens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtſchaft zwiſchen den malayiſch-polyneſiſchen Idiomen und dem indo-germaniſchen Sprachſtamm ſchwerlich nachzuweiſen ſeyn, als zwiſchen alt-Aegyptiſchem und Semitiſchem, von welchem allerdings man ſagen konnte, es ſey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man ſich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, urſprünglich africaniſches und unleugbar dem ſchwarzen Geſchlecht angehöriges Volk, die Abyſſinier, der Sprache nach zu den ſemitiſchen Völkern gehört; bei dem Abyſſinier, ſcheint es, reicht die Berührung mit arabiſchen Stämmen hin, ſein ſchlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen ſemitiſchen Sprache zu erwecken, während die einſt von dieſem Stamm wirklich geſprochene ihm jetzt wenigſtens noch die heilige iſt. Der vage Begriff von

Verwandtſchaft der Sprachen reicht für dieſe Unterſuchung nicht aus: überraſchende Ergebniſſe würden vielleicht ſich zeigen, wenn man auch auf die verſchiedenen Sprachſtämme jenes große Geſetz anwenden lernte, auf welchem die urſprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe ſich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfaſſen, wie ſie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung iſt in dieſen wie in verwandten Forſchungen nichts auszurichten; es ſcheint überflüſſig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verſtändigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer ſolcher Art überſehen meiſt, daß die Verhältniſſe in der Wirklichkeit ſelbſt von der Art ſind, daß ſie nur durch philoſophiſche Begriffe anzuſprechen ſind; man kann ohne ſie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber ſo, wie Menſchen die Steine eines Gebäudes ſehen könnten, ohne eine Vorſtellung vom Gebäude zu haben.

Es iſt hier nun der Ort zu bemerken, daß ſo wenig als die Hauptſyſteme, ebenſowenig die einzelnen Glieder derſelben durch Degeneration zu erklären ſind; denn auch dieſen (Gliedern jeder Formation) iſt ein ſolcher Charakter von Urſprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterſchiede, wie die von Kaffer, Abyſſinier, Aegypter, gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verſchiedenen Geſchlechtern zu dem großen, dem Einen Menſchengeſchlecht, deſſen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterſchied beſchäftigt, wie gelangen wir zu der Einheit? Dieſe Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geſchlecht, alſo ſie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menſchen, von dem alle Geſchlechter ihren Namen erſt erhalten, der ſelbſt kein Geſchlecht iſt, als erſt in der Folge, durch Zeugung, der ſeiner Natur nach der einzige iſt, als der wahre, der eigentliche Menſch, von dem erſt alle andern ſo genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm verhanden waren, und in die Erſcheinung erſt eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan iſt, der darum auch in der älteſten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren[1],

[1] Vergl. die ſiebente Vorleſung.

keinen andern Namen hat, als den des Menſchen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geſchlechter verhält ſich alſo jener Menſch allein als Actus; in allem andern verſchieden und unter ſich wieder abgeſtuft, ſind ſie nur in Hinſicht auf den Einen ſich gleich; dieſer Bezug iſt ihr Gemeinſchaftliches, und es begründet ſich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menſchengeſchlechtes, als jene bloß phyſiſche, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man ſich übrigens der Frage nicht entſchlagen kann, ob Beobachter in der Lage geweſen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Meſtizzen mit Meſtizzen ſo ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwiſchen dieſen die Zeugungsfähigkeit eine unbeſchränkte ſey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie ſie bei Bleudlingen, wie ſie aus der Paarung z. B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entſtehen, höchſtens auf einige Generationen ſich erſtreckt [1].

Mit dieſer Einheit iſt nun aber unmittelbar auch der einheitliche Urſprung des Menſchengeſchlechts gegeben. Denn in Anſehung der Wirklichkeit ſind die in der Idee vorausgehenden Geſchlechter an den Einen gewieſen, welcher dann der durch ſich ſelbſt wirklich ſeyn könnende iſt; mit dieſem und durch ihn treten auch ſie erſt aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daſeyn, ein jedes in ſeiner Art, nach ſeiner Stufe und an den ihm beſtimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil ſind ſie ſogar urſprünglich auseinander gehalten, und der römiſche Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Auſtralien wußte, hat wahrſagenden Geiſt bewährt, wenn er ausſpricht, daß durch göttliche Fürſorge uneinbare Länder (dissocialiles terras), d. h. uneinbare Geſchlechter, durch den Oceanus abgeſchieden. Denn wenn auch andere Forſcher ſich mit dieſer Unterſuchung ausdrücklicher, als es uns hier geſtattet iſt,

[1] Daß es mit Kreuzungen wenigſtens unter Menſchen nicht anders ſich verhalte, iſt mir ſpäter von Kundigen verſichert worden.

beschäftigen können, wollen wir wenigstens diese eine Erscheinung nicht übergehen, welche andere Denkende auf ihre Weise zu erklären versuchen mögen, die Erscheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menschen näher stehend angenommenen, aber eben darum schon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen selbständig, weniger um ihrer selbst willen seyende Geschlechter, daß eben diese, zur Coexistenz mit dem tapetischen Geschlecht genöthigt, in diesem Zusammenseyn nicht bestehen können, sondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon ist von den amerikanischen Ureinwohnern vorauszusehen, daß sie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, sondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geschlecht, früher oder später ganz verschwinden. Aber auch von den Sandwich-Inseln wird berichtet: fortwährend zeigt sich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Diese Erscheinung folgt überall sogar bei der ersten Berührung, ohne daß das wüste Leben des europäischen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es sind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menschen hinraffen, als früher die blutigen und oft grausamen Kriege, die sie unter sich führten, dahingerafft haben.

Wer sich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der physischen Abstammung von Einem Menschenpaar und der Verbreitung des Menschengeschlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil sich entgegenstellen — ich erinnere nur an die sehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des schon im ersten Theil dieser Verträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage, welche Ursachen mächtig genug seyn konnten, aus milderen Himmelsstrichen kommende Menschenstämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verschlagenen sogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine solche unwirthliche Heimath hervorzubringen — wem alle diese Schwierigkeiten bekannt, der sollte, scheint es, eine Ansicht willkommen heißen, die dieser Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte

und mit Recht, weil ohne sie, wie sich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts gar nicht zu denken wäre, ängstlich gehütete Wahrheiten anzustoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Ansicht hat es eine solche Bewandtniß. Denn auch so gibt es Einen ersten Menschen, von dem aus aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen [1], Einen ersten Menschen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen“ [2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbstbestimmung auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete. Denn das ist das Wesentliche; und was sonst damit verbunden wird, insbesondere die Vorstellung, daß der erste Mensch eine völlig menschenleere, erst durch seine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor sich gefunden, damit stimmt wenigstens die mosaische Erzählung nicht überein, denn diese läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des ersten Menschen zwar nicht mehr im ursprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe desselben und im Angesicht Gottes wohnen, der erste aber von diesem noch immer seligen und umhegten Bezirk Ausgestoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenlose Gehende fürchtet nicht, dort einsam zu seyn, sondern ein anderes Geschlecht zu finden, das ihn todtschlage [3].

Schon diese Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erste Erfindung der Künste, ihm selbst nach Geburt seines ersten Sohnes die Gründung der ersten, nach dessen Namen genannten Stadt zugeschrieben wird, läßt den Anfang des geschichtlichen Lebens der Menschheit darin erkennen, daß das göttliche, dem ersten, dem durch sich selbst wirklich gewordenen Menschen entstammende Geschlecht mit den andern unselbständigen Geschlechtern sich

[1] Act. 17, 26: ἑνὸς (πάντας ist zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς. In demselben Zusammenhang spricht der Apostel von vorausbestimmten Zeiten (προτεταγμένους καιρούς) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, Röm. 5, 12. — Δι' ἀνθρώπου (durch einen Menschen, wie 1. Cor. 15, 21) ὁ θάνατος. 1. Cor. 5, 21.

[3] Genes. 4, 14. 16.

berührte und vermischte; in keinem der beiden für sich lag die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz sind dazu ausreichend. Gegen den ersten, den eigentlichen Menschen sind die verschiedenen Geschlechter nur Stoff, allerdings so, daß sie potentiä näher und ferner von ihm seyn können, nur ihre Spitzen sich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß sie darum für sich zur geistigen Thätigkeit übergehen konnten, sowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geschlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Krisis), zur Herabsetzung unter das Menschliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieser Erzählung ist, wie der Uebergang vermittelt wird: im Sinn einer spätern Zeit, wohin manche gern diese frühesten Kunden verweisen möchten, lag es nicht mehr, die Vermischung des göttlichen mit dem an sich bloß materiellen Geschlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geschlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwiespalts vorzustellen.

Deutlicher tritt der Gegensatz und der Zusammenhang zwischen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geschlechtern in der späteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen hervor, die sich miteinander verbanden und zuerst „die Riesen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten", die ersten Heroen der Geschichte, erzeugten[1]. Hier ist nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es ist von dem selbstgöttlichen Geschlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geschichte hat, von dem sich alles herschreibt, was in der Geschichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, sondern auch in Thaten des Geistes und des Erkennens, sich herschreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder ursprünglich oder Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird, so ist auch alles Erkennen des Göttlichen nur dem Selbstgöttlichen des Menschen gegeben, ohne das nur ein Seyn, aber ein erkenntnißloses, in Welt möglich war.

[1] Genes. 6, 1 ss.

Die mosaische Erzählung bringt diese geschlechtliche Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen in Zusammhang mit der Sündfluth[1], von welcher an nur Ein Menschengeschlecht ist, alle Geschlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelst einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthsel darbietet, z. B. wenn Misraim (der Aegypter) und sogar Kanaan (der Phönikier, dessen griechischer Name indeß vielleicht schon auf eine farbige Unterscheidung hindeutet), wenn diese Brüder des Kusch (also des äthiopischen Geschlechts) und Söhne Hams genannt werden[2], wofür schwerlich eine Erklärung sich finden möchte, wenn nicht in den früher — freilich mehr angedeuteten als entwickelten Ansichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß sind wir nicht besorgt, daß diese Ansichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande gewesen wären. Von höchster Merkwürdigkeit ist, daß nach dieser Genealogie das stärkste Geschlecht den Stoff hergegeben zu den ersten in der Geschichte mächtig gewordenen Völkern. Denn „Chus zeugete den Nimrod, der fing an ein gewaltiger Herr zu seyn," d. h. er war der erste dieser Art auf Erden, und „der Anfang seines Reichs war Babel — —", und nach ihm wird erst der Semite Assur (wenn anders dieser gemeint ist) als Gründer von Ninive genannt.

Auf die mosaischen Ueberlieferungen wird man sich also schwerlich gegen uns berufen; auch lassen sich zumal Naturforscher, die noch heutzutag die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem ersten Paar vertheidigen, am wenigsten durch theologische, eher durch gewisse philanthropische Rücksichten bestimmen, die in dem falschen Eifer, den sie erwecken, mit gehässigen Anschuldigungen gegen ihnen entgegengesetzt scheinende nicht immer unverträglich sind. Da ist es denn besser, für den Fall z. B., daß man unserer Unterscheidung vorwerfen sollte, sie

[1] Das Buch der Weisheit (10, 3. 4) setzt schon die That des Kain in ursachliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10, 6.

leite am Ende auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die sich das höhere Geschlecht gegen die untergeordneten erlaube: es ist besser, sage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unserer Ueberzeugung nach unmöglich ein böser, menschenfeindlicher Geist seyn konnte, mit welchem der edle Las Casas den Gedanken ins Werk setzte, statt des schwachen amerikanischen das starke afrikanische Geschlecht zunächst zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden [1], ein Gedanke, der allerdings — nicht die Negersklaverei, denn diese hatten die Unglücklichen und zwar in der scheußlichsten Gestalt schon zu Hause, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geist zugleich das einzige Mittel sehen konnte, jenes aufgegebene Menschengeschlecht der schrecklichsten Barbarei und viele der fast ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier ist ein selbstischer Wille, eine Begierde, mit der es auf sich selbst (dem eigenen Daseyn) besteht; aber dieser Wille ist, wie seiner Zeit bemerkt worden, ein bloß erregter, in Ansehung des Thiers also zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbst hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes [2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen,

[1] Las Casas war zwar nicht Urheber der Idee, in der Absicht, die Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu setzen, aber 1517 drückte er eben dieß aus, und von da an ist der Negerhandel förmlich organisirt worden. Siehe Alex. v. Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Géographie du Nouveau Continent. III, p. 305–307.

[2] Das Schicksal der Thierseelen war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieser in Verbindung stehende Psychologie keine geringe Verlegenheit. — Ein neuerer französischer Schriftsteller, dem die Aufnahme, welche seine Fragmente sur le Timée de Platon in Deutschland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienst eines Ausländers anerkannt, wie leicht selbst überschätzt wird, hält sich jetzt für berufen, in einer Philosophie de la nature spiritualiste die deutsche Philosophie zu bespötteln und sein Urtheil über sie auszusprechen. Das Erste wollten wir uns ruhig gefallen lassen, das Andere könnten wir ihm jedoch erst dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philosophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutsche Philosophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigstens für Deutsche, hinlänglich durch zwei Ausdrücke bezeichnet: 1) daß die ersten Atome,

ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerſtämme ſich ſelbſt zerfleiſchen, in der unſinnigen, blutdürſtigen Grauſamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein ſolcher blinderregter Wille erkennbar ſey, und welche Ausſicht der Fortdauer demnach ein ſolcher Geiſt überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je verſunkener aber und thierähnlicher, deſto beſtimmter ſind ſolche Stämme an den Theil der Menſchheit gewieſen, der ſich ſelbſt zum geiſtigen Leben erhoben hat[1]. Es handelt ſich nicht darum, was wirklich, ſondern was möglicher Weiſe in ihnen iſt. Hätte der Neger im Allgemeinen für ſich ſelbſt wohl auch eine mathematiſche Wiſſenſchaft erfunden? Dennoch wiſſen wir, daß

Körperchen von unbeſtimmbarer Kleinheit und abſoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwiſchenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erſchaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, „die denken, ohne vernünftig zu ſeyn", nur vernichten kann, wie er ſie unmittelbar erſchaffen, und daß er ſie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die teutſche Philoſophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Teutſchen ſagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philoſophie und kann alſo auch keine beurtheilen; der ihm gewieſene Weg iſt, ſich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieſer Hinſicht noch die beſten Hoffnungen von dem Genannten hegen. — Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und beſonders der Quelle ſolcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen verſehenen Lehrbuch urkundlich und wie ſie in der urſprünglichen Abfaſſung lauten, die entſprechenden Sätze bei: „In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed *annihilabiles* et *a Deo*, postquam corruptum fuerit corpus, *annihilandas*. — Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, *Daemones* insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, ut fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature — nicht mehr bloß spiritualiste, ſondern réligieuse oder catholique — zu dieſer letzten Meinung fortſchreiten zu ſehen, die uns vor der erſten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten ſcheint.

[1] Am Rand des Mſc. ſind, als noch nähere Bezeichnung des Unterſchieds zwiſchen dem unſelbſtiſchen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichſam vormenſchlichen, aber nach S. 512 der Erhöhung ins Göttliche fähigen Menſchen, die Worte beigeſchrieben: „Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

unter Einwirkung von Europäern einige dieses Geschlechts, unstreitig der bessern Stämme, verzügliche Mathematiker geworden sind. Aber freilich alles verderbt sich unter der Hand des Menschen, und Veranstaltungen selbst, wie jene der Ueberführung africanischer Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu sehen glauben konnte, schlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menschlicher war, die Mittel einer großen welttheherrschenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Bestimmung zu geben, oder sie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grausamkeiten zu veranlassen und selbst Grausamkeiten zu verüben, zumal aber Tausenden wenigstens der Anlage nach menschlicher Wesen den einzigen Rettungsweg abzuschneiden, auf diese Frage, also überhaupt auf die praktische und politische Seite der Sache einzugehen, ist weder unseres Amtes noch dieses Ortes.

# Zweiundzwanzigſte Vorleſung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zuſammenhang zurück und fragen: was thut der Geiſt in der Welt? Das Erſte iſt, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus ſagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geiſt iſt. Der Geiſt iſt als dieſer nicht eher frei und hat nicht eher ſeinen Willen, als wenn ihm das „Dazwiſchengetretene" nicht mehr als ein Fremdes gegenüberſteht. Worauf ſich alſo zuerſt unſere Betrachtung zu richten hat, iſt dieſe Erkenntniß, die ſich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz ſich herſchreibend, den Satz aufgeſtellt, der einzige unmittelbare Gegenſtand der Seele (derjenige alſo, der ihr alle andern vermittle) ſey Gott. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruk; aber für die aus jenem Verhältniß geſetzte und ſelbſt mit ins Reich des Phyſiſch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr iſt, wie allgemein in neuerer Zeit „Gott" und das „Seyende" für völlig identiſch genommen werden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr ſagen: der einzige unmittelbare Gegenſtand der Seele ſey das Seyende, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieſer Vorträge hinlänglich erklärt und feſtgeſtellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele iſt — nicht das Seyende, aber das es ſeyende zu ſeyn (erinnern Sie ſich der Erörterungen über das

τί ἦν εἶναι des Ariſtoteles[1]; die Seele iſt gar nichts anderes; wird ihr alſo das Seyende, ſo wird ſie ſich ſelbſt entriſſen; darum ſagten wir, ſie könne von ihm nicht laſſen[1], nämlich ſolange ſie ſelbſt iſt. An dieſem Seyenden alſo, das ſie iſt, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenſtand, d. h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenſtand, mit welchem die Seele mittelſt der Sinne in Berührung ſteht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das ſie iſt, auch im veränderten feſthält und wiederherſtellt, wird ihr dieſes entſprechend dem Gegenſtand veränderte ſelbſt gegenſtändlich, und erhebt ſich ihr zur Vorſtellung des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne eine ſolche Wiederherſtellung, durch welche das in der Seele geſetzte Fremde ausgeſchloſſen wird, läßt ſich was Ariſtoteles ſagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge ohne ihre Materie ſind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenſtände haften[2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Ariſtoteles ſagt, daß wir in den ſinnlichen Dingen eigentlich ihr Intelligibles ſehen[3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als ſolchen, z. B. dieſes Menſchen (des Kallias) ſey, die Vorſtellung aber nicht dieſer, ſondern das Allgemeine deſſelben als Allgemeinbild oder φάντασμα deſſelben[4] ſey. Hieran ſchließt ſich bei Ariſtoteles zunächſt: das Wahrnehmen für ſich entſpreche dem bloßen Sagen und Denken — welche Bedeutung dieſe Ausdrücke bei ihm haben, iſt früher gezeigt worden[5] —; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen

[1] S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: ἡ μὲν αἴσθησις ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: λέγω δὲ οἷον καὶ ἀπολιπόντων τῶν αἰσθητῶν ἔτι ποιοῦσι αἱ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. Vergl. das über das Phyſiſche im Denkproceß Beigebrachte in der Anm. S. 451.

[3] III, 8: Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστιν. — III, 7: τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν (τῆς ψυχῆς, nicht ὁ νοῦς) ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[4] Διαφέρουσι μὲν τὸ εἶναι ἕτερον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου. Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorleſung.

und Unangenehmen aber habe Bejahung und Verneinung zur Folge[1], und auch die Seele des Thiers urtheile[2].

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend sagen, daß die Seele des Thiers auch schließt; denn dieß ist das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geistigen Functionen wurden sonst so unterschieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag sagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun ist es leicht und unmittelbar einzusehen, daß die drei Klassen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufstellt, sich wie jene drei Functionen verhalten. Viel und Wenig unterscheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt sich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erst zu sagen. Ferner aber läßt sich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß sind, die dem Verstand den Schluß vermitteln; es sieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß diesem Accidens eine Substanz zu Grunde liege; ebenso, aller Erfahrung voraus, sucht es zu der Wirkung die Ursache. Das müßig stehende Pferd sieht sich nach der Ursache eines ihm unerwarteten Geräusches um; der schüchterne Vogel, das scheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in seiner Nähe nach der entgegengesetzten Seite; nicht der Verstand sagt es ihm, sondern die Seele, von der es allein und insofern noch mehr beherrscht wird als der Mensch.

[1] *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ἅπασιν τῷ φύσει μόνον καὶ ὑπάρχειν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον ταπεινὰ ἢ ἀνωφελῆ, διώκει ἢ φεύγει (ἡ ψυχή).* De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52, 2 ss.): *διάνοια αἰσθήσει τοῦ νοουμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἡ αἰσθητήριον, καὶ φέρει τὰς τοῦ νοουμένου αἰσθητοῦ τὰς διαφορὰς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψει.* III, 9 in.: *ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ἄριστα δυνάμεις ἢ τῶν ὄντων, τῷ τε νοητικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστί* (beim Menschen nämlich) *καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἐπὶ τῷ κινεῖν κατὰ τόπον κίνησιν.* — Das *νοῦς νοητικός*, p. 67, 12, kann dort wohl bloß vom Menschen gemeint sein, oder es ist bequemer Ausdruck, wie *ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*, so scharf er diese beiden unterscheidet. S. oben S. 454 ff.

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigstens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z. B. der eines musikalischen Instruments, kommt, unstreitig hätte er dann seine Erklärung der Entstehung des Causalbegriffs in uns sich erspart. „Zwei Erscheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen sehen, gewöhnen wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Ursache, die folgende als Wirkung zu denken". Das erwähnte Kind hatte keine Zeit, sich auf solche Weise zu gewöhnen, oder auch nur zwei Erscheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Mensch (und er hätte es mit der nöthigen Unterscheidung ebenso gut vom Thier sagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich ist, wo er die Wirkung gewahr wird, die Ursache zu suchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt ist hiemit, was von der noetischen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden[1]. Erklärt, wenigstens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Aristoteles gesprochene Wort: die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft[2]. Sie ist die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. Setzt man in dem bekannten, für aristotelisch geltenden Ausspruch an die Stelle des unbestimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, so ist es die gewisseste Wahrheit, daß nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'sche Einschränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpassend ist, da vielmehr die Meinung ist, daß der Verstand bloß materiell genommen schon ganz in der Seele ist. Diese bloß wesentliche Wissenschaft ist die unerworbene, voraus (a priori) da jeweilen, die jeder erworbenen, also wirklichen,

[1] in der neunzehnten Vorlesung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. 1807. Erster Band philosophischer Schriften, S. 369.

vorausgehen muß [1]. Hier aber iſt es eben um die Wiſſenſchaft zu thun, die der Geiſt ſich zu erwerben hat, ſoll er der Welt mächtig werden. Denn er ſelbſt iſt ohne Wiſſenſchaft und, wie Ariſtoteles ſagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geſchrieben iſt. Man kann zwar ſo zu ſagen täglich hören oder leſen, Ariſtoteles habe die Seele eine unbeſchriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom Verſtande [2] ſagt. In Bezug auf die Seele iſt das Wiſſen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Ariſtoteles der Geiſt ſelbſt ein Hinzukommendes iſt. Im Geiſt iſt nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er iſt daher nicht Wiſſenſchaft, ſondern nur wiſſend: wiſſend aber nur durch ſein Verhältniß zu der Seele.

Dieſes Verhältniß zur Seele beruht darauf, erſtens: daß in der Seele ſchon Begriffe, von aller Materie befreite, alſo die bloße Form enthaltende Vorſtellungen der einzelnen ſinnlichen Dinge ſind, aber ohne daß dieſe Begriffe ihr ſelbſt gegenſtändlich wären; ſie ſind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man ſonſt zu ſagen pflegt, unausgeſprochen und bloß potentiell; wie auch Ariſtoteles ſagt: wohl ſey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze ſey, ſondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, ſondern bloß potentielle ſeyen [3]. Zur Wirklichkeit erhebt ſie erſt der Geiſt, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen ſinnlich empfundenen Dinge, ſondern die Begriffe dieſer Begriffe [4], d. h. die Allgemeinbegriffe ſind, durch welche der Geiſt der Dinge mächtig und wiſſend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über ſie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, ſondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geiſt ein einzelnes Ding, z. B. als Baum,

[1] *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προυπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Anal. Post. I, in.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17—20). Weiteres, wozu die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] *καὶ οὐ δὴ οἱ λέγοντες, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὐκ ἐντελεχείᾳ. ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* De An. III, 4.

[4] *ἡ αἰσθητὴ εἶδος αἰσθητῶν, ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν.* III, 8 (p. 62, 14. 15).

bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieses Baums, und selbst nicht bloß den Begriff aller wirklichen, sondern aller möglichen Bäume. Dieses Allgemeine ist das reine Erzeugniß des Geistes selbst, weil er, wie schon Anaxagoras gesagt, um alles zu begreifen, unvermischt seyn und mit nichts etwas gemein haben darf [1], also gegen jedes selbst sich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüssen; denn wir haben gesehen, daß die Seele nicht bloß begreift, sondern auch urtheilt und schließt. Auch die Urtheile und Schlüsse also, die in der Seele unausgesprochen sind und stets nur auf das Einzelne sich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z. B. daß nicht dieses A sondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

Zweitens nun aber ist zu bemerken, daß der Geist diese Wirkungen zunächst nicht durch einen besonderen Act, sondern durch seine Gegenwart, durch sein bloßes Daseyn ausübt; es ist nicht eine zufällige und vorübergehende, es ist eine bleibende und von seinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zustandes (einer διάθεσις), sondern vermöge seiner Natur ausübt, wie es die Natur (ἕξις) des Lichts ist, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ sind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Aristoteles vom wirkenden Verstande, freilich nur im Allgemeinen sagt [2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Reales in der Sache unterscheiden können, müssen wir um so mehr an der Methode festhalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Gesetze macht. Der letzte Schritt hat uns also nicht weiter als bis zum natürlichen Verstande und bis

[1] Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας (p. 57, 7 ss.), ἵνα κρατῇ· τοῦτο γὰρ ἔχειν συμβαίνει (58, 12). De An. III. 4.

[2] καὶ ἔστιν ὁ μὲν κατὰ τὸ ἐπιστήμην (τὸ ποιητικὸν) τοῖς τὰ πάντα γιγνομένοις, ἡ δὲ τὰ πάντα ποιοῦν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. De An. III. 5. — Ueber den Unterschied zwischen διάθεσις und ἕξις vergl. man Categor. VI. Metaph. VIII. 5 (p. 172, 19 ss.) ist der ἕξις entgegengesetzt, was κατὰ φύσιν ist.

zur gemein- d. h. allgemein verſtändigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verſtande, weil der Geiſt hier nur ſeiner Natur nach wirkend iſt, zur allen Menſchen gemeinen, in jedem vorausgeſetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geiſt als ſolcher wirkt, die Individualität alſo auch keinen Unterſchied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wiſſen muß das hier entſtehende ſchon für actuelle Wiſſenſchaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wiſſenſchaft verhält ſie ſich wieder als vorausdaſeyende (προϋπάρχουσα) und als potentielle Wiſſenſchaft.

Wir werden alſo auch nach dieſer und über ſie die erworbene Wiſſenſchaft ſetzen, an welcher der Wille Theil hat, wie ſchon daraus erhellen würde, daß dieſe Wiſſenſchaft ſtets nur im Verhältniß, als die menſchlichen Zwecke, d. h. die Gegenſtände des menſchlichen Wollens, ſich erweiterten, zugenommen hat und gewachſen iſt. Und auch dieſe erworbene Wiſſenſchaft, die zu ihrer Vorausſetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird ſich nur auf die ſinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwiſchengetretenen, wie wir es nach Ariſtoteles nennen können, will ſie ſich bemächtigen, und nur dianoetiſch, denkend wird der Geiſt in ihr ſeyn, aber nicht das Denken ſelbſt, dazu wird er erſt mit dem rein und ſchlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Abſolutes, alles nur relativ iſt, wird auch die ariſtoteliſche Unterſcheidung des leidenden und des wirkenden Verſtandes kein ſchlechthin trennender Gegenſatz ſeyn können, ſondern es werden Stufen und Vermittlungen ſeyn. Gehen wir von dem Verſtande aus, der im tiefſten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele iſt, ſo wird der ſeiner Natur nach wirkende Verſtand im Verhältniß zu demſelben actus ſeyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, ſeiner Thätigkeit ſich bewußt, ſondern bloß ſeiner Natur gemäß wirkt, iſt er auch nur leidender Verſtand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen dieſen verhält ſich der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber ſoweit er an den natürlichen gebunden iſt und dieſen zur Vorausſetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freiſprechen können, und der ſchlechthin und bloß wirkende, der ſchaffende,

wird erſt der von aller Vorausſetzung, alſo von aller Materie wirklich geſchiedene (χωριστός) ſeyn können, der, wie Ariſtoteles ſagt, rein er ſelbſt iſt[1]. Aber wo wir jetzt ſind, da iſt deſſen Stelle noch nicht; denn es handelt ſich ja hier zunächſt nur um den Verſtand, der das Fremde, Dazwiſchengetretene ſich unterwirft, ſoweit alſo noch mit dem Materiellen zuſammenhängt (τῶν ἀντίκειται iſt, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird[2]); dennoch, wenn nicht wirklich geſchieden, iſt derſelbe wenigſtens frei gegen alles Materielle und von ihm geſchieden ſeiner Natur nach (χωριστός, ein ariſtoteliſcher Ausdruck), und darum fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenſchaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufaſſen, alſo es mathematiſch zu begreifen[3], fähig, nicht allein von dem bloß Erſcheinenden zur Sache ſelbſt (zum Weſen) ſich zu erheben[4], ſondern, weil er hier als frei wirkend in ſeinem Weſen (reiner Actus) iſt, auch ſich ſelbſt mit dem Denken zu ergreifen[5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Ausſprüche des Ariſtoteles den Zuſammenhang zu zeigen, in dem ſich ihre Wahrheit erweiſt. Eines jedoch ſcheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Ariſtoteles ſagt: es bleibe dem dazwiſchen getretenen Fremden gegenüber der Verſtand nur als die mächtige Natur zu beſtimmen[6], und ebenſo, daß der Verſtand dem Vermögen nach das Intelligible iſt, wirklich aber aber der That nach nichts, eh' er es begriffen[7]. Allein was das Erſte betrifft, ſo

[1] S. die Stelle in der zwanzigſten Vorleſung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255, 27).

[3] τὰ ἐν ἀφαιρέσει εἶναι, de Anim. III, 4 (p. 58, 7). bekannter ariſtoteliſcher Ausdruck für das Mathematiſche.

[4] τὸ ποιεῖ εἶναι καὶ οὐσίαν (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterſchied), ἄλλα (ἢ τοῖς μεγέθεσιν) ἢ τοῦ χωριστὰ τοῖσιν. Ibid. (p. 58, 5).

[5] καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τῶν (νοητῶν δ' ἐστὶν ὕλη ὅσα) δύναται νοεῖν. Ibid. 4 (p. 57, 27 coll. 26).

[6] (κατηριθμημένων γὰρ ἐστὶν τὰ διὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης) ὧν πρὸς αὐτὸν εἶναι φύσιν τινὰ ὑπόθεσιν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ib. 4 (p. 57, 10 ss.).

[7] ὅτι δυνάμει πως ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐθέν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ. Ib. 4 (p. 58, 17 ss.).

verhält ſich in Wahrheit, ſolange das Fremde nicht von ihm durchdrungen iſt, der Verſtand gegen dieſes als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwiſchen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht iſt, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in ſich purus actus zu ſeyn, und was das Andere, ſo iſt unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verſtehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu ſeyn, ſondern eine Macht, die auch im Actus und nach demſelben nicht aufhört Macht zu ſeyn, wie Ariſtoteles ſagt, daß der Verſtand, wenn er frei wirkt und wirklich wiſſend geworden iſt, auch dann auf gewiſſe Weiſe Macht iſt[1], nämlich in ſeiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit ſich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt ſelbſt nicht bis zum Objekt herabſinkt, in der Berührung mit dem Materiellen frei von ihm als χωριστὸν und über ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) ſtehen bleibt. Es iſt alſo hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z. B. das Samenkorn iſt, unter beſtimmten Umſtänden ſich zur Pflanze zu entwickeln, ſondern von der, in welcher ſich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen[2]. Zum Ueberfluß hat Ariſtoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er ſich des Worts mächtig bedient. Wer die Macht hat ſich zu ſetzen, wird nicht immer ſitzen, er hat auch die Macht zu ſtehen. Die Macht für das eine ſchließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit

[1] Ibid. 4: ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γίγνηται, ὡς ἐπιστήμων λεγόμενος ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ οὗτος δυνάμει πως· οὐ μέντοι ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν (hier nämlich iſt er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das „alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, ſo iſt das ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte iſt, ſo de An. III, 8 in.: ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη ἡ μὲν τὸ ἐπιστητὸν πως, ἡ δ' αἰσθησις τὸ αἰσθητόν, und überhaupt lehrt er: Τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. III. 7 in.

[2] Τὸ αἰσθάνεσθαι οὐκέτι τὸ δυνατὸν οὐκέτι ἐστὶν ὅταν αἰσθάνηται. Metaph IX, 3 (p. 178, 3 ed.).

kommt (ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια[1]), macht nicht das andere unmöglich, d. h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigstens den Aristoteles nicht zu verstehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuschreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

So viel also gelegenheitlich zur Erklärung eines aristotelischen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens. Denn auch die erworbene Wissenschaft muß zu diesem gerechnet werden, weil sie ganz von ihm sich herleitet. Der Mensch, indem der Geist nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, schließenden Seele, also nicht in seinem eigenen [illegible] ist[3], der natürliche Mensch, wie der Ausdruck ἄνθρωπος ψυχικὸς, dessen sich das Neue Testament bedient, richtig übersetzt worden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es sey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, so konnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, die für die sinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweise der ehemaligen Metaphysik, oder des Theils derselben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der ältern sowohl als der kritischen Philosophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig

[1] Metaph. ibid.

[2] Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, εἰὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν οὐδὲν ἧττον ἀδύνατον· λέγω δ' οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τοῦτο, εἰὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἧττον ἀδύνατον. Ibid. p. 179. 2 38. Das πᾶν im ersten Satze ist allgemein gesetzt, wie es gesetzt ist, wenn man es nicht durch das οἷς λέγεται u. s. w. beschränkt, also auf dieses bezogen denkt, wäre sinnlos. Der zweite Satz ist hier beigefügt, weil in ihm das ἐνδεχόμενον und das δυνατὸν καθῆσθαι unterschieden sind. Zu ersterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, sowie die aufrechte Gestalt, da das Thier entweder um liegen, oder um liegen und stehen kann.

[3] οὐκ ἐστιν ἑαυτοῦ.

[4] Zu der von ihm übersetzten Ethik des Aristoteles 1. S. 214.

und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er ſagt: „Ueberhaupt iſt dieſer Metaphyſik die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andere Weiſe getrennt, als der uns unſichtbare Theil dieſer ſinnlichen Welt von dem uns ſichtbaren getrennt iſt. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unſerer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, iſt kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt geſehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derſelben vorherging, was nach ihr ſeyn wird, und was über dieſelbe erhaben iſt". Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwiſchen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß ſich ſelbſt täuſchte, indem ſie ſich ins Uebernatürliche fortſetzen wollte, oder wie Kant ſagt, überfliegend, tranſcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar ſchon geleitet von kantiſchen Mittheilungen geſagt hat, drückt das wahre Reſultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weiſe aus, wie dieſe ſelbſt es nicht vermochte: „Das Samenkorn unſerer natürlichen Weisheit muß verweſen, in Unwiſſenheit vergehen, damit aus dieſem Tode, aus dieſem Nichts das Leben und Weſen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeſchaffen werde".

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge dieſe Metaphyſik erſt zum Ausgangspunkt genommen [2], ſofort aber ſie für eine künſtliche und gemachte Wiſſenſchaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerſpruch zu liegen ſcheinen. Allein es war mit dieſem Urtheil die Metaphyſik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens iſt auch ſie ſelbſt ein natürliches Erzeugniß, und dieſer Verſuch, mittelſt der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft (als Vermögen zu ſchließen) ins Ueberſinnliche ſich zu erheben, war und iſt auch noch jetzt der unvermeidlich erſte; und da kein Lehrer der Philoſophie den, welchen er in der Vernunftwiſſenſchaft unterweiſen will, anders

[1] Sokratiſche Denkwürdigkeiten, S. 51.

[2] in der eilften Vorleſung.

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem natürlichen Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kants Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber ist durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einschließen (es ist das einzige Princip unserer ferneren Entwicklung, das Ich, das in jedem Menschen ist, und an dessen Stelle jeder sein eignes denken mag, wir haben dieses jetzt frei gegen das „dazwischengetretene Fremde", und desselben mächtig durch die Erkenntniß. Der Wille, der sich selbst hat, findet er sich auch von der Natur beschränkt in Ansehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), so ist er dagegen frei in Ansehung der Zwecke, oder, da vieles selbst wieder nur als Mittel erstrebt wird, frei in Hinsicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher dem einmal sich selbst besitzenden kein anderer seyn kann, als sich in seinem Seyn, und da dieses, wenn nur in Leiden und Entbehrungen bestehend, vor dem Nichtseyn nichts voraus hätte, im Wohlseyn, d. h. im Vollgenuß seines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlseyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es sich nicht der Mühe umständlich zu seyn). Zugleich wissen wir aber nun den Menschen von Seiten des natürlichen Verstandes hinlänglich ausgerüstet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als solches zu erkennen und zu unterscheiden, dieser Einsicht gemäß zu benutzen und seinem Willen dienstbar zu machen, d. h. als Materie desselben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewissen Schranken, von denen nicht gleich zu sagen ist, wo sie herkommen. Nur dieß leuchtet

sofort ein, daß sie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von diesem ist das Ich los, nach der Voraussetzung; auch nicht von den Menschen, sofern sie sinnliche Wesen; es bleibt also nur, daß sie von den Menschen kommen, sofern sie eine intelligible Seite haben und intelligible Wesen sind. Der Mensch, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigten, ist der einzelne; als einzelner hat er seine Stelle in der sinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Mensch außer der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten, daß sie dem ganzen Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er läßt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt außer sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn diese nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Dieß ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt, also auch in dieser fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, keinem verstattet das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht zu wollen. Soweit ist völlig gleicher Anspruch auf Seyn und Wohlseyn; aber wo wäre überhaupt Ordnung, und wie sollten die Möglichkeiten sich gegenseitig ergänzen ohne Unterschiede, also ohne Ungleichheit? Es fragt sich also zunächst, von welchem Belang diese Ungleichheit sey, und worauf sie beruhe.

Hier müssen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Mensch geschöpft und genommen ist (n°), nicht einer einzelnen Art von Dingen, sondern dem ganzen Seyenden gleich ist, also auch alle vermöge desselben mögliche Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, so daß, wenn es zur Verwirklichung dieser

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigsten bis zur höchsten, erscheinen müssen, alle eine Stufenfolge entsteht, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder weiter abstehen. In der Natur gilt der Mensch als Zweck, aber der Mensch ist hier nicht der einzelne, es ist der Mensch in der Idee, welchem nicht der einzelne, sondern nur die Gesammtheit völlig entspricht. Zweck also kann auch nur noch diese, die Gesammtheit, seyn, für die nicht alle von gleichem, sondern nur von höherem oder geringerem Werth seyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d. h. je mehr in ihnen das Gemeinsame lebt, oder je mehr sie bloß für sich, für ihre individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig sind. Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß als er der Gesammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern stehend, ist stolz in diesem Gefühl der Gemeinschaft, als deren Glied er sich weiß; er dient, der Feldherr herrscht, aber auch dieser ist nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man sagen: derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge ernten die früher Lebenden den nachfolgenden Geschlechtern, die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter wohl ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben, die spätere Zeit erntet die Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und selbst Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt sich darüber, daß sein Thun später Lebenden zu gut kommt, nur nicht erniedrigt und wahr würde sich fühlen, sondern erhebt, wer berechtigt wäre, nicht sich selbst, sondern dem Ganzen sich geweiht zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menschliches Gefühl anerkennen den Wunsch, daß alle Menschen auf gleicher Höhe stünden; aber es ist ein vergebliches Bemühen, diese Unterschiede aufzuheben, die uns nicht erst aus der Welt der Freiheit herüberwehen, die schon in der intelligiblen Welt vorgesehen und hypothetisch durch die Idee vorherbestimmt waren, diese

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menſchen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über dieſe Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Geſetzes alles Seyenden iſt, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Ariſtoteles ſagt [1], ſondern keine Art von Gemeinſchaft aus lauter Gleichen (ἐξ ὁμοίων) beſtehen kann, ſondern nur aus Weſen, die der Idee, alſo dem innern Werth nach voneinander verſchieden ſind (ἐξ εἴδει διαφερόντων), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht von Geburt an eines von dem andern auf die Weiſe abſteht, daß das eine herrſcht, das andere beherrſcht wird [2]. Dieſes Geſetz, das Ariſtoteles als ein allgemeines, als ein Naturgeſetz ausgeſprochen, iſt die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweiſt, welche in dieſer Welt zu erfüllen ſein angeborenes, natürliches Recht iſt, das zu überſchreiten ihm ſelbſt verderblich iſt, und welches zu achten oder nicht zu achten ebenſowenig in des andern Belieben ſteht; geboten iſt ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er beſtimmt [3] und für welche er daher Zweck iſt, auch als Selbſtzweck, für dieſe Stelle auch den Willen gelten zu laſſen, vermöge deſſen er ſich ſelbſt will: geboten, denn nicht vom Menſchen ſtammt jenes Geſetz, und nicht entzieht er ſich ihm, indem er ſich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil eben dadurch, daß er auf die Seite des andern (des Seyenden) getreten, macht er dem Geſetz ſich unterthan, das dem von Gott nicht

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik ſind nach den am Rande des Sylburgiſchen Textes ſtehenden römiſchen Zahlen bezeichnet, die ſich, ſcheint es, auf die Zwingerſche Ausgabe beziehen.

[2] *Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε, τὰ μὲν εἰς τὸ ἄρχεσθαι, τὰ δὲ εἰς τὸ ἄρχειν.* Polit. I, 5. Wie Ariſtoteles hier ſagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenſo ſagt er: dem einen frommt Sklave, dem andern Herr zu ſeyn. Polit. I, 2. Vgl. I, 5. — Ueber das urſprüngliche Organiſche der Geſellſchaft vgl. 1. Cor. 12, 12. 14. 15—26.

[3] — humana *qua parte locatus es in re* (disce), der bekannte Ausdruck des Perſius.

wissenden eine selbständige, selbst thronende, von Gott unabhängige, gleich ihm (eigentlich statt seiner) über den Menschen erhabene Macht erscheint und die Quelle des natürlichen, „allen gemeinen Rechts" ist, des Rechts, das „der wirklichen Gemeinschaft und jeder Uebereinkunft zwischen Menschen voraus", nicht erschlossen und nicht eingesehen durch den Verstand, von selbst allen sich empfindlich macht, des Rechts,

Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
Da ist und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleischen Antigone, die auch Aristoteles nicht unerwähnt gelassen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menschengeschlechtes spricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwischen Menschen Recht und Unrecht bestimmt[1]. Diese selbe Macht aber, insofern sie thatsächlich sich offenbart, war dem griechischen Alterthum als Dike gefeiert, die nach dem alten Spruch, dessen Platon in den Gesetzen erwähnt, stets im Gefolge des Zeus erscheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das ewige Recht angerufen hatte, vom tragischen Chor erinnert wird[2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menschlichen Geschicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt[3].

[1] Rhetor I, 13 ... *ἐστὶ γάρ, ὥσπερ ἐπιπολάσαν τι πάντες φαμὲν εἶναι θεῖον καὶ ἄδικον, καὶ ἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ, μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους, φυσικόν τι λέγουσα ...* In dem *φυσικόν τι* liegt, daß es nicht von dieser Welt ist und nicht im Verstande liegt.

[2] Im Trotz fortschreitend bis zum Ziel
Bist du an Dikes hehem Thron
Gewaltig angestoßen, Kind!

Demosthenes in der Rede gegen Aristogeiton sagt von der Dike: *ἡ δ' ὑπὲρ τῶν ἀγνοουμένων ἡμῖν τεθνεώτων, καὶ ταῦτα ὑπὲρ τοῦ διὸς ἱκέτου μηδὲν ἀδικοῦντος* I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lennep): *Ἡ δικαίης, ἥτις δὴ συναγορεύεται αὐτὴ ἀνὴρ ἐσθλοῖσι* Sophokles Oed. Col. v. 1384 *ἦλθε δίκαιος ἀρχαῖος ἀνήρ.*

[3] Man vergl. die von der Apostelgeschichte (28, 4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: *ὡς δὲ εἶδον κρεμάμενον τὸ θηρίον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Παύλου, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν*

Hier iſt es, wo auch Kant die der theoretiſchen Vernunft geſetzte Grenze überſchreitet; als ſittliches Weſen iſt der Menſch der intelligibeln Welt nicht entlaſſen, und was für jene (die theoretiſche) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes iſt, iſt es nicht ebenſo für die praktiſche Vernunft: Vernunft iſt dieſe; denn auch ſie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; praktiſch iſt ſie, weil eben dieſes Intelligible dem ſelbſt- oder eigenthätig gewordenen Willen ſich als Geſetz auflegt und Unterwerfung von ihm heiſcht. In dieſem Sinne alſo iſt das Sittengeſetz auch Vernunftgeſetz zu nennen; weil es nämlich das Geſetz iſt, das ſich von der intelligibeln Ordnung herſchreibt, durch das alſo das Intelligible auch in der Welt iſt. Wenn indeß an einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft Kant vom Gewiſſen ſagt: „wir werden durch daſſelbe eines von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber doch uns innigſt gegenwärtigen Weſens inne", und nach „Weſens" als Erläuterung beiſetzt: „der moraliſchen geſetzgebenden Vernunft", ſo können wir zwar dieſem Zuſatz nicht entgegen ſeyn, wenn er den Gedanken, jenes Weſen ſey Gott, abwehren ſoll (denn in Kants wiſſenſchaftlichem und ſittlichem Charakter iſt die behauptete Autonomie der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moraliſchen Geſetzes von Gott, einer der tiefſten, und was auch ſeichte Halbwiſſer dagegen vorbringen mögen, verehrungswertheſten Züge[1]); dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Weſen die menſchliche Vernunft ſey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu ſagen ſcheint: es iſt nicht dieſe, es iſt die in dem Seyenden ſelbſt waltende Vernunft, die (allerdings als autonomiſche, d. h. die ihr Geſetz nicht von Gott erhält) ſich den Willen unterthan macht; und was in der theoretiſchen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) iſt, iſt gegen den Willen, der ſich ſelbſt Zweck iſt, praktiſch, d. h. wirkſam, geworden; auch nicht an die menſchliche Vernunft, ſondern lediglich an den Willen

[1] Wie wichtig es iſt, daß Kant die Moral „ſecularisirt" hat, wird die ſpätere Ausführung zeigen. Ein Franzoſe rühmt es von Pascals Provinciales: „elles ont beaucoup fait, pour seculariser l'honnête comme Descartes l'esprit philosophique."

wendet sich diese intelligible Macht, nur nicht Vernunft, sondern Gewissen wird das Bewusstseyn derselben genannt. Gewissen, um das Beständige, immer Wiederkehrende dieses Wissens, das nimmer Ablassende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

Es geht also dieß in das Endergebniß unserer letzten Betrachtungen, es geht der wirklichen oder äußern Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz übergienge, d. h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte, und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Verunsterordnung ist der Staat[1], der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligiblen Welt herschreibt[2]. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte.

[1] Im Staat sieht man [illegible] Ausdrücke des Aristotelischen Ethos Nic. X, 9 ep. 180, 20). Letzterem gleich im Folgenden entsprechend: [illegible]

[2] Gleichwie diese intelligible Ordnung unabhängig [illegible] Willen in der Welt ist, so ist sie auch die [illegible] dadurch, daß ihr natürliches Fundament in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt).

# Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Das Gebiet also, das wir jetzt betreten, ist das der praktischen Philosophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichste scheinen könnte; schon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wissenschaft jedem das Nächste und Angelegenste scheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken sich ein Urtheil zuschreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieser Gegenstand, der so vielen der höchste ist und der den ganzen Umfang eines menschlichen Geistes allein ausfüllen zu können scheint, daß dennoch auch dieser im Zusammenhang gegenwärtiger Vorträge nicht um seiner selbst willen erscheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweise hervorgehoben wird — nicht was an ihm festhält, sondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber sehen wir das Ich — wie bemerkt, das einzige Uebergebliebene, woran sich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt — wir sehen das Ich in Folge des Gesetzes vernichtig alles dessen und völlig abgekommen (abgefallen) von dem, was es gewollt, vom für-sich-, vom nur Er selbst, vom wirklichen absolut, d. h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein ἄμιγές im Sinn des Aristoteles) und nur sich selbst Gesetz wäre, wogegen es sich nun umfangen fühlt vom Gesetz, das sich seinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr sein selbst, sondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre seyn kann, als Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz und Streben sich vom Gesetz zu befreien und den eignen Willen

zu haben. Einer gelüstet wider den andern. Der ὑπήκοος will der ἄρχων seyn. Diese ist die nothwendig andere Seite der Sache, die ebensowohl beachtet und erkannt seyn will, als von der andern die Heiligkeit des Gesetzes.

Die Befreiung vom Gesetz könnte zunächst eine bloß thatsächliche seyn, einfache Uebertretung. Der, weil auch nach dem Gesetz das Ich unbedingt Herr seines Thuns bleibt, nichts widerstrebte, wäre nicht, dieser Welt von bloß thatsächlicher Existenz gegenüber, das Gesetz selbst auch zur thatsächlichen Macht geworden, durch welche dessen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt ist, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (δύναμις ἐπ' ἀνάγκῃ) erscheint. Diese der bloß thatsächlichen Verfügung vom Gesetz gewachsene, wenn nicht immer sie verhindernde, doch sie rächende, und dadurch einschränkende, selbst als thatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist, wie wir bereits gesehen, der Staat.

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben diese thatsächliche Macht den meisten Anstoß gewähren, weil sie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch ehe sie sich äußern könne. Denn das stehet den meisten fest, und ist eine auch durch Kant begünstigte Meinung, daß das Gesetz für sich den Menschen frei mache, weil es allerdings nur an ein moralisches Wesen sich richten kann; aber indem es jeden an seinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinschaft, während für diese keiner etwas thun kann, es sey denn, daß alle sie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, sondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, insofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Gesetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht ist dagegen zu thun; nicht für, denn da wäre er das Opfer seiner gesetzlichen Gesinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm später wie er ihnen thut, so wäre seine Handlung sinnlos. Und gleichwie ich das Gesetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenso kann ich auch nicht ausüben, was mir zusteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es ist also offenbar, daß

vermöge des bloßen Geſetzes der Menſch vielmehr unfrei ſeyn würde, und das Individuum überhaupt erſt frei iſt, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demſelben zuvorkommend die Gemeinſchaft ſchon beſteht. Dieſes thatſächliche, d. h. von der Vernunft und alſo auch dem Geſetz unabhängige Vorhandenſeyn der Gemeinſchaft iſt alſo ein praktiſches Poſtulat der Vernunft ſelbſt, eine Vorausſetzung, ohne welche das Geſetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als ſolchen hätte, und wodurch dem Individuum eine Geſinnung erſt möglich gemacht wird. Man pflegt zu ſagen, der Staat, oder, wie Kant näher beſtimmt, die juridiſche Geſetzgebung ſey gleichgültig gegen die Geſinnung: man würde richtiger ſagen, ſie betrachtet ſich als die Vorausſetzung, ohne welche Geſinnung unmöglich wäre, ſie kann nicht fordern, was durch ſie erſt möglich wird. Hierin, ebenſo wie darin, daß er das Verbrechen a priori als unmöglich annimmt und nur dem augenſcheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl ſeiner Bedeutung, ebenſo wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Geſetzlichkeit der Handlungen nicht ſofort auf die Geſinnung ſchließt, und keinem als beſondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Perſon noch am Eigenthum eines andern ſich vergreift; wie, ſage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältniſſes zu erkennen gibt. Denn das iſt die erſte Wirkung der thatſächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur Perſon erhebt. Vor und außer dieſer Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Perſonen. Perſon iſt das Subjekt, deſſen Handlungen eine Zurechnung zulaſſen. Außer der thatſächlich beſtehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. Krieg aller gegen alle iſt nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorangehende Zuſtand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war geſorgt. Aber daß in einem ſolchen Zuſtand weder ſittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung iſt, bedarf des Beweiſes nicht. Daß der Einzelne ſittlich frei und Perſon erſt durch den Staat iſt, dafür zeugt dieſer ſelbſt auch dadurch, daß wer immer gegen ſein Geſetz ſich vergangen, am meiſten wer gegen ihn ſelbſt ſich empört und

so außer dem Staat gesetzt hat, daß jeder solcher ihm aufhört Person zu seyn, der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz für diese Welt ganz beraubt wird.

„Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfre seine natürliche Freiheit auf", so sagt man; aber das Gegentheil geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit schwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie sollten ohne Freiheit die Individuen sich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag schließen, der den Staat zur Folge hätte? Diese Lehre vom ursprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm schon von David Hume dargelegte Unhaltbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfsinn auf einen solchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nöthig, den Staat zu betrachten, **als ob** er auf eine solche Weise entstanden wäre, und z. B. kein bestehendes Recht gelten zu lassen, von dem nicht anzunehmen sey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Gesetz und keine Einrichtung entstehen zu lassen, wozu nicht, wie sie sagen, die Gesammtheit, eigentlich aber jeder einzelne seine Zustimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich ist, so führt dies geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendsten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Despotismus, welcher dadurch schlecht verhüllt ist, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, sondern als berechtigt erklärt wird. Einen solchen Staat nennen sie den Vernunftstaat, wo aber unter Vernunft nicht die objective, in den Dingen selbst waltende, die z. B. natürliche Ungleichheit fordert, sondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint ist, was nämlich diesem zusagt und genehm ist. Daß sie den Staat von dieser menschlichen, subjektiven Vernunft herleiten, sieht man ja daraus, daß sie Staaten und Verfassungen machen zu können glauben und zu diesem Ende selbst Verfassung gebende Versammlungen zusammenrufen. Schlecht genug freilich sind die Versuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten mußte endlich die Entschlossensten dahin bringen, die scheinbare Allgemeinheit,

dieſen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und abſolute Berechtigung auszurufen, zu dieſem Ende über das bloß Geſchichtliche hinaus auch ins Uebergeſchichtliche greifend, alle Unterſchiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für ſich hatte, wie Eigenthum und Beſitz, wodurch zuerſt der Menſch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit ſich erhebt, die aber, weil Ausſchließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle dieſe, vornemlich aber „alle Obrigkeit und Gewalt“ aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf deſſen Ankunft das Chriſtenthum die arme blödſinnige Menſchheit vertröſtet, den Himmel auf Erden einzurichten[1].

Vernunft — ja, aber nicht die ſchlechte des Individuums, ſondern die Vernunft, welche die Natur ſelbſt, das über dem bloß erſcheinenden und zufälligen Seyn ſtehen bleibende Seyende iſt, die Vernunft in dieſem Sinne beſtimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat ſelbſt iſt noch mehr, er iſt der Act der ewigen, dieſer thatſächlichen Welt gegenüber wirkſamen, d. h. eben praktiſch gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforſchlich iſt, d. h. nicht durch Nachforſchen ſich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat inſofern ſelbſt eine thatſächliche Exiſtenz. Von nichts ſo Seyendem aber iſt der Zufall auszuſchließen, der ja ſelbſt in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne ſie brechen zu können, der z. B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, an eine ſonnenloſe Stelle wirft, und dagegen das beſſer im Schatten gedeihen würde, der Sonne ausſetzt: der Zufall, der auf ähnliche Weiſe wohl auch über Menſchen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Beſtimmung ſich bethätige. Indem alſo die Vernunft thatſächlich Macht geworden, kann ſie das Zufällige nicht ausſchließen, und dieſes von ihr unzertrennliche Zufällige iſt der Preis, um welchen das Weſentliche, d. h. ſie ſelbſt, gewonnen iſt;

[1] Im Beſitz erhebt ſich der Menſch über das Materielle, als das nicht für ſich ſeyn kann, und nur da zu ſeyn ſcheint, um Theil eines andern Seyns zu ſeyn (man erinnere ſich hiebei an die Erläuterungen über das τί ἦν εἶναι des Ariſtoteles).

und wenig Verstand der Sache scheint insofern in Ausprüchen zu liegen wie die bekannten: es müsste das thatsächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, mit Gewalt fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich daraus, das, sowie es gemeint ist, in der That alle Persönlichkeiten überflüssig machen, diesen Dorn im Auge des Weltes hinweggeschafft würde, welcher zu gewissen Zeiten bis in Regionen herab sich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen sollte. Denn nur dem Thatsächlichen gegenüber hat auch menschliche Thatkraft Raum, nur die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die rufre von vermeinten Sprechern desselben verausverkündigt wurde, grosser Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmässigkeiten eröffnet. Meine Sache ist es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, und der immer einsamer werden muss, je näher er solchen Dingen führt, über die heutzutag jeder mitreden, jeder mitwirken zu können glaubt, wie Staat und Verfassung. Einen allem menschlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur solchen zuzumuthen, die tiefer ganzen Entwicklung gelebt sind.

Uebrigens lässt eben jene thatsächliche Seite des Staats erwarten, daß dieser Act eine geschichtliche Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich ist. Das Gesetz der Gemeinschaft nämlich ist, wie wir gesehen, ein Gesetz für das Geschlecht. Das Individuum ist unvermögend, für sich allein der Gemeinschaft zu dienen. Es muß also erwarten und selbst darauf dringen, daß das Gesetz wirklich ein Gesetz für das Geschlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht sey, wodurch erst jedem einzelnen möglich wird, es in seinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünstigte oder zu den ἄρχουσι gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt [1], ist darum nicht frei von den Unterworfenen, sie müssen ihm auch Zweck

[1] Eth. Nicom. [illegible] Buch 5 Cap 6 Bd 1

ſeyn, und er iſt für die Realiſirung der Gemeinſchaft verantwortlich. Die Frage iſt demnach, wie das Geſetz vom Individuum hinwegzubringen ſey, wie es als ein dem Geſchlecht aufgelegtes und deſshalb als Macht erſcheine, die vom Individuum unabhängig iſt. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm ſchon geſetzten, von der Aeußenwelt ſich herſchreibenden Unterſchied zwiſchen Herrſchenden und Beherrſchten[1], indem unter dieſen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüſtet ſich finden wird, der die andern thatſächlich ſich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird inſtinktmäßig geſchehen. Die Herrſchaft eines Einzelnen erſt über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entſteht, iſt die erſte und älteſte, die natürliche Monarchie. Soweit alſo läßt ſich jener Act, durch den ſich die Vernunftordnung verwirklicht, geſchichtlich erklären und nachweiſen. Von dieſer natürlichen (bewußtloſen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menſchheit iſt, durch den Gegenſatz (durch republikaniſche Ideen) hindurch zur ſelbſtbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und ſo auch der entwickelſten Geſellſchaft gewachſen iſt. Jene erſte Monarchie kann nicht die ſich ſelbſt verſtehende ſeyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die von Natur ſind, und unabhängig von menſchlicher Intelligenz entſteht, ſo wird ſchon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrſchenden ſelbſt nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weiſe, Heil thatſächlich beginnt, der Verſtand aber erſt nachkommt, der vollkommen begriffene um ſich ſelbſt begreifende Staat nur fortſchreitender Weiſe erreicht wird, wobei alſo früher Momente der Staatsidee da ſeyn werden, ehe der Staat in ſeine wahre Bedeutung tritt. In dieſer Folge ſelbſt aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen ſchwebt, die ſie philoſophiſch in gewiſſ enthält, ſo daß ſie nicht, wie es ſich trifft, ſondern in vorherbeſtimmter

[1] S. oben S. 529 ff.

folge hervortreten, aber die nun auch philosophisch zu erkennen, Sache der Philosophie, und wohl insbesondre der Philosophie der Geschichte seyn wird.

Der Staat ist es, sagten wir, der dem Individuum eine Gesinnung erst möglich macht; er selbst aber fordert sie nicht. Gerade indem er sie nicht fordert, sondern sie nur möglich macht, sich selbst aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf sich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig ist, d. h. sein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (ἐπιεικὴς δὲ καὶ τὸ χεῖρον ist, wie Aristoteles[1] sagt), sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn er gleich das Gesetz zu seinem Beistand hätte; oder daß er tapfer ist (denn Aristoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat gebotenen, weil das Gesetz jedem verbiete, seinen Posten in der Schlachtordnung zu verlassen, sich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen[2]; Tapferkeit jedoch ist nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und diese gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Hause am Leben gestraft zu werden, ist nicht nothwendig eine persönliche); oder daß er wahrhaft ist, seinem Versprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilsam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht vorschreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein persönlich sind und denen wir auch den Namen der gesellschaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt sich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, welche wir die Gesellschaft nennen wollen. Insofern ist der Staat der Träger der Gesellschaft; denn was Kant sagt: die Freiheit müsse Princip

[1] Der negativen Seite derselben, vergl. unten S. 563, Anm. 1. Es ist damit nicht gesagt oder gemeint, daß sich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darstelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. 1.

alles Zwangs und deſſen Bedingung ſeyn[1], davon iſt vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn ſagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welcher das, was nicht um ſeiner ſelbſt willen iſt, dennoch iſt. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundſatz anwendet. — Der Staat ſoll Träger der Geſellſchaft ſeyn: er kann aber auch die Entwicklung der Geſellſchaft hemmen oder abſchneiden, wie umgekehrt von der Geſellſchaft der Verſuch ausgehen kann, den Staat zu ſchwächen oder ſich zu unterwerfen. Daraus ergeben ſich folgende Arten.

Der Herrſcher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Geſellſchaft keine Entwicklung verſtattet, dem, in Kants Weiſe zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck iſt, ein ſolcher iſt Deſpot; und wenn der Anfang der Geſchichte und der erſten großen Reiche im Morgenland ſeyn ſollte, und ferner wahr iſt, was Ariſtoteles ſagt, daß die aſiatiſchen Völker von Natur zur Knechtſchaft geneigter als die europäiſchen ſind[2], ſo war es nicht Zufall, daß die erſten Reiche Monarchien deſpotiſcher Art waren. Ebenſowenig war es zufällig, wenn die Aufgeweckteſten und Geiſtvollſten der Hellenen nach dem erſten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verſchiedene Zwiſchenſtufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrſcher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perſerkriege, durch welche ſie nicht nur ſich ſelbſt des perſiſchen Joches erwehrt, ſondern auch die Stammgenoſſen in Kleinaſien davon befreit hatten, zu jener Form entſchiedener Volksherrſchaft oder Demokratie fortgingen, bei welcher, wie man ſagen kann, der Staat völlig von der Geſellſchaft überwältigt, die Geſellſchaft ſich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieſer den Fluctuationen derſelben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet ſo wenig mehr Staat iſt, als das deſpotiſch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem deſpotiſchen Herrſcher iſt es um den Staat zu thun (der ſucht nur ſich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Perſönlichkeiten iſt, worauf alle Demokratie

[1] Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 242.

[2] Politt. III, 14 (p. 86, 22). VII, 7.

hinausläuft; um ſo unvermeidlicher, je größer der Reiz einer ſo erworbenen und beſtrittenen Herrſchaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß ſeyn kann, je mehr ſie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents iſt. Denn in dem Verhältniß, als die Perſönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksverſammlungen allein ſich geltend macht, ſondern auch über Kunſt und Wiſſenſchaft ſich verbreitet. Denn wo Deſpotismus herrſcht, iſt auch Wahrheit und Schönheit einem unüberſchreitbaren Typus unterworfen; wo die Geſellſchaft frei geworden, ſtreben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorſchrift, ſondern allgemeine und freiwillige Zuſtimmung zum Geſetz erhebt. Wenn in Aſien deſpotiſche Einzelherrſchaft, in Athen unbeſchränkte Volksherrſchaft den Staat als ſolchen nicht zur Geltung kommen ließ, ſo iſt es ein erhebendes Schauſpiel zu ſehen, wie Rom ſeine Beſtimmung erfüllt, die ganze Majeſtät des Staats zur Erſcheinung zu bringen. Denn nie iſt der Staat mehr um ſeiner ſelbſt willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, ſelbſt das Prieſterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Perſonen, die mit dieſen Würden Bekleideten Mitglieder des Senats waren, ſelbſt nach Vertreibung der Könige für gewiſſe von dieſen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum beſtellt blieb[1]; von der andern Seite die Perſon — nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die im Staat iſt — das höchſte Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den erſten Anfängen bis zur vollſtändigſten Ausführung in für alle Zeiten meiſtergültiger Form fortgebildeten Geſetzgebung geworden iſt. Es iſt im römiſchen Weſen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem ſpäteren Uebergang zu Einzelherrſchern anderer Art verloren ging, und indem wirkte ſich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfaſſung republikaniſch nennen wollte: Republik war die Form, monarchiſch im höchſten Sinn der Geiſt

[1] Montesquieu, Politique de Romains dans la Religion, p. 189. 90.

des Staats ſelbſt; denn er konnte nicht ſo gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck ſeyn, ohne vom Gedanken der abſoluten Ein- d. h. der Weltherrſchaft erfüllt und getrieben zu ſeyn; und nicht an den innern Zwiſtigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeſtändniſſe beſchwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht ſelbſt an den nach den puniſchen Siegen, am meiſten aber ſeit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Laſtern der Geſellſchaft, nicht durch Theilnahme an Wiſſenſchaften und Künſten, mit denen früher keine freien Bürger, ſondern nur Freigelaſſene ſich beſchäftigten, und in der die Altgeſinnten allein ſchon ein auguſtiſches Zeitalter vorausfühlten — nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, ſondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck[1]. Denn was Ariſtoteles von den Lacedämoniern ſagt, iſt wie von den Römern geredet: ſie erhielten ſich, ſolange ſie Krieg führten, und waren verloren, weil ſie mit der Muße nichts anzufangen wußten[2]; denn das Letzte ſagt im Sinn des Ariſtoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck ſeyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeſchränkter Herrſchaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenſtand, mußte ſich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom ſelbſt wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig ſie zu beherrſchen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrſcher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip ſeyn, das nicht von dieſer, d. h. der römiſchen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Taſten nach dieſem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römiſche Welt außer ſich geſetzt. Aus dieſem erklärt ſich, menſchlicher und natürlicher Weiſe, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaiſergeſchichte, die bereitwillige Vergötterung der Herrſcher auf der einen, der

[1] Daſſelbe ſagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 51, 3 ff.) ἀπόλλυνται σχολάζοντες, διὰ τὸ μὴ ἐπιστασθαι σχολάζειν.

religiöse Unglaube selbst des Volks auf der andern Seite, der ausgesprochene Atheismus, wozu sich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländischen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meisten in der Stadt selbst sich verbreiteten, wohin, wie Tacitus[1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Christenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zusammenströmt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die bessern Herrscher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, also in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der gesammten Weltansicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt ist, wie der Wahnsinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der syrische Gott, dessen Namen er trug und für dessen Priester er sich gab, der einzige in Rom verehrte sey, und alles, was nicht bloß die römische Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Vesta, das Palladium u. s. w.), sondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Christen Ehrwürdiges enthielten, in dessen einzigen Tempel zusammengebracht und verehrt werden sollte[2], und leicht mochte damit, da er selbst sich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, sich selbst, wie es Montesquieu darstellt[3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden seyn. — Die Römer suchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie sie auf weltliche Weise nicht zu erreichen steht. Sie gingen über den Staat hinaus, suchten ein Weltreich, welches nur dem Christenthum möglich. Weil sie diesen Mangel fühlten, wurden sie irreligiös. Sie versuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umsonst, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römische Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient, diesem den Grund gelegt[4].

[1] Annal. XV, 44.
[2] Ael. Lamprid. c. 3
[3] l. c. p. 114.
[4] Ein später Römer sagt:

Atque utinam numquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bello imperioque Titi!

Conſtantin mußte die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären[1], wodurch in der That der Staat ſich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Chriſtenthum erhielt dieſer einen anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann ſpäter dieſe geiſtliche Macht ſich als Staatsmacht zeigen wollte, ſo war dieß Mißverſtand und Irrthum, und über dem, daß jene ſich zum weltlichen Mittel herunterſetzte, verlor der Staat wieder ſeinen (höheren) Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat ſich als Träger verhalten ſollte) ſank, von der einen Seite der Staat ſich wieder auf alle Weiſe erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerſpruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber proteſtirte gegen die falſche Theokratie. Dieſes war die eigentliche That des deutſchen Volkes. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In dieſem großen Ereigniß hat ſich die geſchichtliche Beſtimmung der Deutſchen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgeſprochen, über der politiſchen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerſtörung des Idols übernahm der Deutſche die Aufgabe, an deſſen Stelle die wahre Theokratie zu ſetzen, die nicht eine Stellvertreter- und Prieſterherrſchaft ſeyn kann, die eine Herrſchaft des erkannten göttlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag uns daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anſtatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, dieſe vielmehr erſt möglich macht, daß er es iſt, der das Individuum zur Perſon erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann ſogar nicht anders ſeyn; daher das Beſtreben, ſich dieſem

Latius excitae peſtis contagia serpunt
Victoresque suam natio victa premit.

Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen daſſelbe einzuwenden iſt, wenn es auf die rechte Weiſe verſucht wird. Ja unter denjenigen ſelbſt, welchen die oberſte Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut iſt, ſind immer diejenigen für die weiſeſten gehalten worden, welche ſich zum Geſetz machten, die Einzelnen ſoviel möglich frei zu laſſen, dagegen für das Allgemeine ein ſcharfes Auge und wo nöthig ein ſcharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unſerer Verfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreiſe zu bilden, innerhalb welcher ſich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die ſein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Beſtreben ſich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Verſuch treibt, den Staat ſelbſt, d. h. den Staat in ſeiner Grundlage aufzuheben, praktiſch durch Staatsumwälzung, die, wenn beabſichtet, ein Verbrechen iſt, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird; theoretiſch durch Doctrinen, die den Staat ſo viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten — ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat iſt nicht eingeſetzt, dem Ich zu ſchmeicheln oder ihm zum Lohn, ſondern eher zur Strafe: was er fordert, ſind wir ihm ſchuldig, d. h. es iſt eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann ſagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Menſch ſich losgeſagt, iſt dieſer dem Staat ſchuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderſtehlichkeit, mit der ſie ſich verbreitet (denn eine Zahl für ſie gelehriger Staatsmänner, wie die nächſt vergangene Zeit ſie herausgeſtellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein ſchon anzuerkennen, daß ſie von etwas herkommen, das in jedem Menſchen für ſie ſpricht und in letzter Inſtanz nur jenes Princip ſeyn kann, das, nachdem es einmal ſich gewollt, nun auch ganz ſein ſelbſt ſeyn will, und ſich mächtiger als die Vernunft fühlend, ſich auch eine Vernunft für ſich erſchafft. Es iſt dieſe im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft,

welche erbaulichen Rednern der neueſten Zeit für die Vernunft ſelbſt gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politiſche, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d. h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus ſey. Es iſt dieſe, wie geſagt, im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretiſches, ſondern ein praktiſches Intereſſe verwaltet, nur zugleich ſophiſtiſch ſeyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbſtherrlichkeit des Volks, d. h. der unterſchiedloſen Maſſen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfaſſung doch nicht zu vermeiden iſt, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, ſeyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk ſelbſt, Unterthan als vereinzelte Menge. Die Republik, welche Kant ungern — das ſieht man wohl — aber den einmal angenommenen Grundſätzen gemäß als die einzige vernunft- alſo auch rechtmäßige Verfaſſung erkennen muß, kann demnach nur die demokratiſche ſeyn, von der er jedoch ſelbſt ſagt: ſie ſey die allerzuſammengeſetzteſte, verwickeltſte, d. h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerſpruchsvollſte aller Verfaſſungen [1]; wie denn Kant überhaupt, was dieſe Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, ſich gar ſehr unterſcheidet durch ſeinen großen praktiſchen Verſtand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenſchaften, von denen die Widerſprüche, die ſeine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugniſſe ſind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menſchen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber dieſe Ueberwindung muß als innerliche verſtanden werden. Trachtet, können wir mit Anwendung eines alten Wortes ſagen, trachtet zuerſt nach dieſem innern Reich, ſo wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden ſeyn, noch werden ihr „den Uebermuth der Aemter", den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus dieſem Leben forttreiben könnten, ſonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus ſeyn — das darf nicht

[1] Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 198 (§. 47), verglichen mit S. 238 (§. 51).

bloß, das soll jeder, jeder selbst Beispiel der unabhängigen Gesinnung seyn, die, wenn Gesinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Verrückung schützt, als das gepriesene Idol einer Verfassung, die selbst im Lande ihres Ursprungs in manchem Betracht zur Fabel geworden[1]. Beneidet England um eine Verfassung, die allein ihrem Ursprung — nicht durch Vertrag, sondern durch Zwang und Gewaltthat — einen Zusatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit versichert, beneidet England um diese Verfassung so wenig, als um seine zahlreichen, rohen Massen, oder die insulare Lage, die auf der einen Seite für seine Verfassung, wie einst für die von Kreta[2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzulässig macht, auf der andern Seite eine wenig gewissenhafte Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünstigung von Aufständen, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelassen werden, in den Stand eines Kriegs zu versetzen, der nicht erwidert werden kann, oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwiedern wissen. Laßt Euch dagegen ein unpolitisches Volk, weil die meisten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wiewohl auch dieses ihnen oft nicht oder schlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (σχολή), die Geist und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, zu Parteiungen, deren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt, laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihn, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansieht, daß den Besten Muße gegönnt sey, und nicht bloß die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage sich befinden[3]. Endlich möge der Lehrer

[1] Gerade in England ist die Zeit nahe, wo sich die öffentlichen politischen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geschlossener Stände, sondern um die Interessen und ehrgeizigen Pläne einzelner bewegen werden.

Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[2] Polit. II, 10. [illegible]

Alexander des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen [1].

Der Staat ist die der thatsächlichen Welt gegenüber selbst thatsächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und ist die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende Grundlage des ganzen menschheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, Verbedingung, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat Zweck ist. Denn sofern Grundlage, ist er nicht Zweck, aber ewiger, d. h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel besser stünde es, wenn diese Ansicht eine allgemeine wäre, der Fortschritt nicht im Staat gesucht würde [2]. Um so mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht durch falsche Weichlichkeit in Ansehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Verbedingung

ἀρχομένων μὴ μόνον ἀρχόντων, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαίων. Vergl. Polit. VII, 14. 15.

[1] Ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης, πράττειν τὰ καλά. Eth. Nic. X, 8 (p. 187, 13 ss.).

Von dem Griechengeschlecht sagt Aristoteles, es sey ἐλεύθερον καὶ αὐτάρκες, darum frei geblieben — καὶ δυναίμεθ' ἂν ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνοντες πολιτείας. Polit. VII, 7.

[2] Die Voraussetzung kann nicht wieder in Frage gestellt werden. Sie ist ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatsächliche, und ist, wie selbst Kant sagt (a. a. O., S. 207), in praktischer Hinsicht unerforschlich. Es ist aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig diese letzte Thatsache anzutasten. Verderblich genug ist schon der Vorsatz, im Staat alles Thatsächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzusehen ist, wo dieses Bestreben still stehen und sich aufhalten lasse, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empirische, Irrationelle auszuschließen, der Staat sich auflösen müßte, der eben nur in diesem Empirischen seinen Halt und seine Stärke hat. In der That sind auch alle, die auf diese abschüssige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis selbst sittlich Gebotnes — Ehe, Eigenthum, Besitz — ausgestoßen wäre.

ist. Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr Princip zu seyn[1]. Er selbst ist das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie ist, die bleiben muß, solange diese Welt besteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb seyn zur Erreichung des höhern Ziels, das soll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität desselben. Die Aufgabe ist also dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, — Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen sollte, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbirt, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, sondern verpflichtete sieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft kann der Staat nicht Zweck seyn, wie eben deshalb der vollkommenste Staat nicht Ziel der Geschichte ist. Es gibt so wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieser Linie) einen letzten Menschen gibt. Der vollkommenste Staat hat zwar seine Stelle in der Philosophie der Geschichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es

[1] Man befindet sich daher im Irrthum über die Ursachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat sey daran schuldig, während es doch mit dem zusammenhängt, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 542. Hier — bei der negativen Seite — fragt bloß die Vernunft: Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinschaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die positive Seite ist die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geschichte begreift.

gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geſchichte ein Ideal zu denken und dieſes im vollkommenſten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu ſuchen. Aber es iſt überhaupt eine falſche Vorausſetzung, daß es innerhalb dieſer Welt einen Zuſtand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig ſeyn müſſe, während wir geſehen, daß dieſe Welt als ein bloßer Zuſtand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung iſt nicht Zweck, ſie iſt nur um aufgehoben zu werden; Zweck alſo nicht ſie ſelbſt, ſondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten beſtimmt iſt. Selbſt die „gemäßigte“ Monarchie, wo der Staat ſich nur als Grundlage weiß, iſt, wenn auch die beſt mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entſprechenden Staatsverfaſſung [1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieſer Welt will, ſo iſt das Ende (apokalyptiſche) Schwärmerei [2].

[1] Gemäßigt iſt übrigens die Monarchie ſchon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II

# Vierundzwanzigste Vorlesung.[1]

In Bezug auf die höhere Entwicklung also ist der Staat nur Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt, und auch nur in diesem Sinne ist er in diesen Vorträgen berührt worden. Das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber ist das Individuum. Mit diesem, mit seinem innerlichen Verhältniß zum Gesetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn so wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Gesetzes ist, wenn man bedenkt, wie die meisten Menschen eine so schwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, so wenig genügt sie: denn das Gesetz selbst geht aufs Innre, und weil der Staat gegen die Gesinnung gleichgültig ist, so ist die Prüfung wegen derselben um so mehr dem Individuum überlassen. Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Naturgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas, mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten kann, nicht ebenso das Sittengesetz. Der Staat, wie mächtig er sey, kann nur zur äußern d. h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch sey, ja wenn er sich ganz auflöste, jenes innre,

[1] Diese Vorlesung ist in der vorliegenden Gestalt im Nachlaß des Verfassers nicht vorhanden gewesen. Das ausgearbeitete Manuscript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorlesung stehenden Anrede an das deutsche Volk. Von da bis zum Ende dieser Vorlesung aber sind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollständig vorhanden, so daß es nur der Aneinanderreihung derselben nach Maßgabe der vom Verfasser selbst hinterlassenen Andeutungen bedurfte, um die Vorlesung in ihrer gegenwärtigen Form herzustellen. F. H.

ins Herz geſchriebene Geſetz bleibt und iſt nur um ſo dringender. Das äußere (Staats-) Geſetz iſt ja ſelbſt nur die Folge jenes innren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von dieſem die Rede iſt.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen iſt, indem es ſich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, iſt es unter dem Geſetz gefangen, als einer von Gott unterſchiedenen Macht [1]; über dieſe kann es weder hinaus, denn es iſt ganz unter ſie gebeugt, noch kann es ſich derſelben erwehren, denn das Geſetz iſt in ſeinen Willen gleichſam eingewebt und eingeſtochen. Ebenſowenig wird das Ich ſeiner ſelbſt froh unter dem Geſetz. Unluſt und Widerwillen gegen das Geſetz iſt ſeine erſte und natürliche Empfindung, eine um ſo natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erſcheint [2]. Denn als Allgemeines und Unperſönliches kann es nicht anders denn hart ſeyn, — als eine Vernunftmacht, die ſo wenig von Perſönlichkeit weiß, daß ſie um der Perſon willen kein Jota nachläßt, und ſelbſt wenn ihrer Forderung völlig Genüge geſchieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das Gebotenſeyn wäre dem Ich nicht ſo empfindlich, wenn es nur von einer Perſon ausginge, aber unter eine unperſönliche Macht niedergeworfen zu ſeyn, iſt ihm unerträglich. Er, der ſein ſelbſt ſeyn will, ſoll ſich dem Allgemeinen unterworfen ſehen [3].

[1] Verkehrt iſt es, ſich das Moralgeſetz gleich wieder als göttlich vorzuſtellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmiſchen zu wollen. Gott iſt durch das Geſetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Geſetz Zuchtmeiſter ſey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, ſo gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwiſſenſchaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, ſo würde auch die Vernunft nicht ſeyn (die Vernunft keine Macht ſeyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengeſetz bloß als göttliches Geſetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie zurückzuführen ſey).

[2] „Darum, daß ihm der Menſch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", ſagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieſer Unperſönlichkeit des Geſetzes beruht die Unvollkommenheit, die im Geſetz ſelbſt iſt, welche man aber zu leugnen verſucht iſt, wenn man es gleich als göttlich vorſtellt. Als unperſönlich und allgemein iſt das Geſetz 1) bloß für

Wird aber auch dieser Widerwillen bekämpft, der, wie schon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes ist, während das Ich schlechthin frei seyn will); oder gewinnt der Mensch sogar vermöge des Bessern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität gesetzten, Seite seines Wesens) Gefallen am Gesetz, so kommt es doch nicht zum Frieden[1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Gesetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der Gesinnung fehlt[2], die das Gesetz nicht zu geben vermag. Das Gesetz ist unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetze) „gleich" ist[3], im Gegentheil es steigert der Sünde Kraft, und anstatt die Ungleichheit zwischen ihm und dem Menschen aufzuheben, bewirkt es, daß diese immer stärker und auf alle Weise hervortritt, so sehr, daß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als sträflich erscheint. Die freiwilligen Tugenden verschönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu

die Gemeinheit besorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es spricht zwar zum Individuum, aber die Absicht des Gesetzes geht nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Geschlecht; 2) hat es nicht, was zu thun, und ist alle bloß negativ (was es im Grunde auch schon nach Punkt 1) ist); 3) hat die Moral insofern keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht ist. Das Gesetz ist daher auch nur ein Hinzugekommenes (ὁ νόμος παρεισῆλθε, Röm. 5, 20), hat sein Ende in einem andern, und hört, wenn dieses da, in der Gestalt dieses unvollkommenen Gesetzes auf (τέλος νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). — Kant sieht die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht ein und beraubt sich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier sein kritischer Sinn.

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleisches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther sagt a. a. O., „ein freiwillig lustig Herz." Selbstachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß gesteht Kant selbst zu, indem er die Glückseligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] „Aber ein solch Herz gibt niemand, denn Gottes Geist, der macht den Menschen dem Gesetz gleich, daß er Lust zum Gesetz gewinnet von Herzen". Luther a. a. O.

keiner Freudigkeit der Exiſtenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Geſetze macht, ſind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Geſetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und ſo, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth ſeines ganzen Daſeyns einzuſehen [1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Geſetzes, die Negation des Ich, ſchon ſo gut wie erreicht iſt, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich iſt die Möglichkeit da, nicht zwar ſich aufzuheben in ſeinem außergöttlichen und unheilvollen Zuſtande, aber doch ſich als Wirkendes aufzugeben, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen, ſich ſeiner Selbſtheit zu begeben. Indem es dieſes thut, hat es keine andere Abſicht, als der Unſeligkeit des Handelns ſich zu entziehen, vor dem Drängen des Geſetzes ins beſchauliche Leben ſich zu flüchten; wozu es inſoweit vom Gewiſſen ſelbſt ſollicitirt wird, als das Gewiſſen (der potentielle Gott) es iſt, das ihn vom ſich ſelbſt Wollen abzieht. Mit dieſem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber: ohne von Gott zu wiſſen, ſucht es ein göttliches Leben in dieſer ungöttlichen Welt, und weil dieſes Suchen im Aufgeben der Selbſtheit geſchieht, durch die es ſich von Gott geſchieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen ſelbſt ſich wieder zu berühren. Der Geiſt nämlich, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber iſt ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es iſt das eigentliche *θεῖον* in ſeiner Natur [2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, ſondern nur im Individuum geſchieht [3]. Jene Möglichkeit des Geiſtes, ſich in ſich ſelbſt

[1] Man vergleiche die Stellen über menſchliches Elend bei den griechiſchen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον* (nicht geboren, das Beſte).

[2] *Τὸ βέλτιστον ἐν ψυχῇ*. De Rep. VII, 532 C.

[3] Die Gattung oder das Geſchlecht hat nur ein indirektes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im Geſetz, worin ihm Gott potentiell, d. h. eingeſchloſſen iſt, nur das Individuum hat ein direktes Verhältniß zu Gott, kann ihn ſuchen und ihn, wenn er ſich offenbart, aufnehmen.

zurückzuziehen, erweist sich als die in ihm liegende Potenz des sich Zurückwendens zu Gott, die also jenes Wirkende, indem es sich von Gott abgewendet, in sich behalten hat; es ist n^'s Wesen, das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht ist. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir sehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieses Wiederfinden Gottes aber hat verschiedene Stufen, welche als ebenso viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Die erste ist die, in welcher das Ich den Act der Selbstvergessenheit, der Abnegation seiner selbst zu vollziehen sucht; sie stellt sich dar in jener mystischen Frömmigkeit, deren Sinn wir am schärfsten bei Fenelon ausgedrückt finden[1], und welche darin besteht, daß der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloß zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) sucht. Die zweite Stufe ist die Kunst, durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Persönlichkeit hervorzubringen, und so zu dieser selbst durchzudringen sucht, die Kunst, die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird (in völlig selbstloser Production), — was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht daß sie es wüßten oder

[1] Fenelon in seiner Demonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbstheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unseres Willens entsagen), und schildert diese mystische Frömmigkeit mit den Worten: „Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enleve la santé et la vie; les richesses — les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien retenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. — Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? — Fenelon nennt sogar jene Selbstentsagung (Selbstenteignung) entière indifférence même pour le salut.

verſtänden, ſondern durch wahre Beſtimmung ihrer Natur[1]. Der Kunſt reiht ſich als dritte Stufe die contemplative Wiſſenſchaft an. In ihr erhebt ſich das Ich über das praktiſche und das bloß natürliche (dianoëtiſche) Wiſſen[2], und berührt das um ſeiner ſelbſt willen Seyende ἀυτῇ τῇ ψυχῇ, ἀυτῷ τῷ νῷ[3]. Der Geiſt, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, das Praktiſche aufgibt, gelangt hier zur reinen ἰδέα, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und alſo der νοῦς zu dem rein Intelligiblen daſſelbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι)[4]. Indem der Geiſt ſich potentiell zu machen ſucht, ſo verhält er ſich zwar inſofern leidend, damit aber ſich ſelbſt beſitzend, und kommt wieder zu dem Gott ſchauenden (theoretiſchen) Leben, das dem π" anfangs beſtimmt war und das nun der Geiſt nach Zurücklegung ſeines ganzen Wegs als höchſtes Ziel anſieht.

Dieſes alſo iſt es, was das Ich, das der Unſeligkeit zu entkommen und ſich in ſeiner Welt ſelig zu machen ſucht, erreichen kann[5]; es ſcheint auch wirklich ſein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es ſich praktiſch losgeſagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal,

[1] Darüber, daß der Kunſt ihre Stelle in der rationalen Philoſophie anzuweiſen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erſcheint der Nus auf ſeiner höchſten Stufe als der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken iſt, daß die rationale Philoſophie als contemplative Wiſſenſchaft hier ſelbſt als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es iſt der νοῦς, der in der höchſten Wiſſenſchaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er ſie geſetzt, erhebt und mit der befreiten (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunſt und Wiſſenſchaft Stufen von Seligkeit ſind (jedoch wie wir ſehen werden nur negativer), ſo ſind dem Griechen die Poeſie (Homer) und die bildenden Künſte (Phidias) gegenüber von dem geſetzlichen Staat und der geſetzlichen Religion befreiend. — Was uns das Eingehen des Geiſtes in die Seele, iſt dem Ariſtoteles das ἀθανατίζειν: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beſchauliche Leben als das göttlichſte beſchrieben wird. Ebenſo iſt zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε (ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς φύσεως) ἐντεῦθε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Vgl. Phileb. 62.

durch das es ſich über ſich ſelbſt erhebt, von ſich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältniß hat es zu dieſem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wiſſenſchaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche iſt, nur zu dem, was ſeinem Weſen nach Gott iſt, nicht zu dem actuellen [1]. Bei dieſem

[1] Hier iſt zugleich geſchichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philoſophie gekommen iſt, nämlich bis zu Gott als Finalurſache, bis zu A* im reinen Selbſtſeyn. Es iſt früher ſchon unterſchieden worden zwiſchen dem das „Seyende ſeyn" und dem „Selbſtſeyn Gottes". Durch Ausſcheidung vom Seyenden wird A* in der rationalen Philoſophie in das reine Selbſtſeyn geſetzt. In dieſer Abſonderung iſt er, wie ihn Ariſtoteles hat, als bloßes ἑαυτὸν ἔχον, als der ſtehen bleibende, ewig ſich gleiche, paſſive, πάντων πρῶτον, οὐ κινούμενον, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: τοῦ πράττειν ἀφαιροῦμεν, δι᾽ ὃ μάλιστ᾽ εὖ ἕκαστα, er iſt der, welcher alles bewegt, jedoch nur als Ziel, ſo daß er ſich ſelbſt nicht bewegt (ὁ κινεῖ πάντα ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος), als nach außen unwirkſam, denkt und ſchaut er nur immer ſich ſelbſt, iſt νοήσεως νόησις, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es ſich ſo oft anführen laſſen muß, etwas höchſt Verſchiedenes iſt. Gott iſt — dieß will der Ausdruck eigentlich ſagen — nur unendlicher, d. h. ſich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenſtand außer ſich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: οὐ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὐκ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὧδε πάντα τὰ ἄριστα παρ᾽ αὐτῷ. Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Ariſtoteles die nähere Beſtimmung dieſes Selbſthabens Gottes macht, ſieht man Magna Moral. II, 15. Dieſelbe Schwierigkeit iſt ſpäter Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14).

Gott iſt alſo hier, wie es der deutſche Philoſophie ausgedrückt hat, das ſeyende, bleibende, nicht mehr von ſich wegkönnende Subjekt-Objekt. Die in der Philoſophie überall nur Willkür ſehen, wiſſen nicht, wie übrigens ganz verſchiedenen Individuen in ganz verſchiedenen Zeiten unter völlig verſchiedenen Formen doch wieder dieſelben Begriffe entſtanden ſind, die ſo ihre Nothwendigkeit erweiſen; denn die, welche jene Philoſophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt ſtehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Ariſtoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und ὀρεκτὸν τοῖς ἔξω πρῶτον, ſo iſt ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Ariſtoteles dieſes Letzte als exiſtirendes hat, iſt es als exiſtirte es nicht, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen iſt. Unbegreiflich konnte man finden, wie man das Negative dieſer Beſtimmung bei Ariſtoteles ebenſowohl, als in der neuern Philoſophie überſehen. Als das war ja ſelbſt Habende, aber auch nicht von ſich weg Könnende iſt es nur ſeinem Weſen nach, nur reeller Geiſt, aber es iſt ein Mißbrauch, hier von abſolutem Geiſt zu reden.

Wenn Gott in ſeinem Selbſtſeyn bei Ariſtoteles das ſich ſelbſt Habende (ἔχον

bloß ideellen Gott vermöchte das Ich ſich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beſchaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß iſt unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt ſich nicht durchſetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (paſſive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwieſpalt iſt nicht aufgehoben. Demnach fragt es ſich, was dem Ich noch weiter möglich iſt und wohin es ſich wenden wird.

Inzwiſchen aber iſt hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, ſo doch das Ziel dieſer Wiſſenſchaft, der bloßen Vernunftwiſſenſchaft, bereits erreicht, und wir müſſen nun zuerſt bei dieſem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwiſſenſchaft war, das Princip (A°) in ſeinem für-ſich-Seyn und frei vom Seyenden, es als Princip zu haben, d. h. als letzten und höchſten Gegenſtand (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν). Dieſes iſt nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß ſich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) ſich unterordnete. Sobald dieſes geſchah, blieb eben damit A° als das eigentliche, einzige und wahre Princip ſtehen, und zwar in völliger Abgeſchiedenheit; denn in dieſe war es ſchon geſetzt worden, als das Ich ſich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

ἑαυτοῦ) iſt, ſo iſt er dem Platon in dieſer Abſonderung das um ſeiner ſelbſt willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er ſpreche bloß von der Idee des Guten. Es iſt ihm vielmehr τὸ ἀγαθὸν das Gute ſelbſt (dieß liegt deutlich in dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Rep. VI, 509 B] und erhellt aus dem Erſtaunen des Mitunterredners) — freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute ſelbſt, wie es von Gott am Ende der rationalen Philoſophie zu ſagen. Man vergl. Rep. VII, 518 C, ſowie vorher 517 B: ἐν τῷ γνωστῷ (nicht ἐν τῷ νοητῷ) τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι. Daß Platon auch von der Idee des Guten ſpricht, iſt natürlich (z. B. Rep. VI, 505 A), aber τὸ ἀγαθὸν (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν) heißt ihm nur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Bezug auf die einzelnen ἀγαθὰ als μετέχοντα τοῦ ἀγαθοῦ (ſ. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die ἰδέα iſt ihm nur ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ὄγκος (VI, 508 B), wie aus dem ganzen Zuſammenhang erhellt.

d. h. Gott ausschließenden Welt geworden war[1]. Ebenso aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, der, von welcher wir früher[2] sagten, sie sey die, um deren willen das Princip gesucht werde, die eigentlich gewollte. Die erste erscheint nun in Wirklichkeit als das was sie ist, als die auf das Princip (zu) gebende Philosophie. Als solche ist sie nun zwar nicht die letzte und höchste, aber sie bleibt die allgemeine (universelle) Wissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften[3], da sie, wie für alle besondern Wissenschaften, so auch für die höchste das Object sucht. Denn, wie Sie sich erinnern, entstand die erste Wissenschaft (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) darum, daß wir die bloß möglichen Principe in Wirkung treten ließen. Mit diesem Hervortreten wurden sie Ursachen eines getheilten, wie sie selbst abgestuften Seyns, einer Folge von Gegenständen, deren jeder Object einer Wissenschaft werden kann. Demnach war mit dieser Folge eine Reihe von besondern Wissenschaften gegeben, welche von dieser einen, darum mit Recht Wissenschaft der Wissenschaften genannten, sich herschreiben. Auf dieselbe Weise aber ist sie auch Urheberin derjenigen Wissenschaft, die vom Princip ausgeht und von diesem alles andre ableitet, und die als mit diesem höchsten Gegenstand, der am Ende der ersten Wissenschaft als Aufgabe stehen bleibt, beschäftigt, selbst nun auch eine besondere Wissenschaft ist, nicht die Wissenschaft, sondern eine wie alle andern. Hätte die Philosophie keinen besondern Gegenstand, so könnte sie nicht selbst eine Wissenschaft, sondern nur die Wissenschaft, d. h. die universelle seyn. Dieser besondere Gegenstand kann nur der seyn, für den sich keine andre Wissenschaft findet, der also entweder von aller Wissenschaft ausgeschlossen oder der ihr (der Philosophie) eigene, ihr insbesondere zukommende Gegenstand seyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchste und der am meisten wissenswerthe ist; denn gegen diesen hat sie alle vorausgegangene für nichts, als für sie nicht seyende geachtet.

[1] S. den Schluß der zwanzigsten Vorlesung.
[2] S. S. 367.
[3] Vgl. S. 368.

Sofern daher die erſte Wiſſenſchaft der zweiten, der Philoſophie als beſonderer Wiſſenſchaft, ihren Gegenſtand erſt ermöglicht, ſelbſt jedoch auch Philoſophie iſt, haben diejenigen Recht, welche ſagen, man könne den Gegenſtand der Philoſophie nur wiſſen durch Philoſophie ſelbſt. Sobald aber die erſte Philoſophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat ſie ihr Ende erreicht; denn ſie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realiſiren; daher ſie auch die negative Philoſophie zu nennen, indem ſie, ſo wichtig, ja unentbehrlich ſie iſt, doch in Beziehung auf das allein Wiſſenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß; denn ſie ſetzt das Princip nur durch Ausſcheidung, alſo negativ, ſie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im Begriff, als bloße Idee. Da ſie als das Princip ſuchend, erſt die Möglichkeit einer Philoſophie unterſucht, iſt ſie die kritiſche, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir ſie nun auch nennen, negative Philoſophie habe, ſagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerſt war es im reinen Denken gefunden worden, ſodann ging die Abſicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieſes geſchehen, iſt das ſo erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat ſich hierin (was die Exiſtenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat ſich die Natur des Princips durch den Proceß der Vernunftwiſſenſchaft erwieſen oder beſtätigt, nämlich als die natura neceſſaria, als das was essentiâ Actus iſt (οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια). Gott iſt jetzt außer der abſoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in ſeiner Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn[1]. Denn alles iſt in dieſer Wiſſenſchaft in die Vernunft eingeſchloſſen, und ſo auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an ſich in

[1] In der abſoluten Idee iſt nicht bloß das Seyende, ſondern auch das, was das Seyende iſt, gehört dort mit zur Potenz; die Subſtanz im höchſten Sinn, die, weil ſie in nichts andres übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

die Vernunft, d. h. in die ewigen Ideen, nicht eingeschlossen ist. Und wenn auch, wie Kant sagt, jeder Existentialsatz ein synthetischer ist, d. h. ein solcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe[1], so findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwissenschaft als Letztes stehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abstracte Daß ist kein synthetischer Satz.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus ist, auch aus seinem Begriff gesetzt, so daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, sondern das actu Actus Seyende ist, dann ist das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip gesetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wissenschaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Resultat gesucht wurde, und wobei es nur um das (abstracte) Princip zu thun war, vielmehr ist es dann wirklich als Princip gesetzt, nämlich als Anfang, als Anfang der Wissenschaft, die das, was das Seyende Ist, das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem sie alles andre ableitet[2]: wir bezeichneten sie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelst der ersten Wissenschaft) gesucht wurde, und nennen sie jetzt im Gegensatz von der ersten, der negativen, die positive Philosophie. Denn negativ ist jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existirende Dinge deducirt (sonst wäre sie nicht Vernunft-, d. h. aprioriſche Wissenschaft, denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existiren[3]; negativ ist jene, weil sie auch das Letzte, das an sich Actus (daher gegenüber von den existirenden Dingen überexistirend) ist, nur im Begriff hat. Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus, von der

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartensteinische Ausgabe IV, S. 262.

[2] S. S. 361 ff.

[3] Durch den Idealismus erklärt sich nicht die Wirklichkeit, sondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

Exiſtenz d. h. dem actu Actus-Seyn des in der erſten Wiſſenſchaft als nothwendig exiſtirend im Begriff (als naturâ Actus ſeyend) Gefundenen. Dieſes hat ſie zuerſt nur als reines Daß (Ἐν τι), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das ſo Exiſtirende bis an den Punkt zu führen, wo es ſich als wirklichen (exiſtenten) Herrn des Seyns (der Welt), als perſönlichen, wirklichen Gott erweist, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem erſten Daß abgeleitet, in ſeiner Exiſtenz erklärt, und alſo ein poſitives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes Syſtem hergeſtellt wird.

Da ſich uns hier der Unterſchied jener ſchon im Anfang dieſer philoſophiſchen Entwicklung in Ausſicht geſtellten zwei Wiſſenſchaften als Gegenſatz der negativen und poſitiven Philoſophie gezeigt hat, ſo wäre eigentlich hier der Ort, dieſen Gegenſatz vollſtändig zu erörtern. Weil jedoch dieſe Erörterung eine umfangreiche iſt (die ganze Geſchichte der Philoſophie zeigt einen Kampf der negativen und poſitiven Philoſophie) und eine eigene Reihe von Vorleſungen bildet, ſo beſchränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erſte Wiſſenſchaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das ſich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; ſie hatte ſich damit erſchöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für ſie Unerkennbares zuletzt ſtehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wiſſenſchaft, was aber für dieſe nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philoſophie der poſitiven ihren Gegenſtand als einen ſchon erkannten überlieferte. Die poſitive Philoſophie könnte möglicherweiſe rein für ſich anfangen, mit dem bloßen Ausſpruch: „Ich will das, was über dem Seyn iſt", und wir werden ſehen, wie der wirkliche Uebergang in ſie in der That durch ein ſolches Wollen geſchieht. Iſt aber gleich die poſitive Philoſophie eine von der negativen abgeſetzte und andere, ſo iſt demungeachtet der Zuſammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philoſophie iſt doch nur Eine, nämlich die Philoſophie, die ſowohl ihren Gegenſtand ſucht, als ihren Gegenſtand hat und ihn zur Erkenntniß bringt. Die poſitive iſt es, die auch in der negativen eigentlich iſt, nur noch nicht als wirkliche,

sondern erst als sich suchende: — wie dieß diese ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wissenschaft, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist (denn diese konnte nichts mehr mit ihm anfangen), so hört dasselbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu seyn: es wird aus seinem Begriff gesetzt, aus der Vernunft, in der es eingeschlossen war, befreit, aus der Idee ausgestoßen. Zugleich geschieht eine Umkehrung des bisherigen Verhältnisses zwischen dem was das Seyende ist (A°) und dem Seyenden (— A + A + A). Denn da jenes Anfang (prius) war, kann dieses, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm also nachfolgen, und das erste Problem wird seyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich ist. Indeß sind wir noch nicht so weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausstoßung A°'s aus der Vernunft und die damit zusammenhangende Umkehrung — worin der Uebergang zur positiven Philosophie besteht — ausgeht. Hier ist nun zu sagen, daß sie nicht vom Denken ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wissenschaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der ersten; denn mit dem reinen Faß, dem Letzten der rationalen Philosophie, ist nichts anzufangen: damit es zu Wissenschaft werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Consequens, nicht mehr Antecedens seyn kann. Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es seyn, von dem die Ausstoßung A°'s aus der Vernunft, diese letzte Krisis der Vernunftwissenschaft, ausgeht, ein Wille, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgestoßen wurde, wenn

zwar der Charakter der Vernunftwiſſenſchaft ſich änderte, ſie ſelbſt aber blieb[1]; die große, letzte und eigentliche Kriſis beſteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgeſtoßen, die Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt damit verlaſſen (verworfen) wird. Die negative Philoſophie geht ſomit auf die Zerſtörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Reſultat, daß das wahrhaft Seyende erſt das iſt, was außer der Idee, nicht die Idee iſt, ſondern mehr iſt als die Idee, *κρεῖττον τοῦ λόγου*[2].

Welches aber der Wille iſt, der das Signal zur Umkehrung und damit zur poſitiven Philoſophie gibt, kann nicht zweifelhaft ſeyn. Es iſt das Ich, welches wir verlaſſen haben in dem Moment, wo es dem beſchaulichen Leben Abſchied geben muß und die letzte Verzweiflung ſich ſeiner bemächtigt; denn es iſt ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetiſche Erkenntniß bis zu A° durchgedrungen; noch iſt es nicht befreit von der Eitelkeit des Daſeyns, die es ſich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geſchmeckt hatte, nur um ſo tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erſt die Kluft, welche zwiſchen ihm und Gott, erkennt, wie allem ſittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, ſo daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieſer Bruch verſöhnt iſt, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott ſelbſt. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorſehung iſt, der als ein ſelbſt thatſächlicher dem Thatſächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der **Herr** des Seyns iſt (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalurſache iſt, ſondern ſupramundan). In dieſem ſieht es allein das wirklich höchſte Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Perſönlichkeit durchzudringen. Denn Perſon ſucht Perſon. Mittelſt der Contemplation jedoch konnte das Ich im beſten Falle nur

[1] S. oben S. 421.

[2] Ariſtoteles Eth. Eudem. VII. 14: *λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον*

die Idee wieder finden, nur also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun; zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zutrauen ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen [1], aber es kann ihn wollen, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwängliche seyn kann. Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie nur die Proportion, die über das Gesetz hinaus verlangt, nach einer also verdienten Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Aeußres ist und eigentlich bloß sinnliche [2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte [3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, so wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird also doch nichts andres bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können [4].

[1] „Und dieses Elends Ende hoffe auch zu sehn,
Bevor der Götter Einer abzudanken sich erdreint"
(ἐφίεμαι δὲ δείξειν τοῦτο μόνον μοῦνος) sagt Hermes zu Prometheus. v. 1008. 1007.

[2] S. Kritik d. prakt. Vern. Hartenstein'sche Ausg. IV, S. 241 unten.

[3] Nach Kant a. a. O., S. 222, ist Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts, was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene vernichtet nicht.

[4] Die negative Philosophie sagt uns wohl auch, worin die Seligkeit nicht, aber sie hilft uns nicht dazu.

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist, wie Sie sehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit diesem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daseyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist [1]. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion gibt [2]. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die philosophische Religion entsteht, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist, d. h. die Religion, welche

[1] Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat; s. oben S. 542.

[2] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion selbst als ein Moment der Vernunftwissenschaft setzten; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subject zurückgehende, von Alleie nicht zu trennende Religion, die ein Gegensatz aller Wissenschaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten lassen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationalisten sich berufen, gerade als befänden sie sich im unzweifelhaften Besitze einer solchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinstimmen würden, wenn man sie einmal anhielte, sie wirklich aufzuweisen, sich nicht immer bloß auf sie zu berufen), zumal die Wissenschaft wäre, weiß die rationelle Philosophie nichts.

die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, voll zu begreifen hat[1], wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.

Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann. Wie viele Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Wenn der Mensch angehalten ist (durchs Gewissen oder durch die praktische Vernunft), sein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemessen, wie es in der Ideenwelt war, so kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit. Damit trat von Anfang, z. b. sowie das Geschlecht dem Gesetz unterworfen war, der Unterschied ein, daß was in der Folge nur postulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) postulirt, und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey[2].

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der elften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieses Suchen nach Person ist dasselbe, was den Staat zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Gesetzes unmöglich. Denn da z. B. die Gesetze, die im Staat, nicht auch für den Staat gelten, so muß, da doch Verantwortung seyn muß, eine Person da seyn, die verantwortlich vor einem höhern Richterstuhl, als dem des Gesetzes, der König, der sich gleichsam zum Opfer darbietet für sein Volk. Ferner: die Vernunft und das Gesetz

Das Ich demnach iſt es, welches ſagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher beſtimmen werden.

Jenes Wollen bezieht ſich nur auf den Uebergang. Womit die poſitive Philoſophie ſelbſt beginnt, iſt das von ſeiner Vorausſetzung abgelöste, zum prius erklärte A°; als das ganz Idee-Freie iſt es reines Daß (Ἓν τι), wie es in der vorigen Wiſſ[illegible]ſchaft zurückblieb, nur iſt es jetzt zum Anfang gemacht. Dieſes aber in die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A° iſt nicht, weil — A + A + A iſt, ſondern umgekehrt, — A + A + A iſt, weil A° iſt (wiewohl dieſes nicht Iſt, ohne das Seyende zu ſeyn)[1]; daher es auch das iſt, was über dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott außer der Idee" ſo viel beſagt, als: Ich will, was über dem Seyenden iſt. Zu ſeinem Ἓστι-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber beſteht ſein Unauflösliches, Indiſſolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang ſeyn kann, wie wir dieß früher geſehen[2]. Nun iſt aber A° nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es ſich als exiſtirend erweiſt, wäre es ſo gut als nicht vorhanden, es gäbe keine W[illegible]iſſenſchaft deſſelben (alſo auch keine poſitive Philoſophie). Denn es gibt keine Wiſſenſchaft wo nichts Allgemeines. Es iſt demnach von dem Ἓν τι zuerſt zu zeigen, wie es das Seyende iſt, und da es dieſes jetzt nur als das posterius und consequens von ihm ſeyn kann, ſo iſt die Frage die: Wie iſt es möglich, daß — A + A ± A Folge von A° ſeyn kann? Iſt dieſe Frage gelöst, ſo iſt Gott wieder in ſeinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerſt aber nur des Seyenden, das in der Idee iſt (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee iſt). Hierauf erſt

liebt nicht, nur die Perſon kann lieben, dieſe Perſönlichkeit aber kann im Staat nur der König ſeyn, vor dem alle gleich ſind.

[1] Dieſer Stellung Gottes entſpricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majeſtät iſt A° das Urbild, ohne welches ſie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: *οὐ γὰρ ἔστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀρετῇ ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεήσεται.*

[2] in der dreizehnten Vorleſung.

handelt es ſich in zweiter Linie darum, daß er ſich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des exiſtirenden, empiriſchen erweiſe; wodurch Gott erſt in die Erfahrung und in dieſem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Exiſtenz geführt, in dieſer erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, ſondern auch zum Seyenden, das außer der Idee iſt, d. h. zum exiſtirenden hat (denn was exiſtirt, iſt außer der Idee), wenn er dieſem ebenſo Urſache iſt und dem alterirten Seyn inwohnend erſcheint, wie er Urſache des Seyenden in der Idee iſt: ſo zeigt er ſeine von der Idee unabhängige, alſo auch mit Aufhebung derſelben beſtehende Wirklichkeit und offenbart ſich alſo als wirklichen Herrn des Seyns.

Hiemit iſt jedoch der Beweis, um den es der poſitiven Philoſophie zu thun iſt, nicht geſchloſſen, wenn er gleich in der Hauptſache geführt iſt. Es geht dieſer Beweis (der Exiſtenz des perſönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem beſtimmten Punkt, nicht alſo etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenſtand unſerer Erfahrung iſt; ſondern, wie ich, ſelbſt bei menſchlichen Individuen, die mir wichtig ſind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wiſſen, daß ſie ſind, ſondern fortdauernde Erweiſe ihrer Exiſtenz verlange, ſo iſt es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtſeyn der Menſchheit immer näher tritt; wir verlangen, daß ſie nicht mehr bloß in ihrer Folge, ſondern ſelbſt ein Gegenſtand des Bewußtſeyns wird; aber auch dahin iſt nur ſtufenweiſe zu gelangen, zumal die Forderung iſt, daß die Gottheit nicht in das Bewußtſeyn einzelner, ſondern in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingehe, und ſo ſehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die geſammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menſchengeſchlechts hindurchgehender iſt, der inſofern nicht ein abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender iſt, und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht. In dieſem Sinne vorzüglich auch iſt die poſitive Philoſophie geſchichtliche Philoſophie.

Dieſes alſo iſt die Aufgabe der zweiten Philoſophie; der Uebergang zu ihr iſt gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Geſetz zum Evangelium, von der Natur zum Geiſt.

Was aber jene erste Frage betrifft, die Frage nämlich: wie ist es möglich, daß, wenn A" prius, das Sewende das vermöge höchster Vernunftnothwendigkeit mitgesetzte ist? so ist diese noch auf rationalem Wege zu lösen; insofern gehört sie auch noch in diese Vorträge, und ist sie auch in dieser Form neu, so ist sie doch in andrer Form schon in früherer Zeit dagewesen — in der Untersuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten'.

' Diese Untersuchung ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung zusammengestellt und bis zur Lösung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten", welche daher den Schlußstein dieser Darstellung der rationalen Philosophie bildet. H. H.

# Abhandlung

über

# die Quelle der ewigen Wahrheiten.

# Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Gelesen in der Gesammtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu sprechen beabsichtige, hat schon die Philosophie des Mittelalters beschäftigt, wie sie rückwärts zusammenhängt mit den größten Untersuchungen des philosophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, ist sie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälschungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philosophische Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entscheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht sich auf die sogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbesondere auf die Quelle derselben; doch war dieß der einfachste Ausdruck; im vollständigeren handelte es sich de origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum; dieß alles wurde als dasselbe betrachtet. Denn was die Wesenheiten betrifft, so galt es als unwidersprochener Grundsatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht sich stets nur auf die Existenz der Dinge, zufällig ist die hier, an diesem Ort, oder jetzt, in diesem Augenblick, existirende Pflanze, nothwendig aber und ewig ist die Wesenheit der Pflanze, nicht anders seyn könnend, sondern nur so oder gar nicht. Hieraus erhellt von selbst, daß die essentiae rerum auch dasselbe sind mit den mehr oder weniger platonisch gedachten Ideen. Da ferner bei der Wesenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Wesenheit dieselbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden seyn oder nicht, wie sich die Wesenheit

eines Kreises nicht im Geringsten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beschreibe: so ist hieraus begreiflich, daß das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur so möglich, nothwendig so ist. Dieß führt von selbst auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematischen bezogen. Aber der Begriff ist viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchste Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, so wird es auch eine Wissenschaft geben, die diese Möglichkeiten unterscheidet und erkennbar macht, indem sie denkthätig dieselben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken wirklich werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn sie das was in einer Figur, z. B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiä (dem Vermögen nach) ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, wenn sie, sage ich, dieses findet, indem die Denkthätigkeit (ὁ νοῦς ἐνεργεῖ ἁπλῶς) es zum Actus erhebt. Φανερὸν, sagt Aristoteles, ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐντελεχειαν ἀναγόμενα γνωρίζεται (Offenbar ist, daß das bloß der Potenz nach seyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß ist der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwissenschaft. In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht absolut unmöglich seyn, von den ersten Möglichkeiten aus, die sich noch als Principe darstellen, zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten. Es wird, sage ich, nicht absolut unmöglich seyn. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das uns, sondern um das an sich Mögliche; das uns Mögliche ist überall von vielen sehr zufälligen Bedingungen abhängig; für solche Ableitungen ist uns die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geist könnte sie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene, und auch das Maß der Anwendung unserer an sich beschränkten geistigen Facultäten gar sehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, muß im Allgemeinen als möglich anzunehmen ist und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchsten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derselben ein stetiger Fortschritt

zu finden sey: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den Naturforscher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtseyn begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, sondern mit einer solchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf diese Weise die Ausdehnung des Gegenstandes der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den Anlaß, und werde zunächst anführen, wodurch die Scholastiker bestimmt worden, sich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzusehen.

Dieser Anlaß also war, daß ewige, d. h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction nicht von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches Gefallen festgestellt, waren sie zufällige Wahrheiten, die ebenso gut auch Nichtwahrheiten seyn konnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, und ebenso mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges seyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina selbst, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorstellung, wovon sich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platonische μέθεξις und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche μίμησις. Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen theilzunehmen oder es nachzuahmen — worin die Möglichkeit der Dinge bestehen würde — daß dieser eine Fähigkeit des göttlichen Wesens, an sich theilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich also war die Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine solche behaupteten die Scotisten,

gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz ſich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieſes nescio quod hätte ſich übrigens ſelbſt nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewiſſen Punkt wohl überwinden laſſen. Scotus ſprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum ſoll in dem Latein des Scotus unſtreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen iſt, wie auch Ariſtoteles das *πρώτως ὄν*, das erſtlich Seyende, von dem bloß *ἑπομένως ὄν*, von dem was bloß als Folge und Mitgeſetztes eines anderen iſt, das *ἐνεργείᾳ ὄν* von dem bloß *ὑλικῶς ὄν* unterſcheidet und letzteres dem *δυνάμει ὄν* oder dem *μὴ ὄν* gleichſetzt (wohl zu unterſcheiden von dem *οὐκ ὄν*, dem ganz und gar nicht ſeyenden). Ueber die materielle Natur alſo jenes Mitgeſetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unſre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beſchaffenheit, ſondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber Descartes, der den Knoten zerhauend auf ſeine Weiſe, nämlich haſtig, das Gegentheil ausſprach: die mathematiſchen wie die andern ſogenannten ewigen Wahrheiten ſeyen von Gott feſtgeſetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes ſind in einem ſeiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physicam attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte verſuchen, die Worte ſo auszulegen, als ſolle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntniß widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotiſten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden beſtehen, auch wenn gar kein Verſtand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieſer Auslegung widerſpricht eine andere Aeußerung des Philoſophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et

cognoscere, ita ut hoc quasi aliquid velut alter cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) verum est verum.

Die nächste Folge, die ſich aus dieſer Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß ſie eine bloße Erfahrungswiſſenſchaft ſey; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig iſt, da es ebenſo gut nicht ſeyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man ſagt a priori gewußt werden. Dem widerſpricht aber ſchon, daß es in der Erfahrung keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den erſten Begriffen oder Vorausſetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel iſt als bloße Erfahrung. Ich ſage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſey, iſt die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die ſpecielle Unterſuchung der Geneſis der mathematiſchen Wahrheiten nicht einlaſſen und muß dieſelbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meiſten aber widerſpricht der Behauptung (daß die mathematiſchen Lehren nur wahr ſeyn ſollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer Wille dazwiſchen kommt, iſt von Wirklichem die Rede; aber offenbar iſt, daß die Geometrie z. B. nicht um das wirkliche, ſondern nur um das mögliche Dreieck ſich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch ſo ſeyn wird, wenn es iſt, aber daß es iſt, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigſten zugegeben haben; aber es iſt darum nicht weniger wahr, daß ſie aus ſeiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieſer Annahme den Wiſſenſchaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausſpruch den Schluß ziehen, daß $3 + 3 = 6$ nur wahr iſt wo und ſo lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr iſt in

andern Regionen des Weltalls und im nächsten Jahr auch für uns aufhört wahr zu seyn. Von ernsteren Folgen aber würde die Sache seyn, wenn die Lehre auf das sittliche und religiöse Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geschah, die sich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterschied von Gut und Bös kein objektiver, sondern allein durch den göttlichen Willen festgesetzter sey. Von dieser Seite besonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, dessen Worte, die Leibniz einer Stelle in seiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. „Eine Menge der ernstesten Autoren, sagt er, erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses gibt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphysik hergenommenes Argument. Es ist eine gewisse Sache, daß Gottes Existenz nicht eine Folge seines Willens ist; er existirt nicht weil er will, und wenn er ebenso wenig allmächtig oder allwissend ist, weil er es seyn will, so kann sich sein Wille überhaupt nur auf außer ihm Seyendes erstrecken, doch auch so nur darauf daß es Ist, nicht aber auf das was zum Wesen desselben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menschen, den Kreis nicht wirklich machen, aber unmöglich war ihm, sie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften mitzutheilen, die demnach nicht von seinem Wollen abhangen“ [1]. Man darf es mit geistreichen Reden nicht zu strenge nehmen; sonst könnte man in Baylés Worten die Meinung durchschimmern sehen, daß die Existenz Gottes eine ewige Wahrheit in demselben Sinne sey, in welchem ihm $3 + 3 = 6$ eine solche ist; eine Meinung, der man sich doch vielleicht ebensowohl versucht finden könnte zu widersprechen, wie jener Abt eines Klosters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher sich hatte hinreißen lassen, zu sagen, Gottes Daseyn

[1] Erdmann'sche Ausgabe von Leibniz, S. 160, §. 183.

sen so gewiß, als daß 2 mal 2 vier sey, wegen dieses Ausspruchs zurechtwies, indem er hinzusetzte, Gottes Daseyn sey weit gewisser als daß $2 \times 2 = 4$ sey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine solche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menschen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewisser seyn könne als daß: $2 \times 2 = 4$ ist. Ohne den Ausdruck untersuchen zu wollen, ist gewiß, daß es Wahrheiten von verschiedener Ordnung gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt schon darum nicht unbedingte Gewißheit beigelegt kann, weil diese Wissenschaften, wie ich in meiner frühern Vorlesung aus Platon angeführt, mit Voraussetzungen zu Werk gehen, die sie selbst nicht rechtfertigen, und dann, was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil sie vieles nur erfahrungsmäßig wissen, z. B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche sie noch nicht einmal ein Gesetz des gegenseitigen Abstandes gefunden.

Mit Bayle erklärt sich nun Leibniz, was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverstanden, nicht aber ebenso mit den äußersten unter den Scotisten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in jedem Sinne unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für sich und außer allem Zusammenhang mit Gott bestehende Natur der Dinge aufstellen. Wenn der Wille Gottes nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge zu seyn vermag, so kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in diesem Willen, sie kann aber ebensowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige seyn. „Meines Erachtens", sagt Leibniz (in der Theodicee), „ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, dieser ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, — also, will er sagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuschreiben müssen — alle Realität muß auf etwas gegründet seyn, das existirt. Freilich ist wahr — was schon ein Theil der Scholastiker geltend gemacht hat — daß auch der Gottesleugner ein

vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das existirt, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist“ [1]. Da Leibniz dieß nur von gewissen Wissenschaften sagt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwischen „ganz unabhängig seyn von Gott“ und bestimmt seyn durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich um wegen des Uebels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Uebels, sagt er, ist in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie verhält er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu seyn, was in den Dingen nothwendig und ewig seyn soll: in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu seyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seyende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes seyn, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken

[1] A. a. O., S. 561, § 184.

hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr seyn, wie wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizsche Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der Vernunft sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existirende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinwegheben den Allgemeinen — sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und dieß um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von der andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Princips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheidten Leuten sich von selbst verstehend adoptirt, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sey und uns von der Leibnizischen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetze. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sey ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genöthigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dieß genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar

aus der Wolffschen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dieß freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht wäre, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf, ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes nescio quod selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß

aber selbst nur Möglichkeit, also nur die potentia universalis seyn kann, die als solche toto coelo von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von dem seyn muß, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältniß noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältniß darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird des selbst-Seyns unfähig, nur auf die Weise seyn können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivirung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον*, „das Hyliſche, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden", welches andere demnach es ist. Denn wenn ich B von A sage (prädicire), so sage ich, daß A B ist. Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige, ist, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn selbst-Seyende seyn — Gott. Das reale Verhältniß also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende ist, das nun, inwiefern es ist — nämlich auf die Weise Alt, wie es allein seyn kann — als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d. h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdlichen wie redlichen Forschens zu Theil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen[1]. Kant

[1] Enthalten in der zweiten Vorlesung.

zeigt alſo, daß zur verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge die Idee der geſammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß verſteht die nachkantiſche Philoſophie, wenn ſie von der Idee ſchlechthin, ohne weitere Beſtimmung ſpricht; dieſe Idee ſelbſt nun aber exiſtirt nicht, ſie iſt eben, wie man zu ſagen pflegt, bloße Idee; es exiſtirt überhaupt nichts Allgemeines, ſondern nur Einzelnes, und das allgemeine Weſen exiſtirt nur, wenn das abſolute Einzelweſen es iſt. Nicht die Idee iſt dem Ideal, ſondern das Ideal iſt der Idee Urſache des Seyns, wie man auch insgemein zu ſagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht iſt. In dem Satz: das Ideal iſt die Idee, hat alſo das iſt nicht die Bedeutung der bloßen logiſchen copula. Gott iſt die Idee heißt nicht: er iſt ſelbſt nur Idee, ſondern: er iſt der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo ſie der Möglichkeit nach alles iſt), er iſt der Idee Urſache des Seyns, Urſache daß ſie Iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im ariſtoteliſchen Ausdruck.

Es iſt alſo nun wohl das Verhältniß ſo beſtimmt, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es iſt. Was nun das Wie betrifft, ſo verſteht ſich außer dem ſchon Geſagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weiſe, alſo vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen iſt. Und doch iſt nicht Er ſelbſt dieſes All. In ihm ſelbſt iſt kein Was, er iſt das reine Daß — actus purus. Aber um ſo mehr, wenn in ihm ſelbſt kein Was und nichts Allgemeines iſt, durch welche Nothwendigkeit geſchieht es, daß was ſelbſt oder in ſich ohne alles Was iſt, daß dieſes das allgemeine Weſen, das alles begreifende Was iſt?

Es kann nichts helfen zu ſagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wiſſenſchaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben ſoll Wiſſenſchaft ſeyn? und nimmer kann die Möglichkeit unſres Wiſſens die Urſache davon ſeyn, daß der in welchem ſchlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir ſonſt Einzelnes nennen, weit erhaben iſt (denn dieſes trägt immer noch ſehr viel Allgemeines in ſich) — daß dieſer, welcher das abſolute Einzelweſen iſt, das allgemeine Weſen iſt. Da er es nicht

wollend, und auch nicht in Folge ſeines Weſens oder Selbſtes iſt — denn dieſes, als das Abſonderlichſte (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellſte, iſt es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, ſo kann er das Alles Begreifende nur ſeyn in Folge einer über ihn ſelbſt hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Verſuchen wir es auf dieſe Weiſe. Sagen wir, dieſe Nothwendigkeit ſey die des Eins-ſeyns von Denken und Seyn — dieſe ſey das höchſte Geſetz, nur deſſen Sinn dieſer, daß was immer Iſt auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts iſt, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Iſt.

Gott enthält in ſich nichts als das reine Faß des eigenen Seyns; aber dieſes, daß er Iſt, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seienden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier iſt die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgeſprochen auf ſehr verſchiedene Weiſe angewendet werden. Denn es iſt leicht von einem Syſtem, das man nicht überſieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt iſt von der nöthigen Ausführung, einzelne Ketzen abzureißen, aber es iſt ſchwer, mit ſolchen Ketzen ſeine Blöße zu decken und ſie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es iſt ein weiter Weg bis zum höchſten Gegenſatz, und jeder, der von dieſem ſprechen will, ſollte ſich zweimal fragen, ob er dieſen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint iſt, reicht bis zum höchſten Gegenſatz; das iſt alſo auch die letzte Grenze, iſt das, worüber man nicht hinauskann. In dieſer Einheit aber iſt die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn iſt das Erſte, das Denken erſt das Zweite oder Folgende. Es iſt dieſer Gegenſatz zugleich der des Allgemeinen und des ſchlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten ſcheint. Selbſt ein Franzoſe, der ſich übrigens um Ariſtoteles Verdienſte erworben, ſchließt ſich dieſer allgemeinen Meinung an, indem er ſagt: le général se réalise

en s'individualisant. Es möchte schwer seyn zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, sich zu realisiren. Zu sagen ist vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, daß das Individuelle sich realisirt, d. h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert seyn, so müßte man es darüber seyn, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Seyn gesetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem ἀγαθὸν, d. h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, also, daß das Höchste nicht mehr οὐσία, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbst das Wort πρεσβεία, das in erster Bedeutung Alter, erst in zweiter Ansehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, ist nicht umsonst gewählt, sondern um selbst die Priorität vor dem Wesen auszudrücken. Wenn man also diese Stelle übersieht, konnte es scheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Aristoteles? Aristoteles, dem die Welt vorzüglich die Einsicht verdankt, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine, das Seyende nur Attribut ist (κατηγόρημα μόνον), nicht selbst Seyendes, wie das, was allein πρώτως, zuerst sich setzen läßt — Aristoteles, dessen Ausdruck: οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια allein allen Zweifel niederschlagen würde; denn hier ist οὐσία, was sonst dem Aristoteles das τί ἐστιν, das Wesen, das Was, und der Sinn ist, daß in Gott kein Was, kein Wesen vorausgeht, an die Stelle des Wesens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Diesem absoluten Daß in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen. Wie aber beide an einander gekettet sind, dafür bedarf es noch des bestimmteren Ausdrucks. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

er iſt dieß nicht zufälliger, ſondern nothwendiger und ewiger Weiſe, er hat es an ſich, dieſe Indifferenz zu ſeyn, an ſich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menſchen ſagt, daß er etwas an ſich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen ſogar, daß er nicht darum wiſſe. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne ſein Zuthun, nicht gewollter, alſo in Anſehung ſeiner ſelbſt zufälliger Weiſe iſt, iſt es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein *συμβεβηκός* im ariſtoteliſchen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein *αὐτῷ καθ' αὑτὸ ὑπάρχον*, aber das ihm doch nicht im Weſen iſt *μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν*, wogegen ihm alſo (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig iſt) auch das Weſen frei bleibt. Ariſtoteles erläutert ein ſolches nicht im Weſen und doch an ſich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zuſammen = zwei Rechten, iſt zwar ein dem Dreieck *καθ' αὐτὸ ὑπάρχον*, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es iſt ihm doch nicht in der *οὐσία*, denn der Begriff des rechten Winkels ſelbſt kommt in der Weſensbeſtimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlaſſen, ſcheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweiſe die Geiſter beſchäftigt, und dennoch haben ſie eine ſehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht ſcheint mir nicht ein beſonderes, ſondern ein allgemeines Leiden der geſammten, glücklicher Weiſe von Gott mit unerſchütterlicher Selbſtzufriedenheit ausgerüſteten deutſchen Nation zu ſeyn, die ſich im Stande zeigt, eine ſo lange — lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfaſſung ſich zu beſchäftigen. Wodurch alſo in der letzten Zeit die deutſche Philoſophie mit unſeliger Improductivität geſchlagen worden, daſſelbe ſcheint mir auch die Urſache der politiſchen Improductivität Deutſchlands, am ſchmerzlichſten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um ſo mehr Urſache hat, ſtets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu ſeyn, daß die Staaten nur durch dieſelben Urſachen erhalten werden, durch welche ſie groß geworden ſind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weiſe erſt das Seyn feſtgeſtellt iſt, mag man, wie es auch von ſelbſt immer geſchehen iſt, den Inhalt dieſes Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen ſuchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für ſich und von allen Exiſtenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner ſeyn kann: ſo wird man das eine Weile fortſetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, dieſen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von ſich ſelbſt ins Weite, in die Vielheit, und alſo auch natürlich zur Vielherrſchaft, denn das Was iſt in jedem Ding ein andres, das Daß ſeiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinweſen, das wir Natur und Welt nennen, herrſcht ein einziges, jede Vielheit von ſich ausſchließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen iſt, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausſchließlich in der Wiſſenſchaft gelebt haben, jene nicht, weil ſie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt ſind, ſondern vielerlei und zufällige Zwecke, dieſe nicht, weil ſie nicht freiwillig auf menſchliche Geſchäfte ſich einlaſſen, ſondern jetzt ſchon in den Inſeln der Seligen zu wohnen ſich dünken werden: ſo kann daraus nicht folgen, daß der Philoſoph, wenn auch die zufällige politiſche Strömung nach der entgegengeſetzten Seite gehen ſollte, nicht nur um ſo mehr in der Wiſſenſchaft feſthalte an jenem Homeriſchen, das ſchon durch Ariſtoteles die Metaphyſik ſich als letzten Grundſatz angeeignet hat:

εἷς κοίρανος ἔστω.

## Druckfehler.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 240 | Zeile | 8 | von unten | fehlt die Schlußklammer vor „weil“ | |
| „ | 305 | „ | 7 | „ | oben statt | wurde lies: wurde |
| „ | 317 | „ | 4 | „ | unten | „ Einen-selbst lies: Einen selbst |
| „ | 387 | „ | 17 | „ | „ | „ Alexander lies: Alexandria |
| „ | 396 | „ | 3 | „ | oben statt | [illegible] lies: [illegible] |
| „ | 541 | „ | 11 | „ | unten | „ verschreiben lies: verschreiben |
| „ | 543 | „ | 3 | „ | „ | „ meisteranlig lies: ausdergalle |
| „ | 545 | „ | 16 | „ | „ | fehlt hinter „Wolf“ scheiden |

# Philosophie

der

# Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1857.

Ex
Biblioth. Regia
Berolinensi.

Druck der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

# Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende Darstellung der Philosophie der Mythologie wurde das letztemal in den Jahren 1842 und 184$^{2}/_{3}$ in Berlin öffentlich vorgetragen, und hatte in dieser Zeit auch die letzte Revision und in einigen Partien eine neue Ausarbeitung erhalten. Schon aber vom Jahre 1828 an war die Philosophie der Mythologie ihrem vollständigen Inhalt nach Gegenstand der Vorlesungen Schellings. Die frühesten Vorträge über die Mythologie selbst (nicht bloß über die Einleitung oder den allgemeinen Theil derselben) datiren noch weiter zurück, und die Vorarbeiten für dieselbe reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien.

Von den zwei Büchern, welche hier unter dem gemeinsamen Titel der Philosophie der Mythologie zusammengefaßt sind, enthält das erste, „der Monotheismus", die Begründung des zweiten, der wirklichen Philosophie der Mythologie.

Anknüpfend an das Resultat des historischen Theils der Einleitung löst das erste Buch die Frage: wie ist Polytheismus, oder — da die Einleitung den Polytheismus für das Produkt eines theogonischen Processes erklärt hat — wie ist ein theogonischer Proceß, sowohl an sich, als im menschlichen Bewußtseyn, möglich? Der Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung konnte nur der

Monotheismus seyn, und zwar wird dieser als ein zugestandener Begriff angenommen, dessen Voraussetzungen in derselben (analytischen) Weise gefunden werden, wie es die historisch-kritische Einleitung in Bezug auf den Begriff der Mythologie gethan hat, so daß auch insofern — was das wissenschaftliche Verfahren betrifft — an den genannten ersten Theil der Einleitung hier wieder angeknüpft, dagegen die Ausführung der positiven Philosophie, bis zu welcher der Schluß der Einleitung fortgegangen war, für den letzten Haupttheil der Gesammtdarstellung aufbehalten wird (vergl. S. 7 u.). Der Grund hiervon liegt offenbar einestheils in dem natürlichen Bestreben, die frühere, auf die Mythologie unmittelbar sich beziehende Untersuchung bis in ihr Ende gleichmäßig fortzuführen und auch in ihren letzten Prämissen auseinanderzusetzen, anderntheils darin, daß der höchste Standpunkt für diejenige Darstellung reservirt bleiben sollte, welche die Aufgabe hat, die Mythologie und die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplanes zu erklären. Aus dem gleichen Grunde behält sich der Autor nach S. 632 dieses Bandes auch die ausführliche Darstellung der Mysterienlehre „als des Höchsten der bloß natürlichen Entwicklung" für den Zusammenhang der Philosophie der Offenbarung vor.

Nach dem so eben Bemerkten hängt also die Philosophie der Mythologie formell und unmittelbar nur mit dem historisch-kritischen Theil der Einleitung, mit dem reinphilosophischen bloß mittelbar zusammen. Dem aufmerksamen Leser wird es aber nicht entgehen, daß zwischen den philosophischen Principien, wie sie hier der Philosophie der Mythologie voranstehen, und denen, auf welchen die rationale Philosophie aufgebaut ist, das Verhältniß einer stufenweise vom Reinrationalen oder Logischen zum Realen fortgehenden Entfaltung, und in dieser Hinsicht ein innerer Bezug beider aufeinander stattfindet: so verschieden im Uebrigen der nächste Zweck

ist, zu welchem die gleichen speculativen Grundbegriffe beidemal angewendet sind, indem sie dort (in der Darstellung der rationalen Philosophie) dazu gedient hatten, ein in der Idee Letztes — und selbst nicht mehr in die Idee Eingeschlossenes, d. h. das Ideal der Vernunft = Gott zu finden, hier aber vielmehr Gott das Vorausgesetzte ist, und es sich nur darum handelt, dessen „Existenzformen" (siehe die Einleitung in die Ph. d. M. S. 189 unten) zu expliciren, und aus diesen ebensowohl den Inhalt des Monotheismus, wie (unter bestimmten Voraussetzungen) die Möglichkeit des Polytheismus abzuleiten. Ist dieses (im ersten Buch) gethan, so tritt die weitere Aufgabe ein, den theogonischen Proceß durch seine einzelnen Momente hindurch zu verfolgen, ihn an den wirklichen Mythologien als solchen nachzuweisen, was der Inhalt des zweiten Buchs ist, und womit — da „die Principien jenes Processes zugleich die Principien alles Seyns und Werdens sind" — der mythologische Proceß wirklich als „der nun wiederholte allgemeine oder absolute Proceß" erwiesen, d. h. die Mythologie als „Sache der Philosophie" oder als ein den bereits anerkannten Objekten derselben ebenbürtiger, und also auch zur Philosophie gehöriger Gegenstand dargethan ist, nicht anders, als dieß seiner Zeit von der Naturphilosophie für die Natur vindicirt worden (vergl. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 216 und 217).

Was die in diesem Bande benutzten Manuscripte anbelangt, so standen dem Herausgeber für das erste Buch, den Monotheismus, außer den neueren eine Anzahl älterer Handschriften zu Gebot. Indem ich mich zur Herstellung des Textes nur an die neueren hielt, und unter diesen wieder ein bestimmtes, vom Verfasser selbst hiezu bezeichnetes Manuscript zu Grunde legte, habe ich nicht unterlassen, aus den älteren in Form von Anmerkungen und mit ausdrücklicher Angabe dieser Quelle einiges aufzunehmen, was

mir zu diesem oder jenem Punkt der Entwicklung etwas Besonderes hinzuzugeben schien. Für das zweite Buch, die Philosophie der Mythologie selbst, lag nur Ein fortlaufendes, in einzelnen Theilen aber doppelt ausgearbeitetes, neueres Hauptmanuscript vor; außer diesem noch ein altes, das beinahe bloß für die Citate benutzt wurde, die in demselben niedergelegt waren.

Außer der Hauptarbeit über Philosophie der Mythologie existiren nun noch verschiedene kleinere Aufsätze von der Hand Schellings, die in das Gebiet der Mythologie einschlagen: einer derselben ist in der Einleitung S. 117, Anm. 1 bereits erwähnt, ein anderer S. 257, Anm. 1 dieses Bandes, ein dritter behandelt eine Stelle des homerischen Hymnus auf Demeter. Diese zu veröffentlichen wird sich in einem späteren Bande Raum und Gelegenheit finden. Dagegen ist eine im Jahrgang 1833 des Kunstblatts (Nr. 66 und 67) erschienene Abhandlung über ein neuentdecktes Wandgemälde in Pompeji diesem Bande angehängt worden, weil sie einen in die Philosophie der Mythologie selbst eingehenden Inhalt hat, sich an die zuletzt entwickelte griechische Götterlehre unmittelbar anschließt, und überdieß der dazu gehörige Umriß nicht bloß das, um dessen Deutung es zunächst zu thun ist, sondern gewissermaßen die ganze Theorie der Mythologie, die sich hier wie im Kleinen abspiegelt, veranschaulicht.

Eßlingen, im Januar 1857.

K. F. A. Schelling.

# Inhalts-Uebersicht.

## Erstes Buch.

## Der Monotheismus.

**Erste Vorlesung.** Gegenstand und Art der folgenden Untersuchung, S. 1. Das Verhältniß der Wissenschaft zum Begriff des Monotheismus, S. 10. Die gewöhnliche Erklärung desselben eine tautologische, S. 13. Ebenso die bisherigen Beweise für die Einheit Gottes unzureichend (Verhältniß des Dualismus zum Monotheismus), S. 16. Resultat: Was als Begriff des Monotheismus galt, ist bloß der des (leeren) Theismus.

**Zweite Vorlesung.** Ausgangspunkt: der Unterschied zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen. Entwicklung des ersteren Begriffs: Der Begriff des Seyenden selbst, S. 24. Fortgang zum Begriff der Einzigkeit Gottes als solchen durch Analyse des Begriffs des Seyenden selbst, S. 29. Die Verhältnisse des Seyenden selbst zum Seyn: 1) = seyn-Könnendes (erste Gestalt des Seyenden), S. 31. Wiefern diese Bestimmung Gottes als des seyn-Könnenden Princip des Pantheismus, wobei Erklärung über den Unterschied zwischen dem Pantheismus selbst und dem Princip des Pantheismus, S. 35. Wichtigkeit des letzteren für die Erklärung des Monotheismus, sofern es als bloße Potenz (nicht seyendes, Möglichkeit) in Gott (auch = Grund und Anfang, Natur in Gott), S. 41. Uebergang zur zweiten Gestalt (Form) des Seyenden = rein seyendes. Vorläufige Verständigung über das Eigenthümliche (das Restriktive) des Monotheismus, S. 44.

**Dritte Vorlesung.** Nähere Bestimmung über das Verhältniß des nicht seyenden (als der ersten Form) zum rein seyenden (als der zweiten Form), S. 49. Fortgang zum dritten Moment oder der dritten Gestalt des Seyenden = dem sich selbst besitzenden Seynkönnen = Geist, S. 54. Resultat: Gott ist der in diesen drei Gestalten (Formen) seyn Könnende: hiemit der vollständige Begriff (unterschieden vom Dogma) des Monotheismus, S. 59. Anmerkung über die

negativen und die positiven Eigenschaften und ihr Verhältniß zum bloßen Theismus (oder Pantheismus) und zum Monotheismus, S. 62.

**Vierte Vorlesung.** Das Verhältniß der Mehrheit zur Einheit im Begriff des Monotheismus, S. 66. Allgemeine Erörterung über die drei Denkarten: Theismus, Pantheismus, Monotheismus (Spinoza, Jacobi), S. 68. Ueber den Zusammenhang zwischen dem Monotheismus und der Trinitätslehre, S. 76.

**Fünfte Vorlesung.** Fortgang vom potentiellen (begrifflichen) Seyn Gottes zum actuellen (von dem in den drei Formen seyn *könnenden* zu dem in denselben acto seyenden Gott). Die Scheidung (Spannung) der Potenzen in Folge des göttlichen Willens, S. 80. Schilderung des daraus sich ergebenden Processes und der Stellung der Potenzen zu einander in diesem Proceß, S. 81. Verhältniß der umgekehrten Potenzen zu Gott. Das Universum, S. 89. Charakter jenes Processes als eines theogonischen im höchsten Sinn, S. 91. Erreichter Standpunkt des Monotheismus als Dogma (nicht mehr bloß als Begriff), S. 93. Wichtigkeit der Potenzen für die Erklärung des Monotheismus und Polytheismus, S. 102.

**Sechste Vorlesung.** Explication des theogonischen Processes als Processes der ursprünglichen Schöpfung, wobei Charakterisirung der Potenzen als Schöpfungsursachen, S. 108. Allgemeines über den Ausdruck Potenzen und ihre Bedeutung in der Erkenntnißwelt, S. 111. Das Ende der Schöpfung — weil eines theogonischen Processes — = gottsetzendes (und zwar substantiell-gottsetzendes) menschliches Bewußtseyn (Zusammentreffen mit dem Resultat der historisch-kritischen Einleitung), S. 119. Die freie Stellung der ursprünglichen Menschen zwischen den Potenzen und die Möglichkeit eines neu gesetzten, in (mythologischen) Vorstellungen verlaufenden theogonischen Processes im alterirten Bewußtseyn des Menschen, dessen Ziel der frei erkannte Monotheismus, S. 122. Die mythologischen Vorstellungen nach ihrer psychischen Seite, S. 127.

## Zweites Buch.

## Die Mythologie.

**Siebente Vorlesung.** Einleitende Bemerkungen über die Philosophie der Mythologie, S. 135. Feststellung des Ausgangspunktes der Entwicklung: die Möglichkeit der Alteration des Menschen, S. 141. Die dieser Möglichkeit in der Mythologie entsprechenden Ausdrücke: der Begriff der Nemesis, der Apate (Maja), Begriff der Versuchung, S. 143.

**Achte Vorlesung.** Die wirkliche Alteration des Menschen = Urzufall (Fortuna primigenia), S. 152. Die Spuren dieses Vorgangs in der spätern Mythologie. Die Gestalt der Persephone, S. 154. Der erste Stand der Persephone, verglichen mit dem Aufenthalt im Paradies, S. 158. Die Doppelheit in der Persephone nach den alten Philosophen, besonders den Pythagoreern, S. 160. Beschreibung jenes Ueberganges der Persephone in den Mysterien,

S. 161. Objektive Folge der Wiedererregung des B durch den Menschen: Anlage zum successiven Polytheismus, S. 161.

Neunte Vorlesung. Einleitung des Processes im menschlichen Bewußtseyn. Erster Moment: Widerstand des einseitig im Menschen gesetzten Princips (B) gegen die Ueberwindung durch die höhere Potenz (A²), S. 170. Produkt dieses Moments: die astrale Religion oder der Sabismus in seiner ersten Gestalt. Die begleitende Erscheinung dieser ältesten Religion, das Nomadenleben in der ersten — unzertrennten — Menschheit, S. 181. Der Begriff der formellen Götter, S. 188.

Zehnte Vorlesung. Uebergang zum nächsten Moment, S. 189. Die Natur dieses Momentes: das Princip (B) materialisirt sich, wird peripherisch und erscheint als das den relativ-geistigen Gott Setzende (Gebärende), womit der Uebergang zu weiblichen Gottheiten, S. 193. Der Uranosdienst bei den Persern, hinzukommend zu dem — bereits mit Elementenverehrung verknüpften — Sabismus (Herodot I, 131), S. 196. Mitra, Mylitta, Astarte = Urania. Etymologie dieser Namen, S. 200. Der Wendepunkt der Mythologie in der Urania verglichen mit dem entsprechenden Moment bei der Naturbildung. Das feuchte Element Repräsentant dieses Moments, S. 202.

Eilfte Vorlesung. Die persische Religion als beim Moment der ersten Materialisirung stehen bleibend. Daraus Erklärung des Verhältnisses der Mitra zum Mithras, S. 205. Fortgang der Mithrasreligion, S. 210. Erklärung des Namens Mithras, S. 216. Verhältniß des Mithras zur Zendlehre. Der Dualismus der letzteren, und Nachweisung der Zerdutschlehre als Erzeugnisses des Mithrasbegriffs, S. 218. Das Problem der Mithrien, S. 225. Allgemeines über die Mithraslehre als Reaktion gegen den mythologischen Proceß (Vergleichung mit der Erscheinung des Buddhismus), S. 228.

Zwölfte Vorlesung. Der Fortschritt zur wirklichen Vielgötterei, und zwar 1) durch den Uebergang zum entschiedenen Cultus der weiblichen Gottheit. Dieser zeigt sich a) im Mylittadienst der Babylonier, S. 235. Erklärung des letzteren, S. 239. b) in der Vorstellung der männlichen Gottheit mit weiblichen Attributen und umgekehrt, der Verwechslung männlicher und weiblicher Kleidung (= mimische Darstellungen des Uebergangs vom Männlichen zum Weiblichen), den Hierodulen u. s. w., S. 249. Die männlich-weiblichen Gottheiten den Begriff der Relativität involvirend, S. 253. — 2) durch gleichzeitiges Erscheinen der Göttin und des zweiten Gottes, wobei dieser (= Himmel) noch ganz in jener, ihr einverleibt: die Religion der Arabier, S. 254. Exegese der Stelle des Herodot III, 8, wobei Erklärung der Namen Urotal und Alilat, S. 255.

Dreizehnte Vorlesung. Bestimmtere Fixirung des gegenwärtigen Punkts der wissenschaftlichen Entwicklung, S. 258. Deduktion der nun sich ergebenden parallelen Erscheinung von männlichen und weiblichen Gottheiten und der Stellung dieser zueinander, S. 260. Die Allmählichkeit des Processes bezogen auf das über denselben waltende göttliche Bewußtseyn, S. 262. Vorläufige Vergleichung

der Stufen des mythologiſchen Proceſſes nebſt den entſprechenden Momenten in der Naturbildung, S. 266. Das Leid über den Untergang des erſten Gottes, S. 273. Nähere Bezeichnung der anfänglichen Stellung des nun ſelbſtändig hervortretenden — aber noch in negirtem Zuſtand befindlichen — zweiten Gottes, S. 274. Erörterung über die Wichtigkeit der Unterſcheidung zweier Zeiten des Gottes, der Zeit ſeiner Unterordnung und Negation und der Zeit ſeiner Anerkennung als Gott. Hiebei Allgemeines über die bisherige Behandlung dieſes Punktes in der Mythologie, S. 277. Warum die erſte Wirkung des zweiten Gottes eine widerſprechende und verwirrende, S. 281. Paralleler Gang der mythologiſchen Entwicklung und der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, S. 283.

Vierzehnte Vorleſung. Moment des Kronos, die Religion der Phönikier, S. 286. Kronos = zweite Form des Uranos. Unterſcheidung zwiſchen dem relativ ſucceſſiven und dem abſolut ſucceſſiven Polytheismus, S. 287. Weitere Erörterungen über den Begriff des Kronos. Gleiche Deutungen dieſes Begriffs bei den Alten, S. 288. Erſter Schritt zur bildlichen Darſtellung. Bedeutung dieſes Schritts, S. 293. Berichtigung des Begriffs Fetiſchismus, S. 294. Der eigentliche Begriff des Götzendienſtes, S. 297. Die Zerriſſenheit des Bewußtſeyns in dieſem Moment des Proceſſes. Aeußere Zeichen dieſes Zuſtandes, S. 298. Der Begriff der Teiſidämonie, S. 299. Die Erſcheinung der Menſchen- (Knaben-) Opfer, S. 301. Anweiſung unzureichender Erklärungen derſelben, S. 305. Uebergang zur wahrhaften Erklärung durch die Frage nach einem Sohn des Kronos — dem Melkarth der Phönikier, S. 306. Beweis, daß Melkarth Sohn des Kronos. Die gleiche Perſönlichkeit bei den Aethiopiern, S. 311. Der Begriff des Melkarth, S. 313. Vergleichung desſelben mit dem Knecht Gottes bei Jeſaias, S. 315. Poſitive Erklärung der Knabenopfer, S. 321.

Fünfzehnte Vorleſung. Epiſode über den griechiſchen Herakles. — Vorausgehende Erklärung über den ägyptiſchen Herakles, S. 327. Verhältniß des Heraklesmythos zur allgemeinen griechiſchen Mythologie, S. 331. Die Bedeutung der Heraklen, S. 332. Die griechiſche Heraklesfabel als Umbildung der orientaliſchen Vorſtellung an ihren einzelnen Zügen nachgewieſen, S. 335. Rückkehr in den mythologiſchen Zuſammenhang, S. 348.

Sechzehnte Vorleſung. Der Eintritt der zweiten (vollkommenen) Materialiſirung (Katabole) des realen Princips. Ankündigung derſelben durch den Orgiasmus, S. 350. Repräſentant dieſes Fortſchritts: die phrygiſche Göttermutter, Kybele. Etymologie dieſes Namens, S. 352. Paralleler Moment in der Naturbildung (Erdbildung), S. 354. Der vom Himmel gefallene Stein Bild der Kybele: hiebei über den Urſprung der Meteorſteine (und der Thermen), S. 357. Die Bedeutung der Kybele bewieſen aus der Art ihrer Erſcheinung, S. 361.

Siebzehnte Vorleſung. Moment der Coexiſtenz der zwei Potenzen oder Götter im Bewußtſeyn: der Oſiris-Typhon der Aegypter, S. 364. Conſtruktion des Oſiris-Typhon (thieriſche Geſtalt der Götter — paralleler Moment

der Thierbildung in der Natur), S. 365. Bestätigung dieser Construction durch die Auslagen des Alterthums, S. 368. Der Zerreißungsmythus, S. 372. Das in Folge der Lösung des Osiris-Typhonischen Widerspruchs entstehende Götterverhältniß: Osiris — vermöge der Identification des überwundenen Typhon mit Osiris — Herrscher der Unterwelt (Hades = Dionysos). Horos = dem wiedererstandenen Osiris = A'. Der Begriff des Horos nach Plutarch, S. 377. Horos als Kind (= dem griechischen Harpokrates), S. 378.

Achtzehnte Vorlesung. Schluß der Erörterung über die einzelnen Gestalten der ägyptischen Mythologie mit dem Begriff der Typhonis, S. 380. Das Resultirende der ganzen ägyptischen Mythologie: der erstandene Osiris (= die gelöste Spannung der Potenzen). Entstehung des Monotheismus der ägyptischen Theologie, S. 384. Aus dem Charakter dieses Monotheismus als einem geschichtlich entstandenen erklärt sich a) das kalendarische System, b) die noch immer partiell fortdauernde Verehrung Typhons. Die Typhonien, S. 386. Entwicklung des Systems der ägyptischen Theologie und ihrer Triaden: Ammon = Welt in der Verborgenheit, Phtha = Welt im Moment der Expansion, Knuph = Welt der verwirklichten Einheit, S. 391. Zusammenhang zwischen der Entstehung dieser höheren Theologie und der Bauwerke Aegyptens. Erörterungen über die letzteren und ihr Verhältniß zu den Perioden der ägyptischen Geschichte, insbesondere über die Pyramiden, S. 399.

Neunzehnte Vorlesung. Uebereinstimmung der bisherigen Deduction der ägyptischen Mythologie und Theologie mit Herodotos und dessen ägyptischen Götterordnungen. Ueber die erste dieser Ordnungen: die acht ältesten Götter. Besondere Erörterung über das Verhältniß des Ammon zum Pan, und des Pan-Cultus zu dem des Phtha, S. 408. Der ägyptische Hermes als vierte Gottheit. Begriff desselben. Die hermetischen Bücher, S. 413. Die Achtzahl vollzählig durch die entsprechenden weiblichen Gottheiten. Darunter die Ather, die Neith, S. 416. Herodots zweite Generation: die zwölf Götter, erklärt als die Götter der kronischen — dem specifisch ägyptischen Wesen vorausgehenden — Zeit, S. 417. Die dritte Götterordnung: die Götter des eigentlichen ägyptischen Moments, S. 419. Erklärung des ägyptischen Thiercultus, S. 421. Aparte Ableitung des Apisdienstes, S. 428.

Zwanzigste Vorlesung. Uebergang zur indischen Mythologie. Rechtfertigung der derselben gegebenen Stellung, S. 431. Deduction des indischen Moments in seinem Unterschied vom ägyptischen: das Auseinandergehen der Potenzen als die eine Seite des indischen Wesens, S. 435 — gezeigt a) am Begriff des Brama und an dessen Verschwundensein im Cultus, S. 441, b) am Schiwaismus, S. 444, c) am Wischnuismus. Widerlegung der Ansicht von Einem über den drei Tejetas stehenden Gott, S. 446. Nachweis der richtigen Aufeinanderfolge der drei Tejetas (Schiwa vor Wischnu), sowie ihres logischen Zusammenhangs durch die Lehre von den drei Qualitäten (Trigunaya), S. 448. Die Etymologie der indischen Trias. Bestätigung ihrer Auffassung durch die Kunstdenkmale, S. 453. — Die früheren Momente des mythologischen

Processes in Indien durch Sekten (Saktas, Sawas) repräsentirt. Zusammenhang mit dem Kastenwesen, S. 455. Die materiellen Götter Indiens und ihre Bedeutung, S. 456.

Einundzwanzigste Vorlesung. Ableitung und Bedeutung der Incarnationsmythen. Die Incarnationen des Wischnu, S. 460. Entwicklung der andern Seite der indischen Mythologie — des Mysticismus — mit Rücksicht auf die Bedeutung des Buddismus und die Versuche, denselben aus den indischen Systemen zu erklären: 1) das theosophische System der Vedas (wobei zuerst Allgemeines über die Vedas, ihre Theile und ihr Alter mit besonderer Rücksicht auf Colebrookes Ansichten. Resultat: die Vedas kein speciell-indisches Religionsbuch), S. 465. 2) die philosophischen Systeme Indiens (die Mimansa, (Vedanta), die Nyaja, die Sankhya), S. 475.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. 3) Die Lehre der Bhagwadgita. Ihre Yogalehre und deren Verhältniß zu der mystischen Lehre der Vedas, S. 486. Ihre Lehre von den drei Eigenschaften, S. 492. Positive Erklärung des Buddismus als einer antimythologischen, der Mithrasreligion entsprechenden Erscheinung, und daher als einer nicht abstrus[illegible], sondern gleich der Zendlehre einen Dualismus in sich schließenden Einhe[illegible]re, S. 499. Zwischen Bramanismus und Buddismus kein ursächlicher Zusa[illegible]menhang, S. 507. Ursprüngliche Verwandtschaft des Altindischen und des Altpersischen, S. 508. Nachweis eines früheren Nebeneinanderbestehens des Buddismus und Bramanismus in Indien, S. 510. Gegenseitiger Einfluß der indischen Mythologie und des Buddismus aufeinander. — Ob die Majalehre ursprünglich auch buddistisch? Möglicher Zusammenhang zwischen der Mitra triformis und der Trigunaja. — Sichtbarer Einfluß des Buddismus auf die indische Mythologie, S. 515. Die buddistische Proselytensucht. Der mongolische (lamaische) Buddismus, S. 518.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zu China. Bestimmung der eigenthümlichen Aufgabe bei der Erklärung des chinesischen Wesens, S. 521. Das Urprincip der Religion hier in veränderter Bedeutung — nur nach seiner formellen Seite —, aber mit der gleichen Ausschließlichkeit wirkend, S. 523. Der historische Beweis für die Richtigkeit der Deduktion, geführt 1) aus dem Begriff des chinesischen Reichs, wobei Ableitung desselben von dem astralen Moment — in Folge einer Katastrophe, S. 527; 2) aus der Absolutheit und Stabilität des chinesischen Reichs, wie sie sich zeigt a) nach innen, S. 529; b) nach außen. Der Kaiser Weltherrscher, auch im physischen Sinne, S. 534. Deutung des Symbols des chinesischen Reichs (des Drachen), S. 536. Der rein weltliche — priesterlose — Charakter des chinesischen Kaisers und Chinas, S. 538.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Das Absolute (Unmythologische) des chinesischen Princips zeigt sich 3) in der Sprache Chinas — Bemerkungen gegen Abel Remusats Leugnung der Einsylbigkeit der chinesischen Sprache — S. 541. Wahrer Grund der monosyllabischen Natur der chinesischen Sprache — Rückblick auf die Ursprache des Menschengeschlechts und die Sprachenverwirrung — S. 544. Widerlegung der Ableitung des Charakters der chinesischen Sprache aus einem

Zuſtand der Barbarei (Remusat), S. 548. Gründe der Singularität der chineſiſchen Schrift — Parallelismus der Schriftarten und der Sprachen —, S. 550. Chinas Schrift Folge ſeiner Sprache, nicht umgekehrt (gegen Remusat), S. 553. Das — bis in die (abſolute) vergeſchichtliche Menſchheit zurückgehende — Alter der Chineſen, S. 555. Ueber die richtige Stellung Chinas in der Entwicklung der Mythologie, S. 557. Uebergang zu den in China vorhandenen Religionsſyſtemen: 1) die Lehre des Confucius, S. 560; 2) das Syſtem des Lao-tſee, S. 562; 3) der Buddhismus, S. 564.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung. Recapitulation. Nochmalige Charakteriſirung des Indiſchen. Die Präponderanz des Seeliſchen im Indier; dieſer entſprechend ſeine phyſiſche Beſchaffenheit und das Seelenvolle ſeiner Poeſie (Sakontala), S. 569. Weiteres über den Spiritualismus des Indiers im Vergleich zum Materialismus des Aegyptiers, S. 574. Uebergang zum griechiſchen Moment, S. 576. Die Trilogie der ägyptiſchen, indiſchen, griechiſchen Mythologie, S. 577. Anfangspunkt der helleniſchen Mythologie in Kronos. Deſſen Affektionen (Momente) im griechiſchen Pantheon, Aides, Poſeidon, Zeus, S. 578. Aides und Poſeidon gegenüber von Zeus im Verhältniß der Unterordnung (der Vergangenheit), S. 583. Darſtellung dieſes Verhältniſſes in der Ilias, S. 585. Freiheit und Nothwendigkeit in der Bildung der helleniſchen Mythologie, S. 586. Pelasger und Hellenen (Herodot II., 52. 53).

Sechsundzwanzigſte Vorleſung. Charakter der griechiſchen Mythologie als allgemeiner Mythologie (als Götterſyſtems). Homer und Heſiod in ihrer verſchiedenen Stellung zur griechiſchen Mythologie, S. 591. Erſter Begriff der Theogonie: das Chaos, S. 596. Der dem Chaos parallele Begriff des Janus in der altitaliſchen Mythologie (Verhältniß der letzteren zur helleniſchen Mythologie, wobei Bemerkungen über die altgermaniſche und die ſcandinaviſche Götterlehre), S. 598. Deduktion des Chaosbegriffs und Nachweis des gleichen Inhalts in der Geſtalt (dem Symbol) des Janus, S. 599. Die alten Zeugniſſe über die Bedeutung des Janus als der Urzeugung, S. 604. Der Janustempel in Rom. Quirinus = Janus (der Anfang der römiſchen Geſchichte. Niebuhr), S. 607. Das Zeugniß des Ovid, S. 610. Etymologie von Janus. Puttmanns Ableitung, S. 611.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung. Die erſte Periode der Theogonie: 1) der Moment der für ſich ſeienden Gäa = Moment der erſten Materialiſirung des Urprincips, Moment des noch unmythologiſchen Fetichismus, S. 615. 2) der Moment der erſten Grundlegung zum Mythologiſchen: die Kinder der Gäa und des Uranos, a) die Titanen, b) die Kyklopen; deren potentieller Zuſtand, S. 618. — Die Genealogie der Kinder der Nacht als phyſiologiſche Epiſode der Theogonie, S. 621. — Uebergang der Theogonie zur mythologiſchen Zeit. Die Kronoszeit = Entſtehungsmoment der griechiſchen Mythologie. Die den drei Kronosſöhnen entſprechenden weiblichen Gottheiten: Heſtia, Demeter, Hera. Heſtia, Demeter und Perſephone in ihrem gegenſeitigen Verhältniß, S. 628. Die Bedeutung des Raubs der Perſephone. Die Grenze zwiſchen dem Exoteriſchen und

Esoterischen der griechischen Mythologie, S. 630. Zweck und Inhalt der Mysterien, S. 632. Kritik der bisherigen Vorstellungen von Demeter und Persephone, S. 636. Die Paulus'sche Erklärung der Mysterien, S. 640. Wie Exoterisches und Esoterisches in der griechischen Mythologie sich gegenseitig bedingen, S. 642.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Qualitativer Unterschied zwischen dem Charakter der griechischen Religion und dem der früheren Religionen, S. 645. Ueber den angeblich nachhomerischen Ursprung der Mysterien und die Bedeutung Homers, S. 647. Die Beschaffenheit der homerischen Götter, S. 650. Die erste Scheu der griechischen Kunst, Götter menschenähnlich darzustellen (die Stufen der bildenden Kunst bei den Griechen), S. 653. Erklärung dieser Scheu, wobei Allgemeines über alte und neue Kunst, S. 658.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß der gesammten griechischen Götterwelt zu Zeus, S. 661. Wiefern einige Götter der griechischen Mythologie früher als formelle Götter erscheinen, die später unter die materiellen zu stehen kommen (Ares. Hephästos), S. 664. Der Begriff der Athene = der wiederhergestellte Persephone, darum die *προπάτωρ*, S. 665. Begriff des Hermes. Der eigenthümliche Charakter der beiden Gottheiten: Apollon und Artemis, S. 667. Wieweit innerhalb der griechischen Mythologie auch eigentliche Erfindungen zuzugeben, S. 669. Allgemeine Bemerkungen über die Philosophie der Mythologie, S. 670. Schlußbetrachtung, S. 672.

Anhang. Ueber die Bedeutung eines vor neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji, S. 675.

# Erſtes Buch.

# Der Monotheismus.

# Erſte Vorleſung.

Der Ausdruck „Philoſophie der Mythologie" ſetzt die Mythologie zum voraus in eine Klaſſe von Gegenſtänden, die nicht bloß zufällig, nicht etwas bloß Gemachtes, Faktices (factitii quid) ſind, ſondern die mit einer Art von Nothwendigkeit exiſtiren. Denn, z. B. wenn ich ſage: Philoſophie der Natur, ſo ſetze ich damit eine gewiſſe Nothwendigkeit der Exiſtenz der Natur voraus. Ebenſo, wenn ich ſage: Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie des Staats, Philoſophie der Kunſt. Obgleich es ſcheint, daß der Staat etwas von Menſchen Gemachtes ſey, die Kunſt etwas unleugbar von Menſchen Ausgeübtes iſt, ſo ſetze ich doch voraus, daß dem Staat ſowohl als der Kunſt eine von der Willkür der Menſchen unabhängige Realität zukomme, daß in beiden noch andere Mächte walten als menſchliche Willkür, oder daß dieſe wenigſtens in beiden noch einem höheren Geſetz und einem über ſie ſelbſt erhabenen Princip unterworfen ſeyen. Wir wollen, um den allgemeinſten Ausdruck zu wählen, ſagen: In jedem Gegenſtand, mit dem der Begriff der Philoſophie auf die angezeigte Weiſe in Verbindung geſetzt wird, müſſen wir eine Wahrheit vorausſetzen; er darf nichts bloß Gemachtes, Subjektives, er muß ein wahrhaft Objektives ſeyn, wie z. B. die Natur ein Objektives iſt. Sprechen wir alſo von einer Philoſophie der Mythologie, ſo müſſen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuſchreiben. Aber eben dieß fühlen wir uns außer Stande zu thun, ja gerade das Gegentheil der Wahrheit ſehen wir in der Mythologie. Sie erſcheint uns zuerſt, wie man auch insgemein ſich

auszudrücken pflegt, als eine reine Fabelwelt, die wir uns entweder nur als eine reine Erdichtung oder wenigstens nur als eine entstellte Wahrheit denken können. An einem solchen Erzeugniß aber hätte die Philosophie nichts zu thun. Das wahre Verhältniß der Philosophie zur Mythologie konnte daher so lange nicht gefunden werden, als nicht durch eine fortgesetzte Kritik, durch Entfernung und Absonderung alles bloß Hypothetischen in der bisherigen Auffassungs- und Erklärungsweise das rein Thatsächliche der Mythologie ermittelt war. Solange man eine bloß subjektive Entstehungsweise der Mythologie (wie in allen früheren Erklärungen) annahm, solange man es für möglich ansehen konnte, daß in der Mythologie ein — religiöses oder philosophisches — nur aus seinen Fugen gekommenes System enthalten sey, durfte man der Philosophie das untergeordnete Geschäft anweisen, dieses in der Mythologie angeblich begrabene und gleichsam verschüttete System zu eruiren und aus seinen Bruchstücken wieder zusammenzusetzen. Aber das Verhältniß der Philosophie erweist sich uns jetzt als ein ganz verschiedenes. Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität ist, als irgend ein wissenschaftliches oder religiöses System. Wir haben sie für ein in seiner Art ebenso reales, nothwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur ist. Der theogonische Proceß, in dem sie entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewußtseyns, sondern nach einem allgemeinen, wir können sagen, nach einem Weltgesetz — er hat kosmische Bedeutung; sein Inhalt ist daher ein allgemeiner, seine Momente sind wahrhaft objektive Momente, seine Gestalten drücken nothwendige und in diesem Sinne nicht bloß vorübergehende, sondern immer bleibende Begriffe aus. Der theogonische Proceß ist selbst ein allgemeiner Begriff, d. h. dem auch unabhängig von dem menschlichen Bewußtseyn und außer demselben Bedeutung zukommt. Reelle Fortschritte (von bloßen meist durch sie erst veranlaßten formellen Verbesserungen wohl zu unterscheiden) hat die Philosophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Thatsachen sich hervorgethan haben, sondern daß man genöthigt war, in den bekannten etwas anderes zu sehen, als

man in ihnen zu sehen gewohnt war. Wie hat sich, abgesehen von seinem kritischen Verdienst und bloß materiell genommen, die Welt der Philosophie durch Kant erweitert: wodurch anders, als weil sich die Thatsache der menschlichen Freiheit, die selbst einem Geiste wie Leibniz viel weniger bedeutet hatte, ihm so angelegen gemacht hatte, daß er eher alles andere aufzugeben sich bereit erklärte. Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, alles andere wirklich aufgegeben. Da indeß die verschiedenen Seiten des menschlichen Wissens sich von selbst immer wieder ins Gleichgewicht setzen (der beste Beweis, daß der systematische Zusammenhang derselben nicht etwas von der Philosophie Gemachtes, sondern Objektives und Natürliches ist), so trat die andere Seite der menschlichen Erkenntniß nur um so mächtiger hervor. Solange man die Natur als ein bloß passives Wesen betrachtete, das nichts zu thun habe als sich erschaffen und in seinem Seyn erhalten zu lassen, konnte man sich mit dem unverstandenen Begriff der Schöpfung auf der einen, und einer bloß formellen Erkenntniß der Natur auf der andern Seite begnügen. Aber seit im Gegensatz mit einer einseitig idealistischen Philosophie erkannt worden, daß die Natur kein bloßes Nicht Ich, nicht Seyendes, sondern selbst auch ein Positives, ein Ich, ein Subjekt-Objekt sey, mußte sie als nothwendiges Element in die Philosophie eintreten, wodurch allein schon diese in ihrem Innern so verändert wurde, daß es ihr unmöglich wurde, auf einen der früheren Standpunkte zurück zukehren.

Wie man sich aber im Allgemeinen gegen Erweiterung einmal gefaßter Begriffe sträube, erkannten Thatsachen kann keine noch so eingewurzelte Denkart in die Länge widerstehen. Man darf also sicher annehmen, daß was einer Zeit als Philosophie gilt, stets nur das Resultat einer gewissen Summe von Thatsachen, oder auf diese berechnet ist; was außer diesem beschränkten Kreise liegt, wird ignorirt, in Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger seichte Hypothesen bei Seite zu schieben gesucht. Natürlich, daß eine gerade geltende Denkart es ungern sieht, wenn Thatsachen, die sie beseitigt glaubte, hervorgezogen oder auch nur in ein bedeutenderes Licht gestellt werden, als sie bisher ihnen zu

gönnen für gut gefunden hatte. Hat doch selbst Goethe nur langsam über sich gewonnen, zuzugeben, daß neue geognostische Wahrnehmungen andere Erklärungen nöthig machen könnten, als er bis dahin festgehalten hatte [1].

Die Begriffe der nach Fichte gekommenen Philosophie richteten sich nach dem was sie kannte, und auch jetzt noch können sich viele nicht vorstellen, es sey um eine andere Welt zu thun, als die ihnen vor 50 Jahren gezeigt worden. Aber es ist außer dieser noch eine nicht weniger reelle, welche zu zeigen diese Vorträge den Anfang gemacht haben, bei denen es freilich manchem, der eine bloß historische Untersuchung erwartete, nicht anders zu Muth seyn dürfte, als nach Herakleitos denen, die in die Unterwelt hinabsteigen, daß sie nämlich finden, was sie nicht erwarten noch meinen [2].

Wenn es aber gilt, von Unnatur und formeller Aufgeblasenheit zu Natur und gesundem, kernigem Wissen zurückzuführen, da darf man sich wohl an die Art erinnern, wie Sokrates in manchen platonischen Gesprächen zu Werke geht, wo er, von unscheinbaren und auf den ersten Blick sogar fremdartigen Veranlassungen ausgehend, den Schüler durch Fragen, die uns als wahre Kinderfragen erscheinen, von dem falschphilosophischen Schwulst zu befreien, und dann aber, wenn dieser wie ein Rauch hinweggeblasen ist [3], eben denselben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchsten Gegenstände zu stellen weiß, so daß ihm, was in unerreichbarer Ferne schien, in überraschender Nähe und in einer Klarheit erscheint, deren Eindruck bleibend ist und ihn für immer gegen allen Dünkel und leeren Dunst sicher stellt. Sokratische Gespräche sind nicht mehr für unsere Zeit, aber auf ähnliche Weise war doch das Ausgehen von Mythologie gemeint, und es hat zur Zeit, als ich diese Vorträge anfing, dieses Ausgehen von einer großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erscheinung mir auf ähnliche Weise gedient.

[1] Nachgelassene Schriften II. Th. S. 190.

[2] *Ἀέλπτου ἐὼν ἀνεύρετος οὐκ ἐσσόμενον.* Clem. Alex. Strom. IV, 26.

[3] Anspielung auf Ausdrücke des Plutarch in der Abhandlung de Deo Socratis.

Wenn es einem dürren Formalismus unter Begünstigung zufälliger Umstände gelingen konnte, die Quellen wahrer Erkenntniß auszutrocknen, die Philosophie für eine Zeit lang mit einer Art von Stupor zu schlagen (stuporem philosophiae induxerit), so durfte man hoffen, daß schon das Anschließen an eine frische, von der Philosophie bis jetzt unberührt gebliebene Thatsache dieser selbst eine neue Bewegung mittheilen werde. Wenn enge und beengende Ansichten in der Philosophie eine gleich enge Sprache zur Folge gehabt haben, in der keine Auseinandersetzung möglich ist, und die, weil sie auf alles nur einen gewissen Kreis von Formeln und Redensarten anzuwenden hat, zuletzt in ein wahres Inreden ausartet, so ist schon viel gewonnen, wenn die Untersuchung auf einen Boden versetzt, auf einen Gegenstand gerichtet wird, der neue Mittel des Begreifens fordert, und indem er die Anwendung der alten verwirrenden Formeln nicht mehr gestattet, zu freiem und klarem Ausdruck nöthigt.

Wir werden also um so mehr uns aufgefordert fühlen, die Thatsache der Mythologie, die wir im ersten Theil dieser Vorlesungen zu begründen gesucht haben, von dem Punkt aus, an welchem wir stehen geblieben sind, weiter zu verfolgen. Ohnedieß hat uns die frühere Untersuchung auf ein Resultat geführt, bei dem wir nicht stehen bleiben können.

Die Mythologie ist uns erkannt als Erzeugniß eines theogonischen Processes, in den das Innere der Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn versetzt ist; aber dieser Begriff des theogonischen Processes ist selbst ein bloß durch Schlüsse, unverwerfliche zwar — aber er ist nicht ein von sich selbst, von seinen eigenen Prämissen aus gefundener und erkannter. Er ist nur die Grenze, bis zu welcher wir auf dem Wege der historisch-philosophischen Untersuchung gelangt sind, der Punkt, an dem wir sie vorerst abgebrochen hatten. Denn da wir uns gestehen mußten, daß um einen solchen, auf einem realen, von der Vernunft unabhängigen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott beruhenden Proceß zu begreifen, die gegenwärtige Philosophie keine Mittel darbiete, so veranlaßte uns dieß von unserem unmittelbaren

Gegenſtande eine Zeit lang uns zu entfernen, auf die rein philoſophiſche Entwicklung überzugehen und die ganze rationale Philoſophie darzuſtellen, um zu zeigen, wie dieſe ſelbſt zuletzt mit der Forderung der poſitiven Philoſophie endigt. Wir könnten nun alſo letztere entwickeln, ſomit den Verſuch machen, unmittelbar von den Anfängen der poſitiven Philoſophie aus, erſtens zu dem Begriff eines theogoniſchen Proceſſes überhaupt, und von da zweitens zu einem ſolchen im Bewußtſeyn zu gelangen. Allein dieß iſt jetzt nicht unſere Abſicht; wir behalten uns dieſen Weg für einen anderen Vortrag vor, und treten nun vielmehr auf unſern früheren (analytiſchen) Weg zurück, indem wir das zuletzt gefundene Reſultat wieder in ſeine Vorausſetzungen verfolgen.

Die nächſte Vorausſetzung nun aber des theogoniſchen Proceſſes iſt uns bereits vorläufig und im Allgemeinen gefunden. Dieſe Vorausſetzung iſt der mit dem Weſen des Menſchen geſetzte potentielle Monotheismus. In jenem angeblich natürlichen Monotheismus des Bewußtſeyns, dieſem Monotheismus, den es an ſich hat, den es nicht los werden kann, — in dieſem mit ihm verwachſenen Monotheismus alſo muß der Grund der theogoniſchen Bewegung des Bewußtſeyns liegen. Dieß vorausgeſetzt, iſt auch leicht einzuſehen, daß der Begriff des Monotheismus überhaupt das Geſetz und gleichſam den Schlüſſel der theogoniſchen Bewegung enthalten muß. Von dorther müſſen die Faktoren, muß der ganze Inhalt des theogoniſchen Proceſſes gefunden werden.

Auf dieſen Begriff (den des Monotheismus überhaupt) hat ſich nun alſo die nächſte Unterſuchung zu richten, und zwar nicht auf die Weiſe, daß wir ihn ſelbſt von vorn, d. h. von den allgemeinſten Principien abzuleiten ſuchen, ſondern wie früher die Mythologie, werden wir jetzt dieſen Begriff als eine Thatſache behandeln, und nur fragen, was er bedeute, was ſein eigentlicher Inhalt ſey, wobei nichts voraus angenommen iſt, als eben nur dieß, daß er einen Inhalt und eine Bedeutung habe.

Den Begriff des Monotheismus auf dieſe Weiſe ſelbſt gleichſam als Thatſache zu behandeln, hat um ſo weniger Schwierigkeit, als unter

der ganzen Masse philosophischer oder religiöser Begriffe keiner sich finden möchte, der in solcher Allgemeinheit als der überhaupt wahre zugestanden wäre, wenn auch über seinen Sinn oder eigentlichen Inhalt keineswegs eine ausgesprochene Uebereinstimmung vorhanden seyn sollte. Er ist 1) der gemeinschaftliche Mittelpunkt der mythologischen und der geoffenbarten Religion: in dieser ist er ohne alle Frage der höchste Begriff; erstere aber ist ohne zu Grunde liegenden Monotheismus nicht wirklicher Polytheismus; 2) selbst die sogenannte Vernunftreligion will ihn wenigstens enthalten; denn dafür will doch jeder, der nicht geradezu sich als Atheist erklärt, angesehen seyn, daß er kein Atheist, also daß er ein Monotheist ist; ob er es darum wirklich und in der wahren Bedeutung sey, ist freilich noch eine Frage.

Mit diesem Vorbehalt also, daß sein eigentlicher Inhalt näher bestimmt werde (und eben dieß ist unsere Absicht), läßt ihn jeder gelten, und es möchte keine Untersuchung seyn, die sich mit allgemeinerer Zustimmung anfangen ließe als eben diese.

Um daher eine Uebersicht des Weges zu geben, der noch zurückzulegen ist, so werden wir 1) den Sinn oder näheren Inhalt des Begriffs zu erforschen haben, ein Geschäft, dem wir bei keiner möglichen Ansicht uns entziehen könnten. In einer Untersuchung, die den Polytheismus zum Gegenstand hat, muß alles schwankend seyn, solang man nicht mit völliger Sicherheit weiß, was sein Gegentheil bedeutet. In der früheren Entwicklung zwar haben wir diesen Begriff schon im Gegensatz zum bloßen Theismus, der nur überhaupt oder unbestimmter Weise Gott setzt, theils im Gegensatz zu dem bloß relativen Monotheismus, der im Grunde schon Polytheismus ist, bestimmt, in jener Beziehung als den bestimmten Begriff des wahren Gottes, in dieser als den Begriff des absolut oder wahrhaft Einen. Vorläufig war dieß hinreichend. Aber eben worin die wahre Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes bestehe, dieß ist die Frage, die uns zu beantworten bleibt, und sind trotz aller Bemühung in der bisherigen Entwicklung Dunkelheiten oder Unbestimmtheiten zurückgeblieben, die wir nicht entfernen konnten, so sind es eben solche, die mit der Beantwortung dieser

Frage zuſammenhängen. Bei einer Unterſuchungsweiſe wie die gegenwärtige, die vom noch Unbeſtimmten ausgehend durch aufeinanderfolgende Beſtimmungen erſt das Wahre erreicht, kann nur das endliche letzte Reſultat vollkommene Befriedigung gewähren. Der Lehrer muß hier das Vertrauen der Zuhörer in Anſpruch nehmen, daß er ſie nicht einen vergeblichen Weg führe. Geſetzt ſodann — und wir haben alle Urſache dieß anzunehmen — es fänden ſich in dem verſtandenen Begriff (des Monotheismus) die Elemente, die uns in den Stand ſetzen, einen theogoniſchen Proceß überhaupt zu begreifen, ſo werden uns auch die Mittel gegeben ſeyn, einen theogoniſchen Proceß des Bewußtſeyns als einen möglichen, und unter einer gewiſſen Vorausſetzung nothwendigen einzuſehen, und dann erſt, wenn die Möglichkeit eines theogoniſchen Proceſſes im Bewußtſeyn gegeben iſt, werden wir 3) daran denken dürfen, die Wirklichkeit einer ſolchen (theogoniſchen) Bewegung des Bewußtſeyns an der Mythologie ſelbſt nachzuweiſen. Das Letzte wird erſt die unmittelbare Erklärung, es wird die Philoſophie der Mythologie ſelbſt ſeyn.

* * *

Wir nehmen alſo jetzt den Begriff des Monotheismus als einen vorhandenen an, und die Frage iſt bloß, was er enthält. Es handelt ſich nicht darum, einen noch überall nicht vorhandenen Begriff zu gewinnen oder zu erzeugen, ſondern nur ſich bewußt zu werden, was in einem ſchon vorhandenen und allgemein zugegebenen Begriff gedacht werde und was in ihm nicht gedacht werde. Man könnte zwar dieſer Erörterung des Begriffs Monotheismus gleich mit der Frage entgegentreten, was denn wohl an dieſem einfachen und jedem Kinde, das einen chriſtlichen Religionsunterricht genoſſen hat, bekannten Begriff viel zu erörtern ſeyn werde, und hierauf will ich auch zuerſt antworten. — Jede Erörterung eines Begriffs ſetzt einen Zweifel über den wiſſenſchaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus. Wie könnte aber der Inhalt eines Begriffs zweifelhaft ſeyn, in dem wir insgeſammt geboren und erzogen ſind, und den wir als die letzte Grundlage unſrer ganzen geiſtigen und ſittlichen Bildung erkennen müſſen?

Wenn irgend ein anderer, müßte doch (so scheint es) dieser Begriff außer Zweifel gestellt seyn, der noch überdieß nicht der bloßen Schule, sondern der Menschheit angehört, und nicht bloß ein wissenschaftlicher, sondern ein weltgeschichtlicher Begriff ist. — Zunächst nun will ich nicht leugnen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung der Begriff des Monotheismus freilich ein gewissermaßen von selbst sich verstehender, insofern auch vollkommen klarer ist. Aber eben dieses sich von selbst Verstehende des Begriffs bildet hier die Schwierigkeit. Man sollte doch glauben, ein Begriff, dessen Aufstellung in der Menschheit so lange Kämpfe erforderte, der erst seit etwa anderthalb tausend Jahren zum herrschenden geworden ist, und auch jetzt, zwar die bessere und gesittetere, aber doch immer nur noch die kleinere Hälfte des Menschengeschlechts beherrscht — ein solcher Begriff müßte ein Begriff von besonderem Inhalt, nicht ein unmittelbar nur von selbst sich verstehender seyn. Je wichtiger und durch seinen weltgeschichtlichen Erfolg bedeutender dieser Begriff geworden ist, desto mehr also muß es erlaubt seyn zu zweifeln, ob der angebliche Inhalt desselben auch der wahre und wirkliche sey. Man könnte dagegen zwar einwenden: Wenn dieser Begriff seinem wahren Inhalt nach nicht verstanden ist, wie konnte er diese Herrschaft über den einsichtsvolleren, durch Wissenschaft gebildeten Theil der Menschheit erlangen? Allein auch sonst sind die Sachen in der Menschheit eher, als die wissenschaftlichen Begriffe derselben, wie das Königthum seit undenklichen Zeiten in der Welt ist, und dennoch, wenn man heute Umfrage halten wollte über dessen eigentlichen Grund und wahre Bedeutung, würde man die verschiedensten Antworten erhalten. — Wie auch jener erste große Uebergang von der Vielgötterei zur Anerkennung des einigen Gottes vermittelt worden, durch Wissenschaft, oder vielleicht überhaupt auf eine der vormaligen Menschheit begreifliche Weise, ist er nicht bewirkt worden; es könnte also leicht seyn, daß die später hinzutretende Reflexion über die eigentliche Ursache, d. h. über den wahren Inhalt des Begriffs, durch den diese große Veränderung hervorgebracht worden, sich getäuscht hätte. Ist nun aber ein erwünschter und jedem erfreulicher Zustand begründet, so fragt man nicht mehr nach seinem Ursprung, man richtet

ſich darauf ein, ihn zu genießen und zu benutzen, ohne ſeiner Grundlage weiter nachzuforſchen, ja man wagt lange Zeit nicht, dieſe mit freiem Blick zu betrachten, zum Theil aus Furcht, das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erſchüttern. Das allgemeine Anerkanntſeyn eines Begriffs leiſtet überhaupt keine ſichere Bürgſchaft für deſſen wiſſenſchaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wiſſenſchaftliche Ergründung eines Begriffs ſtehe meiſt im umgekehrten Verhältniß mit der Allgemeinheit ſeines Gebrauchs. In der Regel ſind es gerade diejenigen Begriffe, deren jeder ſich berühmt und die gleichſam in beſtändiger Anwendung ſind, die am Blindeſten gebraucht werden; jeder verläßt ſich auf den andern und denkt, ein ſolcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel geſtellt ſeyn.

Man könnte ſich noch ſpeciell darüber wundern, daß heutzutage, wo manche Theologen in der Philoſophie ſo frucht- und erfolglos gleichſam nicht hoch genug ſich verſteigen können, es nicht einmal Einem dieſer Herren, z. B. einem Daub, eingefallen iſt, nur vorerſt dieſen erſten und, wie es ſcheint, einfachſten Begriff ins Reine zu bringen, ehe ſie ſich ſo bis in die Unverſtändlichkeit verlieren. Wer weiß aber nicht, daß es ein allgemeiner Fehler des Menſchen iſt, im Weiten und Ungemeſſenen zu ſuchen, was er ganz in der Nähe haben könnte, und ans Complicirteſte ſich zu wagen, eh' er die einfachſten Begriffe hat.

Was die Lehren der rationalen Theologen insbeſondere betrifft, von denen man doch am eheſten erwarten ſollte, daß ſie über dieſen Begriff völlig im Klaren wären, ſo muß ich aufrichtig geſtehen, daß ich in älteren und neueren Lehrbüchern mich vergebens nach einem befriedigenden Aufſchluß über dieſen erſten aller Begriffe umgeſehen habe. Von den philoſophiſchen Lehrbüchern habe ich bemerkt, daß ſie meiſt ſachte an dem Begriff von der Einheit Gottes vorbeizuſchleichen ſuchen, wahrſcheinlich als an einem ſich von ſelbſt verſtehenden, der zu klar ſey, als daß man nöthig hätte, bei ihm ſich zu verweilen. Was aber die poſitiven Theologen betrifft, und zwar nicht bloß neuere, ſondern ſelbſt ältere, ſo wird kein Unbefangener umhin können, auch bei ihnen in der

Behandlung dieſes Begriffs eine auffallende Unſicherheit, ein Schwanken ſelbſt in dem Ausdrucke (z. B. die deutſchredenden wiſſen nicht, ſollen ſie ſagen Einheit oder Einzigkeit Gottes) und eine gewiſſe verdächtige Eile wahrzunehmen, mit der ſie über dieſen erſten aller Begriffe hinwegzukommen ſuchen, gleich als vertrüge er kein feſtes Auftreten oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr[1].

Die Urſache dieſer Verlegenheit iſt auch eben nicht ſchwer zu entdecken; denn die Formel, in welcher ſie den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, iſt die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott iſt. (Indem ich bei meiner Kritik des Begriffs von dieſer Formel ausgehen werde, ſo fordere ich Sie alle auf, ſich zu beſinnen, ob Ihnen eine andere Erklärung des Begriffs Monotheismus irgendwo jemals vorgekommen iſt).

Betrachten wir nämlich dieſe Erklärung, ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott iſt, eigentlich eine rein überflüſſige Verſicherung enthält. Denn ich konnte wohl verſucht ſeyn, außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehrere andere zu denken. Nachdem ich aber einmal nicht einen Gott, ſondern Gott ſchlechthin geſetzt habe, iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, welche

[1] Als Beweis jener Unſicherheit kann ſchon die verſchiedene Stellung angeſehen werden, die man dieſem Begriff im Ganzen der chriſtlichen Dogmatik gegeben hat. Man ſollte gewiß erwarten, daß dieſer Begriff, der gleichſam zwei Welten oder zwei Seiten der Geſchichte, die heidniſche und die chriſtliche, von einander ſcheidet, auch gleich zuerſt, vor allen anderen und als allen zu Grunde liegender und darum abſolut ſelbſtändiger aufgeſtellt werde. In älteren Lehrbüchern findet man auch wohl noch vor der Abhandlung der einzelnen ſogenannten Attribute ein beſonderes Kapitel über die Einheit des göttlichen Weſens, noch z. B. bei Johann Gerhard (ſ. deſſen Loc. Theoll. Vol. III, c. VI), unſtreitig im Gefühl, daß alles, was in der Folge geſagt werden möchte, doch nur in dieſer Weiſe nur von dem einzigen Gott zu ſagen ſeyn würde. Ganz anders aber in den ſpäteren. Hier hat die Einheit oder Einzigkeit eben gleichſam aufgehört, Gegenſtand einer beſonderen Lehre zu ſeyn; ſie erſcheint nicht mehr als ſolche hervorgehoben, ſondern in der allgemeinen Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, gleichſam verſteckt neben und unter anderen, die als gewiſſermaßen voraus (von ſelbſt) ſich verſtehende angeſehen werden, wie die Ewigkeit, das von-ſelbſt-Seyn, die Unendlichkeit u. ſ. w.

Veranlaſſung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu ſetzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, ſondern eine reine Ungereimtheit iſt, außer Gott, den ich einmal als Gott geſetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu ſetzen, ſo iſt die entgegengeſetzte Verſicherung als ausdrückliche Verſicherung, als Behauptung vorgetragen, ſelbſt auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte ſich alſo wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn ſie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenſchaft geben ſollen. Denn wie ſoll man beweiſen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was ebenſowenig jemand einfallen kann zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, ſo hätte ich jenen ſchon nicht als Gott, ſondern gleich nur als einen Gott geſetzt. Umgekehrt alſo, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer ſey, ſo habe ich ihn damit wieder nur als Gott, nicht aber als den einzigen Gott geſetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonaſtiſch wäre. Es begegnet hier der Theologie gewiſſermaßen das Gegentheil von dem, was bei anderen Dogmen, die ihr wegen zu großer Dunkelheit zu ſchaffen machen; denn hier iſt es vielmehr die zu große Klarheit, was ihr Ungelegenheit verurſacht; man ſchämt ſich gleichſam, als beſondere Lehre, ja als Dogma einen Satz auszuſprechen, der ſich ſo ganz von ſelbſt verſteht.

Wenn die ehemaligen Wolffianer ſich nicht wenig damit wußten, aus ihrem ſogenannten Principium indiscernibilium beweiſen zu können, daß auch Gott außer Gott, oder Gott noch einmal geſetzt, doch nur Ein Gott (nicht wirklich ein zweites Weſen, ſondern nur daſſelbe Weſen nochmals) gedacht ſeyn würde[1]: ſo hätten ſie billig erſt zeigen ſollen, wie jemand das anſtellen könne, außer Gott noch einmal Gott zu denken. Uebrigens dient eben dieſe Anwendung des Grundſatzes des nicht zu Unterſcheidenden zum Beweis, daß man die Lehre von der Einheit Gottes wirklich nicht anders, ſondern ebenſo verſtanden. In dieſem Sinn, daß A Gott (wirklich Gott, nicht einen Gott) bedeutete und

[1] S. Canzens Usus philos. Leibniz. in Theologia p. 275.

kann doch A + A + A . . . gesetzt würde, hat es niemals Polytheismus geben können; also kann auch das Gegentheil, in demselben Sinne gedacht, nicht Monotheismus seyn. Denn entweder denke ich überhaupt nicht Gott, so ist dieß Atheismus, oder ich denke Gott, so habe ich ihn schon als den schlechthin einzigen gedacht. Für Polytheismus ist hier nirgends Raum. In diesem Sinne hatte Hermann ganz Recht, wenn er den Polytheismus als eine Unmöglichkeit ansah, und wenn er demgemäß alles aufbot, dem geschichtlich vorhandenen wenigstens in seinem Ursprung einen andern und uneigentlichen Sinn zu suchen. Ist aber der Polytheismus eine Unmöglichkeit, so ist Monotheismus als besonderer Begriff nicht weniger eine Unmöglichkeit. Beide Begriffe stehen und fallen miteinander.

Ich erinnere Sie daran, daß noch weiter vermöge einer alten, aber eben darum gedankenlos gewordenen Nothwendigkeit, wenn von dem einzigen Gott die Rede ist, das Epitheton wahr hinzugefügt zu werden pflegt, indem man sagt: der einzigwahre Gott, und man sollte daraus schließen, der wahre Gott und der einzige Gott seyen selbst gleichbedeutende Begriffe, die Wahrheit Gottes bestehe eben in seiner Einzigkeit, und umgekehrt, seine Einzigkeit sey zugleich seine Wahrheit. Demgemäß bestimmt würde jener Satz so lauten: Außer dem einzig wahren Gott ist kein anderer. Aber wer ist denn nun der Gott, von welchem in diesem Satz geredet wird, also das Subjekt des Satzes? Antwort: das Subjekt des Satzes ist selbst schon der einzige Gott. Die Aussage setzt selbst schon den einzigen Gott voraus; denn sie sagt nur von dem einzigen Gott, daß kein anderer außer ihm sey. Wer ist denn nun aber dieser einzige Gott, von dem sie sagt, daß kein anderer außer ihm sey? Etwa wieder derjenige, außer dem kein anderer ist? Unmöglich! Da lautete der Satz so: der Gott, außer dem kein anderer ist, ist der, außer dem kein anderer ist, und die letzte Tautologie wäre ärger als die erste. Die Einzigkeit, welche im Subjekt des Satzes schon gesetzt ist, muß also eine andere Einzigkeit seyn, als die in der eigentlichen Aussage behauptet wird. Nun ist die letzte als Einzigkeit nach außen gemeint, wie daraus erhellt, daß nur

von dem gesprochen wird, das außer Gott nicht ist. Also kann die erste, die schon im Subjekt des Satzes ausgesprochen, nicht auch die Einzigkeit nach außen, sie kann nur die innere Einzigkeit seyn, die Einzigkeit Gottes bezogen auf sich selbst, d. h. die Einzigkeit Gottes als solchen, und nur in dieser kann voraussichtlich der eigentliche Begriff des Monotheismus enthalten seyn.

Man hat Beweise für jenen Satz aufgestellt; denn Beweise bedarf es, damit der Schein einer besonderen Lehre entsteht. Eine der gewöhnlichsten Argumentationen für die Einheit oder Einzigkeit Gottes — denn, wie gesagt, selbst über diese Ausdrücke ist man nicht ganz einig — beruht auf dem Begriff der höchsten Ursache. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß eine höchste Ursache, inwiefern sie dieß ist und als solche, immer nur Eine seyn kann; aber diese Einzigkeit wäre doch nicht jene ganz unbedingte, die man mit dem Begriff Gott verbindet; eine solche Einzigkeit würde sich noch immer auch mit einem bloßen Primat oder Principat vertragen, den man Gott in der Hervorbringung der Dinge zuschriebe, sie würde aber nicht verhindern, ihm eine zweite Ursache an die Seite zu setzen, die sogar an sich, d. h. abgesehen von der Wirkung, ganz eben das seyn könnte was Er ist, so, daß derjenige, den wir nun Gott nennen, nicht durch sein Wesen, sondern bloß durch die absolute Superiorität seiner Wirkung — bei Hervorbringung der Welt ein ausschließliches Recht auf den Namen Gott behauptete. Man könnte sich das Verhältniß etwa so vorstellen, daß man annähme, jener Gott, welcher die höchste und als solche einzige Ursache ist, sey dem andern in der ersten Anlage zu einer Schöpfung nur zuvorgekommen, diesem aber, der nun keinen Raum für eine eigne Schöpfung hof[illegible] finden können — indem alle Möglichkeiten einer solchen schon dur[illegible] die erste erfüllt gewesen — diesem sey, ohne daß er eben als von Natur böse zu denken wäre, aber wenn er nicht zu einer völligen und immerwährenden Unthätigkeit sich selbst bestimmen wollte, so sey ihm nichts weiter übrig geblieben, als einen Einfluß auf die Schöpfung des andern zu gewinnen, wodurch diesem dann seine Schöpfung natürlich verkümmert worden; der erste Urheber

habe dem Verderben zwar mit aller Kraft zu steuern gesucht, aber die Wirkung einer ihm wesentlich oder an sich gleichmächtigen Ursache doch nicht völlig aufzuheben vermocht; auf diese Weise sey dann diese gemischte Welt entstanden, in der ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen wahrgenommen werde, in der eines immer gegen das andere gesetzt, nichts in seiner völligen Lauterkeit, und gleichsam ohne einen verborgenen Feind sey, der es in seinem Daseyn untergrabe; an dieser gemischten Welt habe also auf solche Art der andere doch auch seinen, zwar bestrittenen und untergeordneten, aber denn doch auch seinen Theil gehabt. So ungefähr konnte man also der höchsten Ursache, ohne diesen Begriff aufzuheben, sogar einen andern, einen Gegengott an die Seite stellen. Wollte man ihr aber auch nicht einen andern Gott an die Seite setzen, so würde der bloße Begriff der höchsten Ursache wenigstens eine geringere Mitursache nicht ausschließen, etwa eine ursprünglich aller Ordnung und aller Regel widerstrebende Natur, über welche dann erst gleich dem Anaxagoreischen νους die an sich verständige, als eine stärkere, gekommen wäre[1], und sie Ordnung und Verstand gelehrt, die widerstrebende und unwillige der Regel und Form unterworfen hätte. Keine dieser beiden Ansichten läßt sich aus dem bloßen Begriff der höchsten Ursache widerlegen; noch weniger aber ließe sich, wenn man unter der höchsten Ursache eine jede Mitwirkung absolut ausschließende verstehen wollte, — noch weniger ließe sich eine höchste Ursache in diesem Sinn aus dem Anblick der Welt selbst beweisen, die uns vielmehr durchgängig offenbar zwei in ihrer Wirkung voneinander unabhängige Principien zeigt, deren eines aller Form und Gestalt zu widerstreben scheint, das andere stets wieder alles in die Schranke und das Maß zurückführt; aber ob das eine dieser Principien, und zwar das nach unsrer Ansicht minder gute von dem besseren (was auf jeden Fall schwer begreiflich zu machen wäre), oder ob beide gemeinschaftlich von einem höheren abstammen, oder ob sie von jeher in gegenseitiger Unabhängigkeit coexistirt haben, darüber kann wenigstens die Welt kein

[1] Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν, wird als anaxagoreisch angeführt.

Zeugniß ablegen. Geſetzt aber endlich, es ließe ſich aus dem Anblick der Welt, aus welcher doch allein auf die Urſache zu ſchließen wäre, geſetzt, es ließe ſich aus dieſer ein völlig überzeugender Schluß ziehen auf die absolute, ſchlechterdings keine Mitwirkung zulaſſende Einheit der erſten Urſache, ſo wäre auch dann dieſe höchſte Urſache, oder Gott, doch nur, wie man zu ſagen pflegt, der That nach, ipso actu, einzig, nicht aber der Natur nach. Die Theologen nennen aber die Einzigkeit Gottes eine Einzigkeit der Natur oder dem Weſen nach, ſo daß eigentlich nicht bloß kein anderer Gott außer ihm iſt, wie ſie gewöhnlich ſich ausdrücken, ſondern keiner ſeyn kann, daß es Gott durch ſeine Natur unmöglich iſt, etwas außer ſich zu haben, ſowohl das ihm gleich, als das ihm ungleich wäre [1].

Es ſcheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlichen Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte Syſtem läßt ſich nicht als direkter Gegenſatz des Monotheismus anſehen, denn es iſt in der That nicht Polytheismus. Man kann nicht ſagen, dieſe Lehre ſey unmittelbar der Lehre von dem einzigen Gott entgegen; denn auch ihr iſt der von ihr gut genannte Gott doch in der That der einzige wahre Gott, der andere aber der Nicht-Gott, der falſche, der unrechte Gott. Und dennoch betrachten wir dieſe Lehre als ein falſches, der wahren Religion entgegengeſetztes Syſtem. Denn der wahre Gott des dualiſtiſchen Syſtems iſt eigentlich nur zufällig der wahre, wie er auch nur zufällig der gute heißt. Denn der andere, der im Syſtem der zwei Principien als Princip oder Urſache des Böſen betrachtet wird, hat angenommenermaßen mit dem erſten völlig gleiche Macht, und alſo auch völlig gleichen Fug und gleiches Recht, zu ſeyn, d. h. ſich zu äußern und zu wirken, ſich mit einem Seyn zu

[1] Deus autem est unicus non modo actu ipso, ut tamen plures Dii essent possibiles, sed quia contrarium ne fieri quidem potest. Unde patet (ut hoc obiter moneam) hanc unitatem non debere probari ex sufficientia unius Dei; ostenderet haec ratio, non opus esse, ut actu ipso plus quam unus existat Deus, non vero plurium possibilitatem refellit, utpote quae, si cetera essent paria, tamen locum habere posset. Weissmann, Institt. Theol. p. 198.

umgeben, ſich ein Seyn, ein Reich zu erſchaffen; alſo hat er mit dem erſten auch ganz daſſelbe Recht, das was ihm entgegenſteht und wo-von er ſich in ſeinem Seyn gehemmt, gehindert, oder angegriffen und beſtritten fühlt, böſe zu nennen — ihm iſt das Böſe, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute iſt, und umgekehrt, ihm iſt das das Gute, was für uns das Böſe: es kommt alles nur auf den Standpunkt an; es iſt daher unbegreiflich, wie ein neuerer Schriftſteller (Friedrich Schlegel) von ſeinem Eifer gegen das Syſtem des Pantheismus ſich ſo weit fortreißen ließ, das Syſtem des Dualismus vorzüglich darum zu preiſen und als das beſſere darzuſtellen, weil es den ewigen Unterſchied von Gut und Böſe als einen abſoluten feſtſtelle. Davon haben wir ſo eben das Gegentheil geſehen, wie nämlich vielmehr gerade der Dualismus dieſen Gegenſatz in einen bloß relativen verwandelt, der jederzeit nur von einem partiellen — alſo parteiiſchen Standpunkt gemacht wird. Wenn demnach der Dualismus, der in einer vollſtändigen Aufzählung der möglichen religiöſen Syſteme nicht übergangen werden darf — es iſt eine bekannte Sache, daß in einem Ganzen zuſammengehöriger und auf denſelben Gegenſtand ſich beziehender Begriffe kein einzelner ohne die anderen vollſtändig zu beſtimmen iſt — es kann bei dieſer Berückſichtigung oder Erwähnung des Dualismus übrigens ganz dahin geſtellt bleiben, ob das Syſtem, in dem Sinn, in welchem es hier genommen werden, hiſtoriſch jemals exiſtirt hat, namentlich kann ganz dahingeſtellt bleiben, ob der parſiſche Dualismus in ſeinem Urſprung wirklich als Dualismus gemeint war; es iſt genug, daß der Dualismus als ein von Polytheismus und Monotheismus gleich unterſchiedenes Syſtem unter den möglichen religiöſen Syſtemen eine beſondere Stelle einnimmt — wenn alſo dieſes Syſtem einerſeits ein unſtreitig falſches und verwerfliches iſt, andrerſeits aber doch nicht unmittelbar oder direkt dem Monotheismus entgegengeſetzt iſt, ſo muß es in Widerſpruch ſtehen mit einem andern Begriff, jedoch mit einem ſolchen, der zum wahren Syſtem, alſo zum Monotheismus erforderlich, der alſo vom Monotheismus ſelbſt ſchon vorausgeſetzt wird. Denn der wahre Begriff iſt überall der letzte, der finale und vollſtändige,

der, zu welchem fortgegangen wird, für den es aber eben darum einen Ausgangspunkt gibt. Dieser Ausgangspunkt für den Monotheismus kann nun nichts anderes seyn als der bloße Theismus, und wir werden daher das Verhältniß ganz richtig bestimmen, wenn wir sagen: der Polytheismus stehe dem Monotheismus, der Dualismus eben schon dem Theismus entgegen. Was nun aber unter dem bloßen Theismus in der Unterscheidung von Monotheismus zu verstehen sey, dieß wird sich durch die weitere Reflexion erklären, zu der wir jetzt fortgehen.

Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgesprochen wird, ist eine leere, tautologische. Dieß war unser erster Punkt. Sie ist aber 2) auch rein illusorisch. Denn auf dem Standpunkt, wo die Theologen von der Einheit Gottes reden, muß, wenn man hört, daß außer ihm kein anderer Gott sey, ganz natürlich die Frage entstehen, ob denn etwas anderes außer ihm sey. Diese Frage können die Theologen aber nur verneinen. Denn sie selbst rechnen die Einheit oder Einzigkeit unter diejenigen Eigenschaften, die Gott vor allem Thun, vor allem Actus, merâ naturâ zukommen. Auf diesem Standpunkt müssen sie also selbst sagen, daß nichts außer Gott sey, weil sie alles außergöttliche Seyn selbst nur von der freien Causalität Gottes herleiten (wie denn alles, was vor allem Actus außer Gott wäre, als ein unabhängig von ihm Vorhandenes, ihm gleich ursprünglich und insofern überhaupt äquipollent seyn müßte, so daß — auch aus diesem Grunde — der Satz: „es ist kein anderer Gott außer Gott", auf dem gegenwärtigen Standpunkt nur so viel heißen würde: es ist nichts außer ihm). Wenn nun aber außer Gott nicht bloß kein anderer Gott, sondern nichts ist, so ist ja soweit Gott nicht der einzige Gott, sondern der schlechthin Einzige (nur ὁ μόνος, nicht aber ὁ μόνος θεός). Ist nicht die Existenz eines anderen Gottes, sondern jede Existenz hier zu leugnen, so handelt es sich auch nicht um die Einzigkeit Gottes als solchen, sondern nur um die absolute Einzigkeit Gottes[1]. — Um aber den Schein hervorzubringen, als wäre das, was nur die absolute

[1] Darauf (daß nämlich außer Gott nichts ist) führen auch die Beweise, welche die Theologen für die Einzigkeit aus der Natur Gottes führen, z. B. der von

Einzigkeit ist, die Einzigkeit Gottes als solchen, behalten sie jenes „kein anderer Gott" ein, und dadurch verwickeln sie sich in jene Tautologie oder rein überflüssige Versicherung.

Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich so genannten, sondern auch die Philosophen verstehe, inwiefern sie mit spekulativer Theologie sich beschäftigen), diese wissen also im Grunde von keiner anderen Einzigkeit, als die ich schon ausspreche, indem ich sage: Gott (nicht: ein Gott). Fragt man aber nach dem Sinn dieser absoluten Einzigkeit, oder fragt man, warum Gott nicht ein Gott, sondern Gott ist, so kann ich darauf nicht wieder antworten: weil kein anderer außer ihm ist, denn damit würde ich nur in einem Cirkel mich herum drehen; daß er also Gott ist, kann nicht darauf beruhen, daß kein anderer, sondern nur darauf, daß nichts außer ihm ist (was freilich vorerst auch noch nicht erklärt, was er selbst ist). Hinwiederum dadurch, daß nichts außer ihm ist, komme ich immer wieder nur auf den Begriff Gott oder des schlechthin Einzigen, nicht aber auf den Begriff des einzigen Gottes. Es wäre daher zwar leicht möglich, dem gewöhnlichen Ausdruck eine Form zu geben, in der er allerdings etwas sagte und die Tautologie des gewöhnlichen vermieden würde. Man müßte nämlich den Satz so aussprechen: daß nicht ein Gott ist, außer dem noch einer oder mehrere andere seyn könnten, — sondern nur Gott; allein bei diesem Ausdruck wäre es dann auch offenbar, daß der Satz nicht mehr enthielte als der frühere: Gott Ist; es wäre offenbar, daß der Satz nicht etwas über Gott sagte, d. h. nicht etwas über Gott Hinausgehendes aussprächе — daß er nichts von Gott aussagte, sondern nur eben den Begriff Gott selbst wiederholte; d. h. also, es wäre offenbar, daß der Satz nicht Monotheismus, sondern eben bloßen Theismus enthielte. Um den Gehalt dieses Satzes: es ist — nicht ein Gott, außer dem einer oder mehrere andere seyn könnten, sondern — nur Gott, um den Gehalt dieses Satzes auszudrücken, wäre das Wort Theismus vollkommen hinreichend, das zusammengesetzte Monotheismus

der Unendlichkeit hergenommene; sie beweisen alle zu viel; sie beweisen nicht nur, daß außer Gott kein anderer Gott, sondern daß nichts außer ihm sey.

aber völlig überflüssig[1]. Hieraus erhellt, daß die herkömmliche Erklärung des Begriffs Monotheismus, wenn sie auf ihren wahren Werth zurückgeführt, d. h. von ihrem bloß Scheinbaren, eigentlich aber nur Tautologischen befreit wird, nur Theismus, nicht aber Monotheismus enthält. Dieß ist ein sehr wichtiger und großer Unterschied. Dessen ohngeachtet möchte ich nicht behaupten, daß es nicht solche geben könnte, welche sich damit vollkommen zufrieden erklärten und der Meinung wären, es bedürfe in der Theologie nichts Weiteres, es sey am bloßen Theismus genug und ein besonderer Begriff unter dem Namen Monotheismus ein reiner Ueberfluß. Zwar in früherer Zeit war der Name Theismus nicht zum besten angeschrieben, und wenn man von irgend jemand sagte: er sey ein bloßer Theist, so hieß dieß fast ebenso viel als er sey ein Atheist, nämlich ein solcher, der nicht den wahren Gott, sondern statt dessen irgend ein bloßes Phantom oder simulacrum des wahren Gottes behaupte. Aber dieser unangenehme Nebenbegriff, der mit dem Wort Theismus sonst verbunden war, hat sich neuerer Zeit gänzlich, ja es hat sich beinah' die Erinnerung daran verloren[2]. Es scheint zwar, daß man in der christlichen Glaubenslehre den Begriff des Monotheismus nicht wohl entbehren könne und daß man schon darum den bisherigen tautologischen Begriff beibehalten müsse. Man wird wenigstens da dieses Begriffs bedürfen, wo der Unterschied des Christenthums von dem Heidenthum zu erwähnen ist, eine Erwähnung, die

[1] Schleiermacher sieht die wahre Bewandtniß der Sache wohl ein, wenn er sagt (christl. Glaube 1. Th. S. 306), die Einheit Gottes könne ebensowenig bewiesen werden, als das Seyn Gottes, was so viel heißt, als sie enthalte nicht mehr, als schon der bloße Theismus für sich enthalte.

[2] Man möchte wohl fragen: Wie kann Theismus = Atheismus seyn? Antwort: Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet. Wer nur von Gott überhaupt redet, redet nicht von dem wahren Gott, also von irgend etwas anderem, das er nur mit dem Namen Gott belegt. Sein Theismus ist also = Atheismus, dieß Wort im negativen Sinn genommen. Der bloße Begriff Gott, θεός, ist an sich leer, ein bloßes Wort, um von dem wirklichen Gott zu reden, der nicht bloß θεός, sondern, wie selbst die Griechen unterscheiden, ὁ θεός ist, der bestimmte Gott, muß eine Bestimmung hinzukommen. Man sagt auch nicht: θεός ist Einer, sondern ὁ θεός εἷς ἐστιν.

doch wohl nicht umgangen werden kann. Allein auch das iſt, bei den Anſichten, welche bisher über die Bedeutung des Polytheismus ſo ziemlich allgemein angenommen ſind, nicht ſo gar nothwendig. Denn es iſt ja doch ganz einfach zu ſagen: Monotheismus hatte urſprünglich nur Sinn und Bedeutung in Bezug auf Polytheismus und im Gegenſatz mit ihm. Nachdem nun aber die Gefahr und ſelbſt jede Möglichkeit der Vielgötterei für uns verſchwunden iſt, ſo verhindert nichts, den Monotheismus als beſonderen Begriff, wie ſchon längſt ſtillſchweigend, endlich auch ausdrücklich verſchwinden zu laſſen; nichts verhindert, daß der tautologiſche und im Grunde nur pleonaſtiſche Ausdruck: der einzige Gott, in den höheren, allgemeineren, in den Begriff Gott ſich auflöſe, der keines Zuſatzes bedarf. Denn eigentlich gibt es doch nur Theiſten und Atheiſten. Theiſten ſind vor allem die Juden, von denen unſer Glaube ſich herſchreibt, dann wir die Chriſten, und die Muhammedaner, die von uns beiden ausgegangen ſind. Einen Polytheismus gibt es eigentlich gar nicht. Die ſogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöſe Bedeutung erhalten, und ſind an ſich nicht Götter, ſondern z. B. bloße perſonificirte Naturkräfte; das Theiſtiſche in ihren Vorſtellungen iſt nur ſcheinbar und urſprünglich ohne alle religiöſe Bedeutung. Die Anhänger der Vielgötterei ſind alſo eigentlich nur Atheiſten. Man könnte ſich hinſichtlich dieſer Erklärung, nach welcher die Polytheiſten eigentlich nur Atheiſten ſind, ſogar auf die Autorität eines Apoſtels berufen, der zu den Epheſern ſagt: *Ἦτε ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, ihr wart ohne Gott — als Atheiſten — in der Welt. Sie ſehen, welche Wichtigkeit für unſere Unterſuchung der Begriff des Monotheismus hat, daß er ſogar über die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Mythologie entſcheidet.

# Zweite Vorlesung.

Ich komme auf die frühere Behauptung zurück, daß, so seltsam es scheine, der Begriff des Monotheismus bis jetzt nicht richtig bestimmt worden. Es liegt uns nun also ob, an die Stelle des Unrichtigen das Richtige zu setzen. Dieß wird nicht anders geschehen können, als, indem wir zufolge der vorläufig erkannten Unterscheidung zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen jede von diesen ihrer eigentlichen Bedeutung nach genau zu bestimmen suchen. Hiebei können wir aber nicht wohl anders als von der absoluten Einzigkeit ausgehen, die sich auch jedem zuerst darstellt. Denn jeder, der das Wort Gott ausspricht, fühlt, daß er damit schon eine Einzigkeit — nicht sowohl ausgesprochen, als vielmehr vorausgesetzt hat, eine Einzigkeit, die er schon denken muß, damit er Gott (nicht: einen Gott) denke, mit der er also eben damit eigentlich noch nicht Gott selbst gedacht hat. Wäre außer Gott ein anderer — nicht wirklich, sondern — möglich, so wäre er schon nicht Gott, sondern ein Gott. Also das ist zum voraus, so zu sagen noch eh' er Gott ist, ausgemacht, daß er das ist, was seines Gleichen — nicht, wie man gewöhnlich sagt, nicht hat, sondern — nicht haben kann. Was ist nun aber das, was seines Gleichen nicht haben kann? Was seines Gleichen hat, hat mit diesem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn: dann ist sowohl Es selbst, das von dem wir reden, als das was wir ihm vergleichen oder als seines Gleichen ansehen — beides ist ein Seyn. Ebenso wenn etwas außer Gott ist, so hat er mit diesem eben das Seyn gemein,

d. h. sowohl Er ist, als Dieses. Wenn also nichts außer ihm seyn kann, so kann er selbst nicht ein Seyn seyn, d. h. ein solches, was an dem Seyn nur Theil hat (wie z. B. was ein Weißes oder ein Rothes oder ein Schönes ist, nur an dem Weißen, an dem Rothen, an dem Schönen Theil hat, nicht aber das Weiße, das Rothe, das Schöne selbst ist). Ist nun Gott nicht ein Seyn, etwas das an dem Seyn nur Theil hat, so bleibt nichts übrig, als daß er das Seyende selbst sey, ipsum Ens, αὐτὸ τὸ Ὄν, und dieß ist denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir setzen müssen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) setzen. Gott ist also das Seyende selbst. Aber dieß, das Seyende zu seyn, ist nicht die Gottheit an ihm, sondern nur die Voraussetzung seiner Gottheit. Nur das, was das Seyende selbst ist, kann Gott seyn, aber das Seyende ist darum noch nicht für sich selbst auch Gott, sondern es muß eine Bestimmung hinzukommen, daß es Gott sey[1], und inwiefern das, was eine Bestimmung annimmt oder zu erhalten fähig ist, im logischen Sinn die Materie genannt wird, so können wir sagen: das Seyende zu seyn, sey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit selbst. Wäre Gott nichts als das Seyende, so wäre es absurd von einem einzigen Gott zu reden. Denn so wenig als ich von dem, was das Weiße oder das Rothe selbst ist, sage, es sey das einzige Weiße oder Rothe (dieß ließe sich immer nur von einem bestimmten Weißen oder Rothen sagen), so wenig kann ich von dem, was das Seyende selbst ist, sagen, es sey das einzige Seyende. Dagegen nun eben weil dieß: das Seyende selbst, das allgemeine Wesen (das Ens universale) zu seyn, weil dieß, wie gesagt, die Materie der Gottheit ist, so kann ich nun allerdings zwar nicht von dem Seyenden selbst sagen: es sey das einzige Seyende; wohl aber kann ich von Gott sagen: er sey der einzige Gott; ich kann dieß nicht so sagen, als wäre er es bloß zufällig, sondern ich muß hinzu denken, daß er es nicht bloß zufällig, sondern daß er es nothwendig ist, und dieß läßt sich nicht durch den Satz ausdrücken, daß außer Gott kein anderer Gott ist, oder, daß Gott seines Gleichen nicht hat (wie auch Schleiermacher sich

[1] Die hinzukommende Bestimmung ist zunächst, daß er es wolle sey.

ausdrückt[1]). Denn wenn Gott von dem Seyenden (dem Ens universale) zwar unterſchieden iſt (oder wenn in ſeinem Begriff noch mehr gedacht wird, als der des bloßen Seyenden), aber ſeine Einzigkeit nur davon hergeleitet wird, daß er das Seyende ſelbſt iſt, wenn ſich dieß ſo verhält, ſo iſt dieſe Einzigkeit nur ſeine nothwendige Einzigkeit, und es läßt ſich nur ſagen, daß kein anderer außer ihm ſeyn kann. Es iſt alſo nicht ſeine faktiſche Einzigkeit, wie die im Monotheismus gedachte. Denn dieſe kann doch wohl nur ſeine faktiſche Einzigkeit ſeyn. Wäre die im Monotheismus gedachte Einzigkeit eine nothwendige, wie wollte man ſich erklären, daß derſelbe erſt in Folge des Chriſtenthums, d. h. ſeit ungefähr 1500 Jahren, allgemein anerkannter Begriff geworden iſt. Dieſe Einzigkeit, die im Monotheismus behauptet wird, muß wohl eine ſolche ſeyn, von der man nur ſagen kann, daß ſie Iſt, nicht daß ſie ſchlechterdings nicht ſeyn könnte; es iſt keine ſich von ſelbſt verſtehende Einzigkeit. Dieß hat unter anderm auch ein Mann von groſſer Erfahrung und praktiſchem Verſtand, der berühmte H. Grotius wohl eingeſehen, der über dieſe Lehre gerade das Gegentheil von Schleiermacher äußert. Letzterer ſagt, wie ſchon bemerkt, die Einzigkeit Gottes bedürfe ſo wenig der Erörterung, als das Daſeyn Gottes. Hugo Grotius aber — nicht, wie Sie denken möchten in ſeinem ſehr empfehlenswerthen Buch: de veritate religionis christianae, ſondern in ſeinem nicht weniger berühmten Werk: de jure belli et pacis[2] — hier ſagt Grotius: der Begriff der Einheit Gottes ſey weniger evident, als der ſeiner Exiſtenz (evident hieß der ehemaligen Philoſophie alles, was aus irgend einem Begriff mit Nothwendigkeit folgt, — Hugo Grotius muß alſo bei der Einheit Gottes etwas anderes gedacht haben, als jene aus ſeinem Begriff nothwendig folgende). Ein ſpäterer, wegen ſeines Scharfſinns bekannter Theolog (Dr. Storr) geht noch weiter, indem er dem Menſchen eine bloße suspicio (Vermuthung) der Einheit Gottes beilegt, was er nicht könnte, wenn er nicht in der Lehre vom einzigen Gott mehr geſehen hätte, als was mit Nothwendigkeit

[1] Chriſtl. Glaube Th. 1, S. 306.
[2] Lib. II, 47.

aus dem bloßen Begriff Gott folgt; denn an einen Satz, der aus dem Begriff eines Weſens mit Nothwendigkeit folgt, kann man vielleicht nicht denken — dieß iſt möglich —, wenn man aber einmal an ihn denkt, ſo iſt es nicht mit einer bloßen suspicio oder Vermuthung, ſondern ſo, daß man ſeiner gewiß iſt als eines ſolchen, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Alſo, um von dieſer Zwiſchenerörterung zurückzukommen, bitte ich Sie jetzt, zwei Auffaſſungsweiſen zu unterſcheiden. Ich kann 1) bei dem Wort Gott überall nichts denken, als eben nur das Seyende ſelbſt, oder das allgemeine Weſen. In dieſem Fall kann ich das Wort einzig gar nicht als Prädicat anwenden; eben weil ich ſage: Gott iſt das Seyende ſelbſt, kann ich nicht ſagen: er iſt das einzige Seyende; wie ich ſage: er iſt das Seyende ſelbſt, ſo muß ich auch ſagen: er iſt das Eine ſelbſt, womit eben ausgedrückt wird, daß ihm die Einheit gar nicht als Prädicat zugeſchrieben, nicht von ihm (d. h. ſo daß er als terminus a quo dabei angeſehen wird) von ihm ausgeſagt wird, ſondern er iſt ſelbſt das Eine[1]. Hier alſo, wo ich die Einheit nicht zum Prädicat machen kann, wäre jede Ausſage der Einzigkeit unmöglich, und ſchon darum gäbe es auf dieſem Standpunkte nichts, das man Monotheismus nennen könnte. Oder 2) ich unterſcheide allerdings Gott von dem bloßen Seyenden, d. h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende ſelbſt, wiewohl ich ihn auch als dieſes denke. Hier iſt zwar eine Ausſage möglich, ich kann ſagen: Gott iſt der einzige Gott; aber dieſe Ausſage hat den Sinn: er iſt nothwendig der einzige Gott. Der Satz lautete nicht ſo, daß außer Gott kein anderer iſt, ſondern daß außer ihm kein anderer ſeyn kann. Nämlich hier, wo ich Gott von dem bloßen Seyenden, dem bloß allgemeinen Weſen, unterſcheide, habe ich dieſes ſchon beſtimmt als die Materie ſeiner Gottheit (bereits bemerkt, daß hier nichts Körperliches — Materie im logiſchen und metaphyſiſchen Sinn genommen werden muß). Der Satz: er iſt der nothwendig einzige Gott, d. h. er iſt der Gott, außer dem kein anderer ſeyn kann, hat

[1] Auf dieſem Standpunkt gilt jenes alte Wort: unitas non superadditur essentiae, die Einheit kommt nicht über das Weſen hinzu, d. h. ſie darf nicht als Prädicat gedacht werden; vergl. Gerhard, Loc. Theoll. T. I, p. 196

daher den Sinn: es fehlt gleichsam an der Materie, an dem Stoff zu einem anderen Gott; das, was das Seyende selbst ist, kann nicht mehrmals seyn, weil es in dem Sinn, in welchem allein ein mehrmals-Seyn möglich ist, überhaupt nicht seyn kann. Was aber wahrer Gott ist, muß voraus, ist und gleichsam vor sich selbst[1], d. h. vor seiner Gottheit, schon das Seyende selbst, das allgemeine Wesen, seyn, oder es hat zur Grundlage, zum ὑποκείμενον, zur Materie seiner Gottheit dieß, daß es das allgemeine Wesen ist. Ist aber dieß, das allgemeine Wesen zu seyn, die Grundlage der Gottheit, so verhindert die absolute Einheit des allgemeinen Wesens, welches eben das Eine selbst ist, die absolute Einheit des allgemeinen Wesens macht unmöglich, daß es mehr als Einen Gott gebe, weil nämlich die Grundlage, der Stoff für einen zweiten nicht mehr vorhanden ist, so daß eigentlich nicht ein anderer Gott (wie es die Theologen ausdrücken), sondern die Möglichkeit (die Voraussetzung, die Materie) eines andern geleugnet wird. Diese Bestimmung ist wichtig, denn gar viele Philosophen und Theologen, welche die Schwierigkeit in dieser Lehre fühlten und ihr auf verschiedene Weise zu entgehen suchten, haben unter anderm auch diese Einzigkeit Gottes, von welcher jetzt die Rede ist, daraus zu beweisen gesucht, daß zur vollkommenen Erklärung der Welt nicht mehr als Ein Gott nöthig, oder Ein Gott dazu hinreichend, vollkommen sufficient sey. Damit wird aber der Sinn des Begriffs ganz entstellt. Es wird angenommen, als ob von Seiten der Gottheit allerdings mehr als Ein Gott möglich wäre[2]: wenn uns die Erscheinung der Welt nöthigte, mehr als Einen Gott anzunehmen, so würde von Seiten der Gottheit dieser Annahme nichts im Wege stehen. Man sieht auch hier ein Bestreben, von dem nothwendig Einzigen hinwegzukommen, d. h. ein Gefühl, daß der eigentliche Monotheismus, das eigentliche Dogma von dem einzigen Gott, nicht in jener nothwendigen Einzigkeit enthalten seyn könne, die schon daraus folgt, daß ich sage: Gott (nicht: ein Gott); so

[1] Daß nur so richtig gesagt werde, nicht an und für sich selbst, was zu verkehrten Anwendungen Gelegenheit gegeben, kann hier nebenbei bemerkt werden.

[2] Vgl. die S. 18 citirte Stelle.

wie eben dieß, daß ich nämlich: Gott sage (nicht: ein Gott) davon herkommt (oder was dasselbe ist, von der Einzigkeit herkommt, die ihren Grund darin hat), daß ich in ihm nicht ein Seyendes, sondern das Seyende selbst gedacht habe. Wenn diese Nothwendigkeit davon sich herleitet, daß Gott das Seyende selbst ist, so kommt diese Einzigkeit nicht von seiner Gottheit her, nicht von dem, was er als Gott ist, sondern von dem, was er an und gleichsam vor sich selbst, d. h. vor seiner Gottheit ist: sie kommt von der Grundlage, gleichsam von der Materie seiner Gottheit her. Ich denke also — auch in dieser nothwendigen Einzigkeit — Gott nicht speciell als den einzigen Gott, sondern nur als den überhaupt Einzigen, nicht als den seiner Gottheit nach, sondern als den bloß substantiell (der Substanz nach — substantia est id quod subsistat; Substanz ist daher mit Grundlage, ὑποκείμενον dasselbe), ich denke ihn als den bloß substantiell, nicht aber als den der Gottheit nach einzigen, d. h. ich denke in dieser Einzigkeit überhaupt nicht Monotheismus. Ist Monotheismus ein Dogma, d. h. etwas, das ausdrücklich behauptet werden muß, so kann die in ihm gedachte Einzigkeit nicht diese nothwendige seyn, deren Gegentheil unmöglich ist; sie kann selbst nur eine faktische seyn, denn nur das Faktische wird eigentlich behauptet. — Diese nothwendige Einzigkeit, die von dem bloß Substantiellen Gottes herkommt, ist noch immer keine Einzigkeit überhaupt oder absolute Einzigkeit: ich kann vermöge derselben ebensowohl sagen, daß außer Gott nichts seyn kann, als sagen, daß außer ihm kein anderer Gott seyn kann; oder vielmehr, nur darum kann kein Gott außer ihm seyn, weil überhaupt nichts außer ihm seyn kann, weil überhaupt kein Stoff, keine Möglichkeit des Seyns außer ihm, weil Er das allgemeine Wesen ist.

Es wird also nun darauf ankommen, von dieser absoluten Einzigkeit aus den Weg zur Einzigkeit Gottes als solchen zu finden. Denn mit dieser wird uns erst das Dritte, Monotheismus, gegeben seyn. Zu dem Ende müssen wir aber unsern Ausgangspunkt noch genauer, als bisher nöthig war, bestimmen.

Unser Ausgangspunkt ist der Satz: Gott ist das Seyende selbst.

Bedenken Sie nun wohl diesen Begriff, von dem man sagen kann, er sey aller Begriffe Begriff, der höchste, von dem überhaupt auszugehen ist, der höchste eben darum auch aller Philosophie. Ich sage: er ist der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenstand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs ist eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte scholastische Philosophie wohl eingesehen. Wenn das Thier die Dinge nicht denkt, so ist es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieser Begriff des Seyenden, in dessen Besitz der Mensch ist, macht den ganzen Unterschied vom Thier aus. Erkennen Sie nun vor allem in diesem Begriff, daß er noch kein wirkliches Seyn in sich schließt; vielmehr ist er nur, daß ich so sage, der Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, aber er für sich schließt noch kein wirkliches Seyn in sich. Dieses also (das wirkliche Seyn) ist es, dazu ein Fortgang möglich ist; denn das, wozu ich fortgehen soll, muß mit dem, von dem ich fortgehe, noch nicht gesetzt seyn. In dieser Richtung hat sich also auch unsere Untersuchung zu bewegen, inwiefern sie, wie wir sagten, von der absoluten Einzigkeit, die eben nur darauf beruht, daß Gott das Seyende selbst ist, zur Einzigkeit Gottes als solchen fortgehen soll.

Es würde übrigens ganz natürlich seyn, wenn man uns nach dem eben Vorgetragenen folgende Frage entgegenhielte: Wenn das Seyende selbst noch die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn ist (die alte Scholastik sagte: aptitudo ad existendum; dieß ist aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende selbst als bloß passiv erscheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn ist) — wenn das Seyende selbst die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn ist, und ich es demnach nicht selbst als seyend denke, eben weil es bloß noch der Titel zu einem Seyn, wie soll ich es denken? Nicht als seyend, wie wir so eben gehört, und doch kann ich es auch nicht als schlechterdings nicht seyend denken, — es muß, auch als bloßes allgemeines Subjekt des Seyns, dennoch auf gewisse Weise seyn. Hier ist nun also eine Unterscheidung nothwendig zwischen dem Seyn, das eben

ſchon damit gegeben iſt, daß es das Seyende ſelbſt iſt, und dem Seyn, zu dem es erſt die allgemeine Möglichkeit iſt. Dieſes letzte Seyn iſt, wie Sie wohl ſehen, ein erſt zu ihm hinzukommendes, alſo vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftiges. Ferner, weil es zu ihm hinzukommt, und nur durch einen Actus hinzukommen kann, iſt es das actuelle (wirkliche) Seyn; jenes Seyn aber, das in ihm damit ſchon geſetzt iſt, daß wir es als das Seyende ſelbſt denken, iſt eben das bloße Seyn im Begriff, und Sie ſehen eben daraus, daß das Seyende ſelbſt, da es kein Seyn außer ſeinem Begriff hat, ſelbſt nur als Begriff exiſtirt, und daß hier der Ort iſt, wo man ſagen kann, daß der Begriff und der Gegenſtand des Begriffs eins ſind, was eben ſo viel heißt, daß hier der Gegenſtand ſelbſt keine andere Exiſtenz als die des Begriffs hat, oder wie man dieß ſonſt ausgedrückt hat, daß hier Begriff und Seyn eins iſt, was aber nur ſo viel heißt, daß hier das Seyn nicht außer dem Begriff, ſondern im Begriff ſelbſt iſt. Das was das Seyende ſelbſt iſt hat ſein Seyn ſchon in ſeinem Begriff, nicht außer demſelben als etwas Beſonderes und von ihm Verſchiedenes. Sie ſehen aber von ſelbſt, wie dürftig, wie eng dieſer Begriff iſt, und wie wenig eigentlich mit dieſer Einheit des Seyns und Begriffs anzufangen iſt, weil ſie in der That ganz bloß negativ iſt. Es gehört eben hieher auch die Formel, die in der Philoſophie und Theologie ſehr gebräuchlich iſt, daß in Gott Weſen und Seyn eins iſt, die auch nicht mehr ſagt, als daß in Gott (nämlich nur auf einem gewiſſen Standpunkt, — auf eben dem, wo er bloß als das Seyende ſelbſt gedacht wird —), daß in Gott kein vom Weſen verſchiedenes, über das Weſen hinausgehendes Seyn, ſondern eben nur dasjenige gedacht werde, welches ſchon gedacht wird, indem er als das Seyende ſelbſt beſtimmt iſt. Dieſer Satz würde aber ganz falſch ſeyn, wenn er von Gott überhaupt, d. h. für jeden möglichen Standpunkt, geſagt würde. Er gilt, wie geſagt, nur für den, wo in der That Gott nur noch als das Seyende ſelbſt gedacht wird. Das Intereſſe der Philoſophie iſt es keineswegs, in dieſer Enge zu bleiben, und das wäre eine traurige und höchſt beengte Philoſophie, welche von Gott nur wüßte, inwiefern in ihm das Seyn mit dem Weſen

eins oder ſelbſt das Weſen iſt. Das Intereſſe der Philoſophie iſt vielmehr eben, Gott von dieſem mit dem Weſen identiſchen Seyn, in das vom Weſen verſchiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Seyn hinauszuführen, und darin eigentlich iſt der Triumph der Philoſophie. Will man dieſes mit dem Weſen identiſche Seyn das nothwendige Seyn nennen, ſo iſt nichts dagegen einzuwenden. Nur iſt es alsdann nicht das Seyn Gottes als ſolchen, ſondern auch nur das Seyn Gottes an und vor ſich. In ſeinem An-und-vor-ſich iſt Gott das nothwendige Seyn, d. h. dasjenige, dem das Seyn in das Weſen zurückgeht, und in ſo fern ſein weſentliches, aber nicht wirkliches iſt.

Das Seyende ſelbſt iſt darum, weil es vorerſt nur der allgemeine Titel zu dem Seyn iſt, keineswegs nichts, oder ein οὐκ ὄν. Es iſt zwar nicht das, was ſchon Iſt, wenn ich nämlich unter dem Seyn das zu dem Weſen hinzukommende, das außer dem Weſen, alſo noch beſonders geſetzte verſtehe — ich könnte es auch das eigenſchaftliche nennen, das, was von dem Weſen ausgeſagt, prädicirt werden kann, was bei jenem nicht der Fall iſt, das dem Seyenden ſelbſt nicht eigentlich zukommt, nicht beigelegt werden kann, weil es eben nichts von ihm ſelbſt Verſchiedenes iſt — alſo: das Seyende ſelbſt iſt zwar nicht das, was ſchon Iſt, nämlich in dem eben beſtimmten Sinn, darum aber nicht Nichts, vielmehr iſt es das, was ſeyn wird. Dieſe letzte Beſtimmung wird Ihnen die Sache vollends deutlich machen. Das, was ſeyn wird, iſt zwar eben darum noch nicht ſeyend, aber es iſt doch nicht Nichts, und ſo iſt das, was das Seyende ſelbſt iſt, rein als ſolches gedacht, zwar noch nicht ſeyend, aber darum nicht Nichts; denn es iſt ja das, was ſeyn wird. „Gott iſt das Seyende ſelbſt" heißt nach dem eben Geſagten ſo viel als: Gott an und vor ſich ſelbſt, in ſeinem reinen Weſen betrachtet, iſt bloß das, was ſeyn wird; und hier erinnere ich Sie wieder daran, wie in der allerälteſten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede iſt, dieſer Gott ſich ſelbſt den Namen gibt: Ich werde ſeyn[1]; wobei es ſehr natürlich iſt, daß eben derjenige, welcher, wenn er in der erſten Perſon, alſo von ſich ſelbſt

[1] S. Einleitung in die Ph. der Mythologie S. 171, vgl. mit S. 165.

redet, sich Aejaeh nennt, d. h. ich werde seyn, daß dieser, wenn von ihm in der dritten Person die Rede ist, wenn ein anderer von ihm spricht, Jehwo oder Jwaeh, kurz: Er wird seyn, genannt wird. Und dieses führt uns nun eigentlich erst auf den höchsten Begriff Gottes, inwiefern er als der Seyende selbst bestimmt wird. Nämlich wir sehen, daß darin ein freies Verhältniß Gottes zu dem Seyn ausgedrückt ist, daß er bestimmt ist als der nicht bloß vom Seyn noch freie, mit dem Seyn unbehaftete (alles, was ein Seyendes ist, ist dem Seyn gleichsam verpflichtet, verhaftet, es hat, soweit es ein Seyn ist, nicht die Wahl zu seyn oder nicht zu seyn, so oder nicht so zu seyn, und es beruht eben darauf die uralte Meinung von der Unseligkeit alles Seins, oder, wie ein französischer Philosoph dieß ausgedrückt hat, von dem malheur de l'Existence). Gott ist in diesem Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er ist nicht bloß an sich selbst frei von dem Seyn, reines Wesen, sondern er ist auch frei gegen das Seyn, d. h. eine lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem: „Ich werde seyn, der ich seyn werde" liegt. Man kann dieß übersetzen: der ich seyn will — ich bin nicht das nothwendig Seyende (in diesem Sinn), sondern Herr des Seyns. Sie sehen daraus, wie schon dadurch, daß Gott als das Seyende selbst erklärt ist, er auch gleich als Geist bestimmt ist: denn Geist ist eben das, was seyn und nicht seyn, was sich äußern oder nicht äußern kann, was sich nicht äußern muß, wie der Körper, der keine Wahl hat, seinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen muß, während ich z. B. als Geist ganz frei bin mich zu äußern oder nicht zu äußern, auch so oder anders zu äußern, dieses von mir zu äußern und ein anderes nicht zu äußern. Sie sehen eben darum auch, wie eine Philosophie, die bis auf das Seyende selbst zurück und von diesem ausgeht, wie diese unmittelbar und durch sich selbst schon auf ein System der Freiheit führt und von der Nothwendigkeit sich befreit hat, die auf alle, beim bloßen Seyn stehen bleibende, nicht zum Seyenden selbst sich erhebende Systeme wie ein Alp drückt, mögen sie auch noch so viel von Bewegung schwatzen. Ueber das

Seyn hinaus, und ſelbſt in freies Verhältniß zu ihm zu kommen, dieß iſt das eigentliche Streben der Philoſophie. Das Seyende ſelbſt iſt ſchon an ſich ſelbſt auch das vom Seyn und gegen das Seyn Freie, und überhaupt nur das Seyende ſelbſt iſt uns wichtig. Am Seyn liegt nichts, das Seyn iſt auf jeden Fall nur ein Acceſſorium, ein Hinzukommendes deſſen, was Iſt. Dieß wollen wir erkennen, und die Erkenntniß deſſen, was Iſt, iſt eigentlich diejenige, welche in der Philoſophie geſucht wird. Wenn alle andern Wiſſenſchaften, geſetzt ſelbſt ſie ſcheinen ſich mit dem Seyenden abzugeben, am Ende nur mit dem Seyn, oder wenigſtens nicht mit dem Seyenden ſelbſt, ſich beſchäftigen, ſo unterſcheidet ſich die Philoſophie eben dadurch von allen andern Wiſſenſchaften, daß ſie nach dem fragt: was Iſt (nicht nach dem Seyn), daß ſie Wiſſenſchaft des Weſens (denn Weſen nennen wir das, was Iſt, oder das Seyende ſelbſt), daß ſie ſcientia Entis, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος iſt, wie ſie ganz richtig erklärt wird, wenn gleich in der Folge, wie wir ſehen werden, noch eine Beſtimmung hinzukommen muß. Die Philoſophie vom Seyn anfangen, heißt ſie geradezu auf den Kopf ſtellen, heißt ſich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.

Eben darum nun aber, weil das Seyende ſelbſt nur der allgemeine Titel, das allgemeine Subjekt zum Seyn iſt, ſind wir veranlaßt, von ihm zu dem Seyn fortzugehen. Zu dieſem Seyn verhält es ſich ſelbſt als das Prius, und da wir von ihm ausgehen, ſo kommen wir dadurch ſelbſt in ein aprioriſches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir ſind ſo geſtellt, dieſes Seyn a priori zu beſtimmen. Und da leicht einzuſehen, daß alles Seyn nur das Seyn des Seyenden ſelbſt oder deſſen was Iſt ſeyn kann, ſo werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden ſelbſt ableiten, die Modalität oder Modalitäten alles Seyns ableiten und beſtimmen.

Es läßt ſich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß deſſen, was das Seyende ſelbſt iſt, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von ſich ſelbſt aus (ohne irgend eine Dazwiſchenkunft) ſeyn Könnende iſt, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden ſelbſt und der des von ſich ſelbſt aus ſeyn Könnenden fallen ſo

unmittelbar zusammen, daß sie fast nicht zu trennen sind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des ersten setzen könnte. Wir hätten demgemäß die nothwendige Einzigkeit Gottes auch so ableiten können. Gott ist zugestandener Maßen das, außer dem nichts seyn kann, d. h. nichts die Macht hat zu existiren. Also Gott ist allein die Macht zu existiren. Er ist das, — penes quem solum est Esse (bei dem allein das Seyn ist), also das allgemeine Princip des Seyns, die allgemeine potentia existendi, woraus denn folgt, daß alles Seyn nur das Seyn Gottes ist. Das Letzte nennt man nun gewöhnlich Pantheismus. Darin also, in der Bestimmung, daß Gott das unmittelbar seyn Könnende ist (ich bemerke, daß das Seynkönnen hier nicht in jenem passiven Sinn zu denken ist, in welchem wir von zufälligen Dingen sagen, daß sie seyn und nicht seyn können, nämlich unter gewissen Bedingungen und wenn diese gegeben sind; hier ist aber ein unbedingtes Seynkönnen, eine lautere Macht und Gewalt zu existiren, verstanden, und wenn wir sagen: Gott ist das unmittelbar seyn Könnende, so wollen wir damit ausdrücken, daß er soweit seyn kann durch sein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen), diese Bestimmung nun also, daß Gott das unendlich seyn Könnende ist, kann man allerdings ansehen als Princip des Pantheismus, und wenn Theologen und Philosophen nur dieses sagten, würden wir ihnen nicht widersprechen. Denn Pantheismus besteht zwar nicht, wie man sich vorzustellen pflegt, darin, daß gesagt wird, alles Seyn sey nur das Seyn Gottes. Denn noch niemand hat die Mittel gefunden, dieß zu leugnen, wenn man gewöhnlich auch nicht zugeben will, daß es behauptet werde. Aber nicht darin besteht der Pantheismus, sondern darin, Gott ein blindes, und in diesem Sinne nothwendiges Seyn zuzuschreiben, ein Seyn, in dem er ohne seinen Willen und in dem er aller Freiheit beraubt ist, wie dieß z. B. im System des Spinoza der Fall ist. Nur dieß könnte Pantheismus genannt werden, wenn man überhaupt diesen Namen beibehalten wollte. In diesem Sinn nun sage ich, jenes Princip, welches das erste Verhältniß Gottes zum Seyn ausdrückt, sey Princip des Pantheismus. Es ist auch

von andern schon bemerkt worden, daß die Beständigkeit, mit welcher dieses System in den verschiedensten Zeitaltern, z. B. im Zeitalter des indischen Buddha so gut als in dem des griechischen Xenophanes, und ebenso auch in den verschiedensten Weltgegenden, z. B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, sich erzeugt hat, — daß diese Beständigkeit nicht erlaube, dasselbe als ein bloß zufälliges Erzeugniß anzusehen, es müsse ein natürliches Erzeugniß seyn, dessen Keim schon in den nothwendigen Urbegriffen alles Seyns liege. Und eben dieß entdeckt sich hier. Wir können nicht umhin, Gott zu bestimmen als die unmittelbare potentia existendi. Wäre er nun nichts als dieses, so würde dieß unvermeidlich auf Pantheismus, d. h. auf ein System des blinden Seyns führen, wobei Gott selbst nur Potenz seines Seyns. Existentia sequitur essentiam (causa sui) — Deus non alio modo causa rerum quam suae Existentiae. Man kann daher sagen, hierin sey das Princip des Pantheismus, aber es ist vorschnell zu sagen, dieß sey Pantheismus. Ich sage: der bloße ausschließlich oder allein gesetzte Begriff der potentia existendi, des unmittelbar seyn-, in das Seyn übergehen-Könnenden würde auf Pantheismus führen. Ich erkläre dieß näher auf folgende Weise. Eine reine potentia existendi kann nicht bloß in Actus übergehen, sich ins Seyn erheben, sondern es ist ihr sogar natürlich, überzugehen; bloß natürlicher Weise wird sie unmittelbar sowie sie ist in das wirkliche Seyn sich erheben. Denn alles Können ist eigentlich nur ein noch nicht wirklich wollendes, also ruhendes Wollen. Der Wille ist die Potenz, die Möglichkeit des Wollens, das Wollen selbst ist Actus. Aber es ist dem Willen natürlich zu wollen, in demselben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgestatteten Geschöpf sagen, es sey ihm natürlich sich zu bewegen, d. h. (denn dieß ist der eigentliche Sinn dieses Ausdrucks) es bedürfe dazu keines besondern Wollens, sondern nur des nicht Nicht-Wollens, eigentlich also wäre ein entgegengesetzter (ausdrücklicher) Wille erforderlich, daß es sich nicht bewegte. Auch jener ruhende Wille, der in der absoluten potentia existendi angenommen wird, bedarf also, um zum Seyn überzugehen, nichts weiter, als zu

wollen, und zwar nicht Etwas zu wollen (denn er hat nichts vor sich, das er wollen könnte, er ist der absolut gegenstandlose Wille), sondern nur überhaupt zu wollen. Nichts ist schwerer, als ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen. Allein viele Dinge sind nur darum schwer, weil sie uns so nahe liegen. In der That jedes Seyn ist Actus, wie ja im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch anerkannt ist. Jeder nicht ursprüngliche Actus aber, d. h. jeder Actus, der eine Potenz zur Voraussetzung hat, kann nur Wollen seyn, alle ursprüngliche Seyns-Erzeugung findet daher nur im Wollen statt. Jeder Wille, der in meinem zuvor ruhenden Gemüth entsteht, ist ein Seyn, das zuvor nicht da war und das eben im bloßen Wollen besteht. Die reine potentia existendi ist also selbst noch ein lauterer, nicht wollender Wille, und bloß dadurch schon, daß sie will, gibt sie sich ein Seyn oder zieht sie sich ein Seyn zu; sie ist seyend im Wollen, oder das Wollen selbst ist ihr das Seyn. Zwischen dem Nichtseyn und Seyn steht ihr nichts in der Mitte als eben das bloße Wollen, d. h. das bloße wirkend, positiv, aktiv Werden des Willens, der, weil er nichts vor sich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht Etwas wollen, — sondern nur sich in sich selbst entzünden, aktiv werden kann. Man ist aber leicht einzusehen, daß die auf solche Art, durch unmittelbare Erhebung ex potentia in actum seyend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, also auch nicht mehr Wille, sondern das nun wollende und in diesem Sinn nothwendig Seyende seyn würde; es ist die außer sich gesetzte, von sich gekommene Potenz, was über dem Seyn aufgehört hat das Seyende zu seyn: — nämlich es ist zwar jetzt auch das Seyende, aber in umgekehrtem Sinn von dem, in welchem wir es das Seyende selbst nannten. Dort nämlich dachten wir es als das vom Seyn freie, das noch über dem Seyn ist, hier aber ist es das mit dem Seyn behaftete und behangene, das insofern unter dem Seyn ist (existentiae obnoxium); es ist nicht mehr wie zuvor Subjekt des Seyns, sondern das bloß noch objektiv Seyende (wie man von jeher und wie schon Fichte von der Substanz des Spinoza gesagt hat, sie sey bloßes Objekt, d. h. das blindlings

und nothwendig Seyende) — es ist allerdings das Existirende, aber dieses Wort im Sinne des griechischen ἐξίσταμαι genommen, von dem das lateinische existo offenbar herkommt. Das jetzt Seyende ist ein Ἐξιστάμενον, ein außer sich gesetztes, sich selbst nicht mehr besitzendes, besinnungsloses, und in diesem Sinn nothwendig, nämlich blindlings Seyendes, das im Seyn aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und zur blinden willenlosen Substanz, also zum gerade Entgegengesetzten von Gott, zum wahren Ungott wird, den Spinoza zwar causa sui (Ursache seiner selbst) nennt, der aber in der That aufgehört hat causa (Ursache) zu seyn und bloß noch Substanz ist. Ich bitte übrigens das Bisherige nicht so zu verstehen, als ob der wirklich als System hervorgetretene Pantheismus selbst bis auf das lautre Wesen, die absolute potentia existendi zurückginge. Der wahre Pantheismus kennt diese potentia existendi gar nicht anders, als wie sie bereits gleichsam angekommen und untergegangen ist im Seyn. Er wäre nicht das blinde System, das er ist, wenn er etwas vor dem blinden, sich selbst nicht fassenden und nur darum unendlichen und schrankenlosen Seyn erkennte, d. h. wenn er sich selbst in seinem Ursprung begriffe. Aber vielmehr theilt er die Blindheit seines Gegenstandes. Ueberrascht und übereilt gleichsam von dem blindlings über ihn hereinstürzenden Seyn, verliert er gegen dieses — dem er in der That keinen Anfang weiß, und das ihm daher als das anfanglose, ewige, sowie, weil es in der That das Seyn ist, das seine Voraussetzung verloren hat, als das grundlose erscheinen muß — gegen dieses Seyn also, dem er allerdings keinen Anfang, nichts vorauszusetzen weiß, gegen das er also keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig ist — im Verhältniß zu diesem Seyn also verliert er selbst alle Freiheit und muß sich ihm blindlings gleichsam hingeben, ohne auch in der Folge etwas über dasselbe zu vermögen, wie z. B. Spinoza gar keine Rechenschaft darüber geben kann, wie in dieses blinde und seiner Natur nach unendliche Seyn dennoch Einschränkungen, Affektionen, Modificationen (Bestimmungen des Verstandes) kommen, die er annehmen muß, weil er sich ohne Einschränkungen desselben keine einzelne, endliche Seyende denken kann. In seinem

Princip liegt ſchlechterdings kein Grund ſolcher Modificationen; denn wenn er auch verſichert, die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes auf keine andere Weiſe, als auf welche aus der Natur des Dreiecks folgen, daß die Summe ſeiner Winkel = 2 rechten ſey, wobei er alſo eine bloß logiſche Folge zwiſchen Gott und den Dingen annimmt, ſo iſt doch ſelbſt dieß eine bloße Verſicherung. Die Geometrie zeigt, daß aus der Natur des Dreiecks jener Satz folge, aber Spinoza kann nicht zeigen, daß aus der Natur ſeiner Subſtanz nothwendig und von ſelbſt endliche Dinge folgen — er ſagt es nur.

Kehren wir von dieſer Erklärung über den Pantheismus in den Zuſammenhang unſrer Entwicklung zurück, ſo verhält ſich alſo die Sache nun ſo. Auch von Gott, wenn er kantres Weſen und das Seyende ſelbſt iſt, können wir den Begriff des unmittelbar und von ſelbſt ſein Könnens nicht ausſchließen; denn das Weſen iſt Prius des Seyns, iſt das vor dem Seyn Gedachte, und kann daher unmittelbar nichts anderes ſeyn als eben potentia existendi. Dieſes Princip nun iſt das mögliche Princip des Pantheismus, wie ſo eben gezeigt worden. Aber das Princip des Pantheismus iſt darum noch nicht ſelbſt Pantheismus. Die heutigen Theologen ſind aber von einem ſo blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß ſie, anſtatt ihn in ſeinem Princip aufzuheben, dieſes Princip ſelbſt zu ignoriren ſuchen, ihm auch nicht einmal erlauben wollen ſich zu zeigen (dieß iſt auch der Hauptgrund, warum ſie der abſoluten Einzigkeit Gottes lieber gleich die Einzigkeit Gottes als ſolchen, d. h. den Monotheismus, unterſchieben). Aber um wirklich aufgehoben, um gründlich negirt zu werden, muß ſich jenes Princip wirklich zeigen, und muß anerkannt werden wenigſtens als daſeyend, als nicht auszuſchließendes. Man kann es nicht bloß nothdürftig beſeitigen. Durch bloßes Ignoriren wird es nicht überwunden. Es muß ihm ausdrücklich widerſprochen werden; denn es iſt in ſeiner Natur nach nicht auszuſchließendes, ein unumgänglicher Begriff. Darum, weil ſie vor dieſem Princip die Augen verſchließen, bleibt ihre ganze Theologie ſchwankend; denn jenem Princip muß Genüge geſchehen. Daß bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn

Gottes iſt, dieſen Gedanken läßt ſich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er iſt der Gedanke, dem allein alle Herzen ſchlagen; ſelbſt die ſtarre, lebloſe Philoſophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die ſie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die ſeichteſten, ſondern gerade auf die religiöſen, ausgeübt hat, dieſe Gewalt verdankt ſie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein ſich noch findet. Indem die Theologen auch das Princip des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil ſie ſich nicht zutrauen es beſchwören zu können), berauben ſie ſich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der wahre Monotheismus iſt vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Es läßt ſich auch zum voraus ſchon denken, daß der Monotheismus nur die zur Einzigkeit Gottes als ſolchen umgelenkte abſolute Einzigkeit ſey[1].

Alſo — um jetzt dieſen Uebergang zu zeigen — jenes Princip des unmittelbaren Seyns, die unmittelbare Macht ſich in das Seyn zu erheben, womit alles Verhältniß des Seyenden zu dem Seyn anfängt, iſt von Gott nicht auszuſchließen, aber — er hat ſie nicht in ſich als die Materie ſeines Seyns überhaupt, ſondern ſeines als Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, deſſen unmittelbare Potenz er iſt, wirklich hervor, ſo wäre er in dieſem Seyn das blinde Seyn, d. h. der

[1] Der die bloße Einzigkeit des Weſens oder der Subſtanz ausſagende Satz kann nicht ſelbſt Monotheismus, ſondern nur die negative Seite deſſelben ſeyn. Hätte der Monotheismus zu ſeinem Inhalte jene abſolute Einzigkeit, ſo müßte Spinoza ebenſo gut für einen Monotheiſten gelten, als nur immer der überzeugteſte Chriſt ein Monotheiſt heißen kann. Wirklich führt Hegel in ſeiner Encyklopädie das eleatiſche Syſtem, das des Spinoza und andere ähnliche als Monotheismus an, ja — ſpricht von Monotheismen im Pluralis, wodurch er zeigt, daß er, der die kirchlichen Dogmen mit ſeiner Philoſophie in Verbindung zu ſetzen ſuchte, dieſen erſten aller Begriffe niemals unterſucht hatte. Denn Monotheismen (im Pluralis) ſollte man denken, ſollte es ebenſowenig geben können, als etwa mehrere einzige Götter. Eines ſo widerſprechend als das andere. Noch merkwürdiger freilich iſt, wie andere ein Syſtem, welches nicht einmal einen ſo weſentlichen, die ganze chriſtliche Lehre beſtimmenden und enthaltenden Begriff, wie den des Monotheismus, ins Reine gebracht hatte, zur Grundlage nehmen konnten, um mit dieſem Syſtem eine vermeintlich umſtürzende Kritik gegen das ganze Gebäude chriſtlicher Wahrheiten zu richten.

Ungeist (also auch der Ungott), aber *indem* er sich als den Ungeist negirt, gelangt er durch diese Negation eben dazu sich *als* Geist zu setzen, und so muß jenes Princip selbst zu seinem *als* Gott Seyn dienen. Gott ist also nicht *bloß* das Seyende selbst, sondern hier ergibt sich dann *die* Bestimmung, von der wir sagten, daß sie zu dem Begriff des *Seyenden selbst* hinzukommen müsse, damit der Begriff ganz identisch werde mit dem Begriff Gottes. — Gott ist das Seyende selbst, *das es ist*, d. h. das es wahrhaft ist — er ist τὸ ὄντως ὄν, und dieß heißt hier so viel: Er ist das Seyende selbst, das auch im Seyn nicht aufhört, das Seyende selbst, d. h. Geist zu seyn (das auch im Seyn sich als Wesen, als das Seyende selbst, d. h. als Gott, erhält). Demgemäß wird es nun nicht mehr schwer seyn, den Uebergang zum Pantheismus zu zeigen.

Gott, inwiefern er das Seyende selbst ist, ist er auch das unmittelbar ins Seyn übergehen, sich ins Seyn erheben Könnende. Die dieses leugnen und Gott absprechen, das unmittelbar ins Seyn hervortreten — insofern aus sich selbst herausgehen Könnende zu seyn, die ihm dieß absprechen, berauben ihn eben dadurch jeder Möglichkeit von Bewegung und verwandeln ihn, nur auf andere Weise als Spinoza, in ein nicht minder unbewegliches und absolut unvermögendes Wesen, wobei sie sich denn auch genöthigt sehen zu bekennen, daß z. B. die eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft ein Unbegreifliches sey. Hiedurch entsteht jener idaale, absolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unserer sogenannten rein moralischen und aufgeklärten Religionslehren ist. Jene Macht des unmittelbaren Seyns, des aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens, jene Macht der Ekstasis ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott, der sie ihn also *mit* jenem Princip zugleich berauben. Denn eben daran, daß er das ist (die unmittelbare Macht zu seyn), hat er nicht mehr bloß die allgemeine Materie, sondern den nächsten *Stoff* seiner Gottheit. Diese Potenz ist allerdings in ihrer *Hinaus*wendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer *Hinein*wendung die Potenz,

der Grund, der Anfang, das Setzende des göttlichen Seyns — τὸ γόνιμον, oder wenn ich mir den kühnen Ausdruck eines Apostels erlauben darf, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ. Gott ist nicht Gott durch diese Potenz, aber er ist ebensowenig Gott ohne sie. Der wahre Begriff Gottes (von der Wirklichkeit ist noch nicht die Rede, ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken), aber der wahre Begriff Gottes ist: das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns als Wesen, als Geist seyn könnende Wesen zu seyn. Nehmen Sie also die Potenz jenes gegentheiligen Seyns hinweg, so nehmen Sie von Gott die Möglichkeit hinweg, als Geist zu seyn, sich zu setzen, sich zu zeugen als Geist. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seyns ist eben gegeben in jenem unmittelbaren Seynkönnen. Aber Gott — seinem Begriff nach ist er das Seynkönnende, nicht um das ihm (dem Seynkönnenden) gemäß Seyende (also das blindlings Seyende) zu seyn, sondern um es nicht zu seyn, um also dieses Seyn in sich als bloß mögliches, als bloßen Grund (was nur Grund ist, ist immer selbst nicht seyend) als bloßen Anfang seines Seyns zu haben. Wundern Sie sich nicht, daß ich hier von einem Anfang des göttlichen Seyns rede; da ich dieses Ausdrucks mich hier zum ersten Male bediene, so will ich ihn auch erklären. Sie sehen von selbst, daß hier nicht von einem äußern, sondern von einem innern Anfang des göttlichen Seyns die Rede ist, der eben darum selbst nur als ein ewiger, d. h. als ein immer bleibender und immerwährender, gedacht werden kann, nicht als ein Anfang, der einmal Anfang ist und dann aufhört es zu seyn, sondern der immer Anfang ist, und heute nicht weniger Anfang ist, als er es vor undenklichen Zeiten war. Der ewige, immerwährende Anfang des göttlichen Seyns, in den sich Gott nicht Einmal gesetzt hat und nun nicht wieder setzt, sondern worin er ewig sich zu setzen anfängt, ist — jene als bloßer Grund gesetzte unmittelbare Macht zu seyn. Man pflegt sonst zu sagen, in Gott sey weder Anfang noch Ende. Betrachtet man das Seyende selbst, noch abstrahirt von dem Seyn, so ist dem Seyenden selbst allerdings weder Anfang noch Ende. Aber sowie wir zu dem Seyn übergehen, d. h. sowie wir das, was das Seyende selbst ist, nun auch als seyend wollen oder

denken, so ist in diesem Seyn nothwendig Anfang, Mittel und Ende — aber wie gesagt, ewiger Anfang, ewiges Mittel, ewiges Ende — und der Satz: in Gott sey weder Anfang noch Ende, heißt in Bezug auf das göttliche Seyn nur so viel: in Gott ist kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes. Dieß erst ist der positive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist. Wenn man sagt, daß in dem reinen Begriff des Seyenden selbst kein Anfang und kein Ende gedacht wird, so ist damit nur gesagt, daß Anfang und Ende noch nicht gesetzt sind, d. h. es wird in dieser Abwesenheit von Anfang und Ende nicht etwas Positives, nicht ein Vollkommenes, sondern im Gegentheil nur eine Negation, ein Mangel gedacht, wie denn auch der Begriff des Seyenden erst in dem Begriff Gott seine Vollendung erhält. Ohne Anfang und ohne Ende zu seyn, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus; denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel und Ende. Man bestimmt Gott sonst auch als das Absolute. Aber das lateinische Wort absolutum bedeutet nichts anderes als das Voll-Endete, also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Beendete und Beschlossene, wie es die lateinische Sprache vollständiger durch den Ausdruck bezeichnet: id quod omnibus numeris absolutum est; in jedem Actus, in jeder Bewegung sind aber nur drei Momente oder Zahlen wesentlich, Anfang, Mittel und Ende; was also diese in sich selbst hat, ist ganz vollendet, oder omnibus numeris absolutum.

Wir können zu weiterer Erläuterung auch sagen, jene Potenz des unmittelbaren Seyns sey das Natürliche oder auch die Natur in Gott, wie wir früher schon bemerkten, es sey ihm natürlich überzugehen. Im Begriff der Natur wird selbst nur ein Können gedacht. Unter der Natur eines Wesens, einer Pflanze z. B., versteht man das, was sie befähigt eine Pflanze zu seyn, [illegible]ge dessen sie eine Pflanze seyn kann. Die Natur eines Wesens [illegible] eben darum von dem wirklichen Wesen selbst noch unterschieden: die Natur eines Wesens ist das

Prius des Weſens, das wirkliche Weſen ſelbſt das Poſterius. Aber eben durch das nicht Seyn deſſen, was er merâ naturâ, bloß natürlicher Weiſe, ſeyn würde, gerade dadurch iſt er Gott, d. h. der Uebernatürliche. Dem Begriff Gottes gemäß iſt, daß er ſich in jener Potenz als nicht ſeyend ſetze (daß er ſie eben als bloße Potenz, als bloße Möglichkeit behalte), — ich ſage, ſo iſt jene Potenz durch den Begriff Gottes beſtimmt; denn von der Wirklichkeit, wie ſchon erinnert, iſt noch gar nicht die Rede, es iſt bloß von dem Begriff Gottes, inwiefern er Iſt, die Rede, — es iſt ein Begriff a priori, den wir aufſtellen — wir beſtimmen zum voraus, welches Seyn göttliches Seyn ſeyn wird oder ſeyn kann, und wir ſagen: im Begriff des göttlichen Seyns iſt jenes unmittelbare Seyn, welches durch unmittelbaren Uebergang a potentia ad actum geſetzt wäre, dieſes Seyn iſt im Begriff des göttlichen Seyns als das Negirte, als bloß potentielles geſetzt. Der Begriff Gottes bringt es alſo mit ſich, daß er ſich in jenem Seyn als nicht ſeyend ſetze, aber er kann ſich nicht in dieſem als nicht ſeyend ſetzen, ohne ſich in einem andern als ſeyend zu ſetzen, und zwar in dieſem nun als rein ſeyend, d. h. als ſeyend ohne Uebergang a potentia ad actum. Dieſe letzte Beſtimmung laſſen wir einſtweilen fallen, um ſie ſpäter genauer zu erklären. Vor jetzt kommt es nur darauf an, dieſes Verhältniß zwiſchen einem Vorausgehenden und Folgenden überhaupt oder im Allgemeinen uns deutlich zu machen. Gott ſeinem Begriff gemäß und demnach als Gott ſetzt ſich in jenem erſten Seyn als nicht ſeyend, aber nur um ſich in einem zweiten Seyn als rein ſeyend zu ſetzen. Jenes erſte Seyn, in ſeiner Negation, iſt alſo die Möglichkeit oder Potenz des zweiten, oder dieſes zweite hat an jenem erſten, und zwar an dem negirten erſten, ſeine Potenz, ſeine Möglichkeit, wir können auch ſagen, ſeinen Stoff. Die beiden, das nicht Seyende dort und das rein Seyende hier, ſind alſo unauflöslich aneinander gekettet und können ſich nicht von einander trennen. Fragen wir alſo, was denn nun eigentlich Gott als ſolcher ſey, ſo iſt offenbar, daß er weder insbeſondere jenes negirte Seyn, das wir durch 1 bezeichnen wollen, noch jenes poſitive Seyn, das wir durch

2 bezeichnen wollen, daß er als keines dieser beiden insbesondere Gott ist, sondern Gott ist nur Gott in 1 + 2, d. h. als der durch Negation von 1 in 2 als seyend gesetzte; und weil er nicht als 1 und nicht als 2, sondern nur als 1 + 2 Gott ist, so sind eben darum nicht zwei Götter, sondern es ist doch nur Ein Gott gesetzt, obgleich Zwei gesetzt sind, nur nicht zwei Götter. — wir können nur sagen zwei Gestalten des Einen, in 1 + 2 seyenden Gottes. Sie sehen hier zum voraus (von die nähere Bestimmung von 2 mir vorbehaltend lasse ich auf diese Erörterung mich nur ein, damit Sie um so williger mir folgen, indem Sie sehen, wo die Sache hinausgeht) — Sie bemerken hier, sage ich, zum voraus, wie nun allerdings etwas entsteht, von dem wir sagen können, daß es eine Einheit Gottes als solchen oder der Gottheit nach enthält, also etwas, welches die Einheit oder Einzigkeit wirklich auf die Gottheit einschränkt.

Daß im Begriff des Monotheismus etwas Einschränkendes, Restriktives liege, war auch in jener, übrigens, wie gesagt, unstatthaften Art, sich darüber auszudrücken, anerkannt. Man fühlte, daß es zum Monotheismus nicht hinreiche, zu leugnen, daß etwas anderes überhaupt außer Gott existire, man leugnete also nun, daß kein anderer Gott außer ihm sey, d. h. man schränkte die Negation in dem Satze auf die Gottheit ein. Der Fehler aber war, daß man dabei bloß an den Einzigen nach außen dachte, anstatt die Einzigkeit auf Gott selbst zurückzubeziehen. Man sah als unmittelbaren Inhalt des Monotheismus nicht den Begriff des einzigen Gottes, sondern gleich die Aussage der Einzigkeit an. Da man nun die Einzigkeit bloß auf der Seite der Aussage suchte, so blieb auf der Seite des Subjekts der Aussage nur der unbestimmte und allgemeine Begriff Gott übrig. Wenn man nun aber angenommen hat, wie man annehmen muß, daß im Begriff des einzigen Gottes, d. h. im Begriff des Monotheismus, nicht von etwas außer Gott, sondern nur von Gott selbst die Rede seyn könne, zugleich aber denkt, daß in diesem Begriff nothwendig eine Restriktion liegt, d. h. daß die Einzigkeit auf den Gott als solchen, d. h. auf die Gottheit Gottes, eingeschränkt wird, so ist der einzige

noch übrig bleibende Sinn dieſer, daß Gott nur einzig — als Gott oder ſeiner Gottheit nach, alſo in anderer Hinſicht, oder von ſeiner Gottheit abgeſehen, nicht einzig, ſondern — da ein anderer Gegenſatz hier nicht denkbar — Mehrere iſt.

Gleich anfänglich hätte unter den gegen die gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus vorgebrachten Gründen auch dieſer angeführt werden können, daß der Monotheismus als Dogma, als unterſchiedene Lehre, was er doch iſt, einen poſitiven Inhalt haben müſſe, und nicht in einer bloßen Negation beſtehen könne, wie jene iſt, wo bloß verſichert wird, daß ein anderer oder mehrere andere Götter außer ihm nicht ſeyen, oder, wie man eigentlich ſagen müßte, nicht ſeyn können. Hierin iſt durchaus keine Behauptung. Eine Behauptung kann nun aber auch überhaupt nicht darin liegen, daß Gott Einer iſt; denn damit iſt immer nur geſagt, daß er nicht Mehrere iſt, alſo es iſt eine bloße Negation. Die eigentliche Behauptung kann alſo vielmehr gerade nur im Gegentheil liegen, in der Ausſage, daß er nicht Einer, Mehrere iſt, obwohl nicht als Gott oder der Gottheit nach. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags beſteht demnach darin, daß man ſich vorſtellt, das, was in dem Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, ſey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit iſt, und nur mittelbar, nämlich erſt im Gegenſatz mit dieſer, die Einheit, nämlich die Einheit Gottes als ſolchen behauptet wird. Aufs Genaueſte ausgedrückt müſſen wir alſo vielmehr ſagen: weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, iſt ſie vielmehr das unmittelbar Widerſprochene, es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn ſey, in welchem Ein Princip, — z. B. das von uns durch 1 bezeichnete, Eines iſt. In dieſem Sinn iſt Gott vielmehr nicht einzig. Im richtigen Gefühl der in dieſem Sinn (im Sinn der Ausſchließlichkeit) vielmehr geleugneten Einzigkeit haben die ganz alten Theologen, z. B. Johann von Damask, von dem ſich ſo ziemlich alles herſchreibt, was in unſrer bisherigen Theologie Speculatives iſt, dieſer hat geſagt: Gott ſey nicht ſowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer, unus sive singularis quis. Die Mehrheit

wird nicht von Gott überhaupt, sondern nur von Gott **als solchem** geleugnet. Gott ist nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er ist nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, sondern, wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach einzige ist, so **fordert** diese Aussage, daß er in **anderer** Hinsicht, d. h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sey. — Daß Gott als Gott der einzige ist, hat erst Sinn, und kann alsdann erst Gegenstand einer Versicherung werden, wenn er nicht **überhaupt** einzig, wenn er also — nicht als Gott oder außer seiner Gottheit betrachtet **Mehrere** ist. Ueberhaupt, wenn man wissen will, was ein solcher weltgeschichtlicher Begriff bedeutet, muß man nicht Lehrbücher und Compendien fragen. Denn wie man sich auch die erste Entstehung jenes Begriffs des einzigen Gottes in der Menschheit denke, durch bloße Reflexion und Schulweisheit ist er sicher nicht entstanden. Insbesondere wissen wir, daß wir, d. h. die neuere Menschheit, überhaupt diesen Begriff nicht **erfunden** haben, daß er uns bloß durch das Christenthum zu Theil geworden. Es läßt sich aber gar wohl erklären, warum man in der Folge für gut gefunden hat, das eigentlich Positive dieses Begriffs zu verbergen, als ein Geheimniß zu behandeln, so daß dieses Positive eben dadurch verloren gehen mußte, und nicht weniger ist begreiflich, daß dieser Begriff, sowie er nur überhaupt erst Gewalt erlangt hatte, sogleich zum Namen aller höheren Verehrung, zur unantastbaren Voraussetzung erhoben, aber eben dadurch zugleich aller Kritik entzogen wurde. Will man also den **wahren**, den wirklichen Sinn eines solchen Begriffs, der nicht der Schule, sondern der Menschheit angehört, kennen lernen, so muß man sehen, wie er zuerst in der Welt sich angekündigt. Nun gibt es aber kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes kapitale und klassische, jene Anrede an Israel: „Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehovah — יְהוָה אֶחָד " : es heißt nicht: „er ist einzig"; „er ist אֶחָד" oder Einer schlechthin, sondern: „Er ist ein einziger **Jehovah**", d. h. er ist nur einzig als Jehovah, als der **wahre Gott** oder seiner Gottheit nach, womit also zugelassen ist, daß er abgesehen von seinem Jehovah-Seyn **Mehrere** seyn

kann'. Hier also, in dem ersten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, haben wir jene Restriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrükt.

' Es liegt weder in der Grammatik, noch in dem Genius der hebräischen Sprache, soweit sie mir bekannt, irgend etwas, das verhindert hätte, anstatt יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה אֶחָד, Jehovah dein Gott ist ein einziger Jehovah, zu sagen: יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶחָד, Jehovah dein Gott ist einzig; man muß also annehmen, daß jene Wiederholung des Hauptworts absichtlich ist. Vergl. Zach. 14, 9.

# Dritte Vorlesung.

Ich habe nun vorläufig und im Allgemeinen den Uebergang von der absoluten Einzigkeit zur Einzigkeit Gottes *als solchen* gezeigt. *Sie* sehen, daß das, was in Gott Grund der absoluten Einzigkeit ist, selbst zum Element seiner Einzigkeit als Gott, alles was *Princip* des Pantheismus ist, selbst zum Element des Monotheismus werde. Ich werde nun aber suchen, das besondere Verhältniß jener beiden zuerst gefundenen Elemente der Mehrheit näher zu erklären.

Das Seyende ist in seinem Fortgang zum — *Seyn* im ersten Moment bloß *seyn Könnendes*, aber nur um in einem zweiten Moment das *rein* Seyende zu seyn, d. h. das Seyn, in dem nun ebensowenig von einem *Können* ist, als in jenem ersten etwas von einem *Seyn* ist. Das Seyende in diesen *beiden* Momenten, demnach als 1 + 2 betrachtet, ist das die unendliche potentia existendi als bloße Potenz, als bloßes Können in sich enthaltende Wesen. Als das sie *Enthaltende* kann es nicht eben *das* seyn, was das Enthaltene ist, sondern im Gegentheil, um jene Potenz des Seyns *enthalten* zu können, muß es das ebenso überschwenglich seyende seyn, wie jene unendliches *Können*, d. h. unendliches nicht *Seyn* ist. Der unendliche Mangel an Seyn in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Seyn in dem andern begnügt und ersteres eben dadurch im Können erhalten werden. Denn das unmittelbar seyn Könnende ist von der Art, daß erst eine Möglichkeit es im Können zu *erhalten* gegeben oder erklärt seyn muß. Das, was ein anderes enthält, ist immer zugleich

das Begnügende deſſelben. Enthalten heißt im Lateiniſchen continere, und wir können ſagen: quod continet, contentum reddit id quod continet, d. h. was enthält, begnügt das, was von ihm enthalten iſt; contentum esse aliqua re, wirklich durch etwas oder von etwas enthalten ſeyn, bedeutet ſo viel als von etwas begnügt, zufrieden ſeyn. Das überſchwengliche Seyn in dem Zweiten bringt alſo das eigne Seyn in dem andern zum Schweigen, ſo daß dieſes als pura potentia, als reines Können ſtehen bleibt, und nicht verlangt in ein eignes Seyn überzugehen [1]. Wie das Erſte potentia pura (lauteres Können) iſt, ſo iſt das Zweite actus purus, d. h. es iſt das nicht erſt a potentia ad actum Uebergehende, ſondern das gleich Actus iſt. Das Seyende in ſeinem zweiten Moment (ich ſage Moment: Moment, bekanntlich ſoviel als movimentum, von moveo, — und was wir hier betrachtet, iſt ja der Fortgang, d. h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, alſo jene Unterſchiede ſind in der That Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können ſie daher auch Momente nennen, oder auch, weil ſie die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, alſo die Möglichkeiten des göttlichen Seyns ſind, mögen wir ſie wohl auch Potenzen des göttlichen Seyns nennen): — in ſeinem erſten Moment alſo, oder in der erſten Potenz ſeines Seyns iſt das Seyende reines Können, potentia pura, im zweiten Moment ebenſo reines Seyn, actus purus, aber es iſt reines Können im erſten nur ſofern reines Seyn im zweiten, und umgekehrt, es kann im zweiten nur actus purus ſeyn, inwiefern es im erſten potentia pura iſt; — obgleich alſo 1 das Erſte, Vorausgehende, 2 das Zweite oder Folgende iſt, ſo iſt hier doch kein wirkliches Vor oder Nach, ſondern wir müſſen uns beide als zugleich geſetzt denken; das unmittelbar nicht ſeyende iſt nicht ſobald geſetzt, als auch das rein ſeyende geſetzt iſt; zwiſchen beiden iſt eben darum die höchſte Annehmlichkeit (ſie nehmen ſich gegenſeitig an), weil das, was in dem einen negirt, in dem andern geſetzt iſt, und

[1] In der Einheit ſind 1 und 2 das ewige Genüge: ſie ſtellen beide zuſammen gleichſam Armuth und Ueberfluß vor, aus deren Verbindung jene bekannte platoniſche Dichtung Eros hervorgehen läßt. (Einem andern Manuſcript entnommener Satz.)

umgekehrt. — Das, was als potentia pura sich verhält, ist insofern bloß Subjekt, aber nicht Subjekt von sich selbst (denn es wäre es zugleich Objekt), sondern Subjekt des Zweiten oder dem Zweiten, es ist Subjekt ohne Objekt zu seyn. So ist hinwiederum das Zweite (das wir das rein- oder unendlich Seyende genannt haben), dieses ist reines Objekt, aber nicht für sich selbst; denn da wär' es auch Subjekt; sondern es ist reines Objekt dem Ersteren, und also bloßes Objekt, ohne Subjekt zu seyn. Jedes ist in seiner Art gleich unendlich, das eine unendliches Subjekt, das andere unendliches Objekt. Wir haben also hier gleich ein endlich Unendliches, d. h. ein gebildetes, nicht ein formloses, sondern, ich möchte sagen, organisches Unendliches, denn jedes ist gegen das andere (inwiefern es nicht ist, was das andere ist) endlich, in sich selbst betrachtet aber unendlich. Wir können, nach dem was schon früher über die Natur des Könnens bemerkt worden ist, das Erste (das Seyende als potentia pura) vergleichen mit einem ruhenden, d. h. nicht wollenden, Willen. Das Seyende als das rein seyende dagegen, müssen wir sagen, sey gleich einem lautern, gleichsam willenlosen Wollen: als Beispiel eines solchen willenlosen Wollens können wir die überfließende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens ansehen. Die potentia pura ist von den beiden das, was sich versagen kann oder versagen könnte, nämlich wenn es Subjekt, Möglichkeit, Potenz seiner selbst seyn wollte, d. h. wenn es ein eignes Seyn wollte oder annähme, dann würde es eben dadurch dem Zweiten sich versagen und es von sich ausschließen. Die potentia pura ist der selbstisch seyn könnende, aber, eben weil bloß seyn könnende, nicht selbstisch seyende, also doch unselbstische Wille. Aber das Zweite ist das sich gar nicht versagen Könnende, das an sich Selbstlose, das sich dem Ersten nur geben Könnende. Das Erste ist der Zauber, die Magie, wodurch das Zweite über alle Selbstheit gehoben zum reinen überfließenden Seyn gebracht oder bestimmt wird. Je tiefer die Vertiefung, d. h. die Negation der Selbstheit in dem einen, desto größer die Erhöhung über alle Selbstheit in dem andern. Das Erste muß Nichts seyn (nämlich nichts selbst seyn), damit das überschwenglich Seyende

ihm Etwas werde, und umgekehrt, das Zweite muß das unendlich Seyende seyn, damit es das Erste in seinem nicht-selbst-Seyn erhalte. In beiden ist also eine gleiche Selbstlosigkeit oder, um einen veralteten aber trefflichen Ausdruck zurückzurufen, völlig gleiche Selbstunannehmlichkeit, also eben damit die größte gegenseitige Annehmlichkeit, indem das Erste absolute Negation des außer-sich-Seyns, das Zweite eine ebenso vollkommene Negation des in-sich-Seyns ist. Das Erste (die potentia pura) zieht sich das Seyn nicht an, das als Möglichkeit in ihm ist, aber eben darum ist das Zweite das nicht Sich Seyende, sondern das nur dem Ersten Seyende, ja das nur diesem seyn Könnende, und es also Voraussetzende. Denn das Erste, der Anfang kann überall nur Subjekt seyn. Das Seyende kann nicht unmittelbar Objekt seyn; Objektseyn ist das Zweite, und setzt das voraus, dem es Objekt ist. Daher kann das Seyende unmittelbar bloß Subjekt seyn, und es ist reines Subjekt, bloßes Subjekt, wenn es nicht Subjekt von sich selbst, d. h. so ist, daß es zugleich sich Objekt ist. Das Seyende ist also nothwendig ein anderes, inwiefern es Subjekt, und ein anderes, inwiefern es Objekt ist; es ist zwar dasselbe Seyende, aber dasselbe Seyende ist ein anderes als 1, ein anderes als 2, es ist also eine wirkliche Mehrheit. Es ist als 1 Subjekt von sich selbst als 2, insofern ist es dasselbe Seyende, aber 1 und 2 sind nicht dasselbe, sondern jedes ein anderes, indem jedes gerade das ausschließt und nicht ist, was das andere ist. 2 ist bloß Objekt, und eben darum kann es nur 2, nur secundo loco seyn, d. h. es setzt ein anderes voraus. Dagegen jenes bloße unendliche Können, dieses kann Anfang seyn, und ist eben dadurch — wiewohl vorerst bloß innrer — Anfang, es ist eben dadurch Anfang, daß es sich jenes unendlich Seyende als Objekt anzieht. Denn Anfangen oder, wie man ja auch sagt, Anfahen und Anziehen ist nur Ein Wort. Der Anfang liegt im Anziehen, das Anziehende aber muß Mangel seyn, Armuth an eignem Seyn; wie Christus sagt: Selig sind die arm sind dem Geist, d. h. für den Geist, so daß sie den Geist sich anziehen. Denn wäre es des eignen Seyns voll',

' wäre es selbstisch.

so könnte es kein Seyn anziehen, sondern wäre es zurückstoßen. (Sie fühlen von selbst, welche tief sittliche Bedeutung in diesen höchsten Begriffen liegt. Aber eben dieß ist zugleich der höchste Beweis der Wahrheit dieser Begriffe, und gerade diese sittliche Bedeutung macht zugleich die Verständlichkeit dieser Begriffe). Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es so viel bedeutet als bekleiden, auch in dieser ist die erste Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblößte) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, bekleidet es sich gleichsam oder überzieht sich mit diesem Seyn, so daß wir nur dieses, aber nicht es selbst sehen; es selbst ist das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Mysterium des göttlichen Seyns, das, in sich alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich Seyenden sich bedeckt, und indem es selbst für sich nichts ist, eben darum ein anderes (nämlich das unendlich Seyende) ist. Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas seyn ist eben dieser. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi gesagt wird, so ist der Ausdruck: etwas seyn = dem, diesem Etwas Subjekt seyn. Das ist, die Copula in jedem Satze, z. B. in dem Satze: A ist B, wenn sie nämlich überhaupt bedeutend, emphatisch, d. h. die Copula eines wirklichen Urtheils ist, so bedeutet „A ist B" so viel als: A ist dem B Subjekt, d. h. es ist nicht selbst und seiner Natur nach B (in diesem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), sondern: A ist das auch nicht B seyn könnende. Wäre das, was in dem Satz an der Stelle des Subjekts steht, wäre also im obigen Fall A so beschaffen, daß es das an der Stelle des Prädicats stehende nur — seyn, nicht auch nicht seyn könnte, so wäre dieser Satz ein nichtssagender, bedeutungsloser. Ich kann von einem Menschen: er ist gesund, nur sagen, inwiefern ich voraussetze, nicht daß er außer und über aller Möglichkeit des krank Seyns ist (denn dann wäre der Satz ein nichtssagender), sondern vielmehr nur, daß diese Möglichkeit in ihm unterworfen, d. h. daß sie bloß Subjekt oder — latent ist. Indem ich leugne, daß er krank ist, lasse ich zugleich die Möglichkeit des Gegentheils durchscheinen (die eigentliche Bedeutung des Worts

Emphasis[1]). Ebenso wenn ich von irgend einer geometrischen Figur, sie sey nun an der Tafel verzeichnet oder körperlich dargestellt, sage: dieß ist ein Cirkel, oder es ist eine Ellipse, so ist dieß ein Urtheil. Das Subjekt in diesem Satze ist das was ich sehe, die Materie, mit welcher die Figur dargestellt ist. Wenn ich also urtheile, dieses ist ein Cirkel oder dieses ist eine Ellipse, so drücke ich damit aus, daß eben dieses was ich sehe und was jetzt ein Cirkel ist, wohl auch eine andere geometrische Figur oder auch gar keine seyn könnte; nur inwiefern ich dieß voraussetze, sage ich mit Bestimmtheit oder cum emphasi: dieses ist ein Cirkel oder dieses ist eine Ellipse. Und in eben diesem Sinne sagen wir nun hier: das unendliche Können, das unendliche nicht Seyende ist das unendliche Seyn, das unendliche Seyende. — Wundern Sie sich nicht, daß ich bei der Erklärung dieser Potenzen und ihres Verhältnisses so lange verweile; denn es sind eben diese Potenzen, mit denen wir in der Folge zu thun haben werden, deren Bedeutung und Verhältnisse wir daher wohl ins Auge fassen müssen, um sie in allen ihren Gestalten und Verkleidungen immer wieder zu erkennen.

Es ist nun aber sofort einzusehen, daß wir auch bei der Zweiheit nicht werden stehen bleiben können. Nämlich die Absicht dieser Entwicklung ist doch eigentlich, zu zeigen oder darzuthun, wie das Seyende selbst sey. Nun ist aber das Seyende selbst immer doch eigentlich Subjekt, Macht zu seyn. Nur unmittelbar, wie wir jetzt gesehen, nur primo impetu, daß ich so sage, können wir die Macht zu seyn nicht auch als seyend setzen. Denn das hier gemeinte Seyn ist das gegenständliche, objektive. Nichts ist aber unmittelbar Gegenstand,

[1] Die Bedeutung der Emphasis muß man nicht nach dem modernen Gebrauch, z. B. dem „avec emphase" der Franzosen, worin nur noch ein Theil von ihr übrig ist, sondern nach den Erklärungen des Quinctilianus beurtheilen, der (Institut. orat. 9, 2, 3) das Wort durch „plus quam dixeris significationem" erklärt, und anderwärts von ihr sagt: non ut intelligatur effecit, sed ut plus intelligatur (8, 2, 11), oder: altiorem praebens intellectum, quam verba per se ipsa declarant (8, 3, 83). Zu dem eben gebrauchten Wort latent führe ich an 9, 2, 64: Est emphasis, cum ex aliquo dicto latens aliquid eruitur.

es ist nur Gegenstand für ein anderes, d. h. inwiefern es ein anderes voraussetzt. Also kann das Seyende selbst im ersten Moment, also inwiefern ihm noch nichts anderes vorausgesetzt wird, nur als reines Subjekt, als lautre Macht zu seyn, aber mit der ausdrücklichen Bestimmung des nicht seyns, gesetzt werden. Das Seyende ist darum im ersten Moment nur potentia pura. In einem zweiten Moment setzt es sich wieder, nun als Objekt (weil es Subjekt schon ist), aber nun ist es eben das ganz bloß objektiv, d. h. als das Gegentheil von sich selbst gesetzte Subjekt. — Substantiell, der bloßen Substanz nach, ist auch in 2 das Subjekt (denn es kann nichts seyn, als was Subjekt ist; Subjekt und Objekt sind in diesem Sinn dasselbe, das Subjekt ist das nur als Subjekt, das Objekt ist das nur als Objekt gesetzte Subjekt), bloß substantiell genommen ist also auch im Zweiten das Subjekt, aber das ganz in das Objektive, in das Seyn (nämlich in das Objekt) umgewendete, so daß in ihm nun das Subjektive ebenso latent, verborgen, zum Schweigen gebracht ist, wie in 1 das Seyn oder das Objektive als latent und verborgen gesetzt war. Wir könnten sagen, wie in 1 das Seyn (worunter hier immer das eigenschaftliche, gegenständliche verstanden wird), wie in 1 das Seyn, so ist in 2 das Subjekt, die Selbstheit, als bloße Möglichkeit und demnach völlig latent. Wir haben also nun in dem einen, in 1, zwar das reine ὄν (das reine Was in subjektivem Sinn, das was Ist aber ohne alles Seyn, mit Enthaltung von allem Seyn); im andern, in 2, haben wir auch das reine ὄν, aber im umgekehrten, im bloß gegenständlichen Sinn, als das ganz in das Seyn Ergossene, ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne Subjektheit, ohne Selbstheit. Nun ist aber offenbar in keinem von beiden für sich das was wir wollen, ob es gleich unvermeidlich ist, daß wir beide zuerst setzen, in welchen das, was wir eigentlich wollen, nun getrennt vorhanden ist. Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautre Macht zu seyn, die als solche seyend ist; wir wollen also das Subjekt, das als solches und ohne daß es aufhört Subjekt, d. h. lautre Macht zu seyn, Objekt ist, und wir wollen das Objekt, das darum, daß es Objekt — seyend — ist,

nicht aufhört Subjekt, lautre Macht, potentia pura existendi zu seyn. Aber eben diese Bestimmungen schließen sich unmittelbar aus. Wir können unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt setzen ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erst an einer dritten Stelle, erst als exclusum tertium, als ausgeschlossenes Drittes, werden wir das Objekt setzen können, das als solches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als solches nicht weniger auch Objekt oder seyend ist. Nur an der dritten Stelle, sage ich, d. h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm voraussetzen. Denn denken Sie sich, daß wir versuchen, von diesem letzten Begriff anzufangen, so wird er doch sogleich sich uns zersetzen. Der Begriff ist: das als solches gesetzte oder seyende Subjekt. Aber alles Seyn ist ein Hinausgesetzt-seyn, ein Exponirt-seyn, ein gleichsam Hinausstehen, wie im lateinischen Exstare ausgedrückt ist, aber da wir der Voraussetzung nach nichts haben, wogegen das Subjekt hinaus-gesetzt, ex stirend seyn könnte, so fällt es uns in das Centrum, in die Tiefe seiner bloßen Subjektheit zurück, und wir haben also doch, ob wir gleich mit dem höhern, mit dem vollkommenen Begriff anfangen wollten, wir haben doch das bloße Subjekt, und zwar als das nicht seyende, als das non ex-stans, sed in-stans (Innestehende). Dieser Anfang mit dem nicht seyenden ist der unumgängliche, unvermeidliche, es ist nicht das was wir wollen, und wir setzen diesen Anfang nicht weil wir wollen, sondern weil wir nicht anders können, er ist das nicht Gewollte (als solcher wird er uns selbst später in der Mythologie erscheinen), er ist das nicht eigentlich Gesetzte, sondern das nur nicht nicht zu Setzende, das nicht eigentlich Seyende, sondern nur nicht nicht-seyn Könnende, das wir nicht umhin können zu setzen. Nun mögen wir von diesem Punkt aus weiter gehen, und jetzt ist uns verstattet, das Seyn zu setzen: — aber nun geht uns über dem Seyn, dem Objekt, das Subjekt verloren; wir haben jetzt das rein, ja unendlich Seyende, aber wir haben es nicht als Macht zu seyn. Denn was Macht zu seyn ist, ist auch Macht nicht zu seyn; aber eben dieser Macht auch nicht zu seyn, ist das Zweite gleichsam entsetzt; es ist das nicht sich versagen

Könnende, oder es ist das nur seyn Könnende, d. h. das nothwendig, also auch das rein, das unendlich Seyende, es ist das ganz Excentrische, wie 1 das absolut Centrische. Erst an einer dritten Stelle, da das Seyende nicht mehr ausweichen kann — weder zur Rechten noch zur Linken —, erst das in einem dritten Moment gesetzte Seyende, da es weder reines Subjekt seyn kann (denn die Stelle des reinen Subjekts ist schon genommen durch 1), noch reines Objekt (denn dessen Stelle ist schon genommen durch 2, da ihm, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 1, nichts übrig bleibt als Objekt, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 2 nichts übrig bleibt als Subjekt zu seyn: da muß das Seyende wohl stehen bleiben als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das im Seyn oder als seyend, indem es also = 2 (dem Zweiten gleich ist), Macht zu seyn (also frei vom Seyn), also = 1 bleibt, und umgekehrt, indem es lautre Macht zu seyn, insofern = 1 ist, um nichts weniger seyend, also = 2 ist; das, weil es im Seyn frei vom Seyn (Macht zu seyn) bleibt, das sich selbst besitzende seyn Können, die sich selbst besitzende Macht zu seyn ist (das sich selbst Besitzende ist es, weil es als Subjekt, d. h. als das was besitzt, zugleich Objekt, d. h. der Gegenstand seines Besitzes ist): wir können mit andern Ausdrücken auch sagen, es ist das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seins) zu seyn, das im Seyn seiner selbst mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz ist, darum nicht weniger Actus ist — das sich nicht verlieren Könnende, das bei sich-Bleibende. Im bei-sich-Bleiben liegt zweierlei, nämlich a) das von sich Weggehen, das außer sich Seyn, wie 2. Denn was nicht von sich weggehen, nicht excentrisch seyn kann, ist bloß an sich, an sich gleichsam gebunden, wie 1. Von dem, was bloß an sich ist, nicht von sich weggeht, kann man eigentlich nicht sagen, daß es bei sich ist. Bei sich-seyn heißt im außer-sich-Seyn an sich (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein An-sich, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im außer-sich-Seyn. Für dieses sich selbst Besitzende, bei sich Bleibende, das im Actus Potenz, im Seyn Macht zu seyn bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geist. Dem Geist allein ist es

gegeben, im Actus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens, d. h. Wille, zu bleiben, und umgekehrt, lautrer Wille zu ſeyn, indem er wollend iſt. Damit alſo, mit dieſem dritten Moment oder dieſer dritten Potenz iſt erſt erreicht, was wir von Anfang gewollt, daß nämlich das Seyende ſelbſt als ſolches ſeyend iſt, aber wir dürfen nie vergeſſen, daß dieſes nicht unmittelbar, ſondern nur durch ein Fortſchreiten von einer Geſtalt des Seyns zur andern, durch eine (nicht äußre, aber innre) Bewegung möglich iſt, in welcher das bloße und demnach nicht ſeyende Seyende der ewige Anfang, das bloß (d. h. rein) ſeyende und demnach ſeiner ſelbſt nicht mächtige Seyende das ewige Mittel, das im Seyn frei vom Seyn, d. h. Macht zu ſeyn, bleibende Seyende das ewige Ende iſt.

Nach der letzten Entwicklung müſſen wir uns zurückrufen, was gleich anfangs bemerkt worden, daß vor jetzt und alſo bis hieher nur noch von dem Begriff des göttlichen Seyns, noch nicht von einem wirklichen Seyn die Rede ſey. Der bisher entwickelte Begriff iſt nur der Begriff des göttlichen Seyns a priori, d. h. der Begriff, den wir noch vor dem wirklichen Seyn von dieſem Seyn haben. Alles was wir bis jetzt ſagen können, iſt, daß Gott (der an ſich nicht ſeyend, ſondern der lautre Freiheit zu ſeyn oder nicht zu ſeyn iſt, der Ueberſeyende, wie ihn auch Aeltere ſchon genannt haben), daß Gott, wenn er iſt, der auf dieſe Weiſe, in dieſen drei Formen oder Geſtalten des Seyns ſeyn könnende iſt — aber daß er Iſt, davon iſt jetzt noch nicht die Rede. Sehen wir das Seyn oder den Actus als das Poſitive und demnach das nicht Seyn oder die bloße Potenz als das Negative an, und nennen wir das Seyende ſelbſt A, ſo iſt alſo (ich erinnere wieder an die ſchon bekannten Zeichen) das Seyende im erſten Moment oder in der erſten Potenz ſeines Seyns — A (womit wir eben ausdrücken, daß es hier das nicht ſeyende, nicht Objekt iſt); in der zweiten Potenz ſeines Seyns iſt es + A (in dem nichts von einer Negirung iſt, das rein und unendlich Seyende), in ſeiner dritten Potenz oder Geſtalt iſt es das als ſolches ſeyn Könnende, die als ſolches ſeyende Macht zu ſeyn, alſo + A'.

' Hier bedeutet alſo das + A nicht jene negative Indifferenz, die das A an

Um diese Bezeichnungen gleich hier anzuwenden, so sage ich: es ist mit allem Bisherigen nichts gegeben als der Vorbegriff des göttlichen Seyns; Gott ist uns vor jetzt noch bloß der nur in diesen drei Formen, als — A + A + A, seyn könnende, aber noch nicht der seyende, Wirkliche. Nur die Form des göttlichen Lebens ist gegeben, noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott selbst. Aber eben durch diesen Begriff ist doch zum voraus bestimmt, was hernach seyn wird. Durch den Begriff Gottes ist zum voraus bestimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns ist, nicht unbestimmter Weise, als unbestimmte Zweiheit, als ἀόριστος δυάς, um einen Ausdruck der Alten zu brauchen, als Potenz, die ebensowohl Potenz bleiben, als in das Seyn übergehen (also Potenz zu seyn aufhören) kann. Durch den Begriff, oder wie wir auch sagen können (denn es ist ganz dasselbe), durch die Natur Gottes, also a priori, ist bestimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns nur ist in der Hineinwendung, in der Verborgenheit, im Geheimniß. Diese Potenz ist also das ursprüngliche (weil durch seine Natur schon gesetzte), unverdenkliche Mysterium seiner Gottheit, das vor allem Denken, schon durch die Natur Gottes (noch ist von keinem Actus die Rede) als untergeordnet, als latent Gesetzte der Gottheit; sie ist also auch das nicht durch die Natur Gottes, sondern, wenn sie offenbar seyn wird, nur durch seinen Willen offenbar seyn Könnende (sehen Sie schon hier das Große, was durch unsere Entwicklung möglich gemacht ist); jene Potenz ist also das, was wir in der Folge, wie wir sie auch finden mögen, immer finden werden als das durch die göttliche Natur zum Mysterium (zur Potenz) Bestimmte.

Ist uns nun mit dem Bisherigen zwar nur der Begriff, aber denn doch der Begriff Gottes gegeben, so ist uns auch damit gegeben, was wir bei der gegenwärtigen Gelegenheit allein eigentlich suchen, der Begriff des Monotheismus, und zwar jetzt in seiner Vollständigkeit. Nämlich

sich vor aller Bestimmung hat, sondern die positive dessen, was weder mehr bloß — A, noch bloß + A, also das Erste ist, die positive Indifferenz, eine positive Gleichgültigkeit, welche wir in der absoluten Freiheit, zu seyn und nicht zu seyn, sich zu äußern und nicht zu äußern, denken müssen.

den nur auf ſolche Weiſe, nur als — A + A + A ſeyn Könnenden, durch deſſen Begriff alſo dieſe Formen und Geſtalten des Seyns ſchon vor allem wirklichen Seyn unauflöslich vereinigt ſind, dieſen müſſen wir wohl den, und zwar den naturâ suâ All-Einen nennen. Er iſt der All-Eine. Denn dieſe Formen ſind nicht eine bloße unbeſtimmte, ſondern eine in ſich beſchloſſene Mehrheit, d. h. ſie ſind ein wahres All oder πᾶν, und was wir ſchon zum voraus, als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Iſt, bei dem allein das Seyn iſt, penes quem solum est Esse, was wir als nothwendige Folge dieſes Begriffs eingeſehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns ſeyn müſſen[1]: dieß ließe ſich jetzt auch beſtimmt

[1] **Anmerk. des Herausg.** Im Manuſcript iſt hier „Hegels Logik, erſter Theil, S. 399." am Rand beigeſchrieben. Dort findet ſich die bekannte Kritik der Potenzenlehre. Ich ſetze ſie zur Vergleichung bei. Sie lautet: „Beſonders iſt es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbeſtimmungen angewendet worden iſt. Der Begriff in ſeiner Unmittelbarkeit wurde die erſte Potenz, in ſeinem Andersſeyn oder der Differenz, dem Daſeyn ſeiner Momente, die zweite, und in ſeiner Rückkehr in ſich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. Hingegen fällt ſogleich auf, daß die Potenz ſo gebraucht eine Kategorie iſt, die dem Quantum weſentlich angehört; es iſt bei dieſen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Ariſtoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Beſtimmtheit aus, wie dieſelbe als der Unterſchied, wie er im beſonderen Begriffe des Quantums iſt, zu ſeiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derſelbe am Begriffe als ſolchem iſt. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in deſſen eigenthümlicher Beſtimmung geſetzt; Unterſchiede, die dem Quantum zukommen, ſind oberflächliche Beſtimmungen für den Begriff ſelbſt; ſie ſind weit entfernt, beſtimmt zu ſeyn, wie ſie es im Begriffe ſind. Es iſt in der Kindheit des Philoſophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erſte, zweite Potenz u. ſ. f. haben inſofern vor Zahlen nichts voraus — zur Bezeichnung allgemeiner, weſentlicher Unterſchiede gebraucht werden ſind. Es war dieß eine Vorſtufe des reinen denkenden Erfaſſens, nach Pythagoras erſt ſind die Gedankenbeſtimmungen ſelbſt erfunden, d. i. für ſich zum Bewußtſeyn gebracht worden. Aber von ſolchen weg zu Zahlenbeſtimmungen zurückzugehen, gehört einem ſich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegenſatze gegen vorhandene philoſophiſche Bildung, die an Gedankenbeſtimmungen gewohnt iſt, ſelbſt das Lächerliche hinzufügt, ſeine Schwäche für etwas Neues, Vernehmes und für einen Fortſchritt geltend machen zu wollen . . . . ." — Allgemeines über die Bedeutung der Potenzenlehre findet ſich unten, im Anfang der ſechsten Vorleſung.

nachweisen, wenn ich mir dieß nicht für eine spätere Auseinandersetzung vorbehielte. Nehmen Sie indeß an, daß in jenen drei Formen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten sind (und in der That jene drei Begriffe sind die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik), nehmen Sie dieß an, so ist auch in diesem Sinne Gott der All-Eine; er ist der All-Eine — nicht weil er etwas von sich ausschließt, wie im Pantheismus, der Gott nur als blind Seyenden kennt, sondern — weil er nichts ausschließt; aber er ist nicht bloßes All, sondern er ist ebensowohl der All-Eine, weil er nicht in einer dieser Formen für sich, nicht als — A, nicht als + A, selbst nicht als ± A Gott ist. Diese Formen sind nur Durchgangspunkte seines Seyns, mithin als keine derselben für sich ist er Gott, sondern nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben; insofern ist er also der All-Eine — und zwar der seinem Begriff oder seiner Natur nach und eben darum wesentlich, unauflöslich und nothwendig All-Eine, aber eben dieß, daß er der All-Eine ist, eben vielmehr, wie wir auf dem gegenwärtigen Standpunkte uns noch ausdrücken müssen, der nur all-einig seyn könnende, dieß ist nun auch der einzige wahre Inhalt des Begriffs Monotheismus. Wir haben also damit was wir suchten, aber, weil wir Gott vorerst bloß als den seinem Begriff nach (als den wesentlich) All-Einen kennen, so haben wir auch den Monotheismus noch bloß als Begriff oder im Begriff, noch nicht als Dogma; dieß steht uns noch bevor, dazu haben wir erst fortzugehen; aber wir haben den Monotheismus als Begriff. Denn der einzige Gott kann nur derjenige genannt werden, der seinem Begriff nach der All-Eine ist, der nicht einzig im negativen, ausschließlichen Sinne ist[1].

Man vergleiche auch, was über den Gebrauch der Zahlen in der Philosophie in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie S. 312 bemerkt ist.

[1] Wir können nämlich die absolute Einzigkeit, von der wir ausgingen, auch die negative nennen, weil sie auf kein Verhältniß Gottes beruht. — Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiß, als unter den sogenannten negativen Attributen, d. h. die Gott vor und außer allem Thun, also auch vor und außer allem Verhältniß zukommen, wenn sie auf diese

Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieser negativen Einzigkeit bestehen läßt, so ist offenbar, daß es der Theologie bis jetzt an dem eigentlichen Begriff des Monotheismus gebricht. — Bekanntlich setzen die Theologen den negativen Attributen die positiven entgegen. Unstreitig beruht diese sehr alte Unterscheidung zwischen negativen und positiven Attributen auf einer noch älteren dogmatischen Ueberlieferung, die jedoch schon in den frühesten Darstellungen ins Populäre herabgezogen worden und ihren wissenschaftlichen Charakter verloren hat. Man könnte sagen: unter den angenommenen göttlichen Attributen seyen die negativen die bloß theistischen, die positiven seyen die monotheistischen oder die erst mit dem Monotheismus möglichen und hinzukommenden. Man kann eben deßwegen leicht erwarten, daß diejenigen, welche eine Verneigung zum bloßen Theismus empfinden, meist, um Gott zu bezeichnen, die negativen Attribute anwenden, wie z. B. die Franzosen, wenn sie Gott nennen, sagen l'Eternel, der Ewige, l'être infini, das unendliche Wesen u. s. w., was freilich von Gott auch wahr ist, aber keineswegs die eigentliche Gottheit Gottes ausdrückt. Es ist nicht bemerkt worden, daß von den negativen Attributen zu den positiven kein Uebergang stattfindet, indem es z. B. noch niemand gelungen ist, zu zeigen, daß Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit mit sich bringen, indeß es ganz leicht ist, eine dieser negativen Eigenschaften aus der andern abzuleiten.

* * *

Anmerkung des Herausgebers. Einzelneres über letzteren Gedanken (über die Dialektik der negativen und positiven Eigenschaften) findet sich in einem älteren Manuscript. Obschon die Darstellung in diesem Manuscript eine von der gegenwärtigen verschiedene ist, so wird doch die nachstehende Mittheilung aus demselben den Leser, wie ich glaube, nicht zerstreuen.

* * *

Wenn man den Erklärungen der Neuern folgte, so wären unter negativen Eigenschaften keine anderen als solche Prädicate zu verstehen, die durch Ausdrücke entstehen, in welchen irgend eine Unvollkommenheit von Gott entfernt wird, z. B. Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Stetlichkeit u. s. w. Die alten Theologen jedoch, von denen er an sie durch Ueberlieferung gekommen, haben noch etwas anderes und Tieferes bei diesem Begriff gedacht. Davon findet sich wenigstens noch die Spur, wie wenn einer sich so ausdrückt: das, was von Gott bejahend (κατηγορικῶς) ausgesagt werde, zeige nicht die Natur, sondern das was um die Natur ist (τὰ περὶ τὴν φύσιν), d. h. doch wohl was zu der Natur und über die Natur, sie gleichsam einhüllend und bedeckend, hinzukommt: und was der eine Natur nennt, heißt einem andern Wesen, der sagt: Das heilig-, das gerecht-Seyn folge der Natur (παρέπεται τῇ φύσει), zeige aber nicht das Wesen selbst (οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ)*. In der That, wenn man, abgesehen von ihren Erklärungen, untersucht, welche Eigenschaften die Neuern unter die negativen, und welche sie unter die positiven zählen, so wird man sich bald überzeugen, daß sie, unstreitig ebenfalls in Folge einer Ueberlieferung, zu den ersten

* Spinoz. Tom. I. p. 388. 1276.

lauter solche nehmen, die auch der bloße Theismus und daher der Pantheismus nicht weniger als der Monotheismus anerkennt, nämlich das von selbst Seyn (aseitas), die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einzigkeit u. s. w., außer denen (positiv-, recht-gemachten) Spinoza zu seinem System keiner andern bedarf. Zu den positiven aber rechnen sie den Verstand, den freien Willen und was von beiden herkommt, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w., kurz diejenigen, welche im eigentlichen Verstand nur der Monotheismus anerkennt.

Nun lassen sie aber diese beiden Klassen von Eigenschaften nebeneinander stehen, ohne zu erklären, wie entweder die positiven über die blinden, negativen Herr geworden, oder wie diese in jene hinübergekommen und sich ihnen als negative unterworfen haben. Hier ist eigentlich der leere Punkt in der bisherigen Theologie. Von daher schreibt sich das wissenschaftlich Schwankende derselben und ihr unsicherer Stand gegen diesen Theismus und Pantheismus. In der That, der Uebergang von den negativen zu den positiven Eigenschaften ist nichts anderes als der Uebergang vom Theismus zum Monotheismus selbst. Zusetze der ersten Eigenschaften, wenn sie nämlich allein gedacht werden, wäre nichts als blinde, anfang- und endlose, alles verzehrende Substanz. Nun kann aber eben das, was von selbst nur dieses (blinde Substanz) seyn würde, nicht ebenfalls von selbst auch frei wollendes Subjekt, besonnene Weisheit, Liebe und Güte seyn. Nur durch Vermittlung eines Zweiten ist es möglich, daß dasselbe Subjekt, welches an und vor sich oder vorangehender Weise (antecedenter, a priori) nur das blindlings Sevende seyn kann, nachfolgender Weise (consequenter oder a posteriori) lautre Liebe und die absolute Intelligenz sey. Die ersten Eigenschaften sind, wenn wir die Verhältnisse in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters, abstrakt von dem Sohne betrachtet, die andern die Eigenschaften des Vaters als solchen oder in seinem Verhältniß zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn ist er Vater. So wahr ist es auch dem streng wissenschaftlichen Sinn: niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

Ließe sich von den Eigenschaften der ersten zu denen der zweiten Art ein unvermittelter und nothwendiger Uebergang finden, so würden ihn wohl auch die Pantheisten gefunden haben.

An die Stelle der Unterscheidung von positiven und negativen setzen spätere Theologen die übrigens gleichbedeutende von ruhenden und thätigen oder eine Wirkung anzeigenden Eigenschaften (attributa quiescentia et operativa)*. Es ist zwar nicht wohl einzusehen, wie sie unthätige Eigenschaften mit dem Lehrsatz, daß Gott lauteres Wirken sey, in Uebereinstimmung bringen wollten, wenn sie nicht dieses Wirken eben in das unthätig (unwirksam) Machen des jenen Eigenschaften zu Grunde liegenden setzten. Dann müßten also letztere nicht als etwas ursprünglich Unwirksames, sondern nur als ein zur Unwirksamkeit Gebrachtes oder mit einem, bei uns sehr gewöhnlichen, wiewohl weder sonderlich beliebten,

* Es wäre nicht unerwünscht, zu wissen, von welchen Theologen und mit welchen Erklärungen jene Ausdrücke zuerst eingeführt worden.

noch als arger Solöcismus empfehlungswerthen Ausdruck Quiescirtes vorgestellt werden.

Die negativen Attribute sind also Eigenschaften des wirklichen Gottes, aber die nur vermöge der Substanz, d. h. vermöge des negativ, nämlich als bloß wesentlich Gesetzten von ihm ausgesagt werden. Sie sind also 1) nicht Eigenschaften Gottes an sich: Gott schlechthin ist nicht einzig, nicht ewig u. s. w., sondern der Einzige, der Ewige u. s. w., d. h. das was späterhin im wirklichen Gott als Prädicat (posterius) gesetzt wird, ist in Gott schlechthin noch als das Subjekt (als das prius), gesetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, sie als positive Eigenschaften auszusagen. Denn dort, wo noch positiv, sind sie nicht Prädicate, und hier, wo Prädicate, sind sie vielmehr verneint als bejaht. Positiv jedoch können sie auch dort nicht wegen des wirklichen Seyns heißen, sondern nur wegen der noch bestehenden Möglichkeit desselben; negativ aber (obwohl nicht Eigenschaften) eben darum, weil in ihnen noch ein wirkliches Seyn gesetzt ist, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenstand, nicht das eigentlich Gewollte ist, denn sie sind das von selbst, d. h. ohne Actus, ohne Denken sich Darbietende. Das Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erst mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen diese so heißen kann, weil er selbst nicht ein Erzeugniß der Bewegung, oder durch die Bewegung gesetzt, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Doch als negativ gesetzt, d. h. wirklich als positive negirt, werden sie erst, indem sie als Prädicate gesetzt werden. Dort also sind sie nicht Eigenschaften, sondern nur verschiedene Ansichten oder Ausdrücke des einen absoluten Subjekts, daher sie sich wechselseitig immer ineinander auflösen und voneinander herleiten lassen, wie in den sogenannten Beweisen von jeher geschehen, indeß noch niemand für möglich gehalten hat, die positiven Attribute aus den negativen abzuleiten und z. B. zu zeigen, daß das, was das Ewige ist, auch seiner Natur nach weise, gütig u. s. w. seyn müsse.

Zu Eigenschaften werden sie 2) in dem wirklichen Gott, jedoch nur indem er sie als reelle negirt, oder als solche setzt, die er nur an sich hat, nicht zur Wirklichkeit in sich erhebt. Da Gott nur wirklicher Gott ist in der Ueberwindung seines ursprünglichen ausschließlichen Wesens, so ist eben dieses das nicht vorübergehende, sondern ewige und immerwährende Prius seines Gottseyns. Im wirklichen Gott ist 1) das von-selbst-Seyn negirt, obwohl als negirt auch gesetzt, nämlich als Grundlage des höhern Lebens, in welchem er nicht von selbst, d. h. von Natur ist, sondern durch lauter Wollen und Freiheit ist, als wahre causa sui (d. h. die im Seyn Ursache bleibt, nicht wie die Spinozistische, die im Seyn sich selbst verzehrt und Substanz wird)*, im übernatürlichen Seyn, welches ja nur zu denken ist in der wirklichen Erhebung über ein natürliches, so daß

* Bekannt ist Platons Wort: ἐφιέναι τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Noch bestimmter die späteren Neuplatoniker: „Gott ist nicht wie es sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und will".

wo keine Natur (in der Ueberwindung oder Unterordnung) auch kein Uebernatürliches wahrhaft gedacht werden kann. Der Ausdruck a se esse (und das daraus gebildete barbarische aseitas) ist also unrichtig und sagt eigentlich das Gegentheil von dem, was er sagen will. Spontè, ultrò, naturâ suâ esse wäre das Richtige, ohne daß man jedoch jenen Spontaneität in demselben Sinn sagen dürfte, da dieses Wort wenigstens in der neuern philosophischen Sprache ganz anders gebraucht wird. Die natürliche Unmöglichkeit nicht zu seyn, welche in Gott an und vor sich ist, zur Wirkung gekommen, wäre Ewigkeit: denn das schon immer Daseyende und im Seyn selbst Anfang und Ende, Ursache und Wirkung, Princip und Erzeugtes Verschlingende ist das mit Vernichtung alles Anfanges und Endes Ewige. Aber auch diese Ewigkeit ist in dem wirklichen Gott nur als substantiell oder wesentlich gesetzt, als die nicht einmal war, sondern vor allem Seyn zur Vergangenheit wurde und in diesem gegen das Höhere bloß wesentlich-Werden jenen Ausgangspunkt bildet, den man meint, wenn man sagt: Gott sey von Ewigkeit. Denn dieß ist der Ausdruck der positiven Ewigkeit Gottes, wie dagegen der Ausdruck: Gott ist ewig nur von der wesentlichen, negativen Ewigkeit verstanden werden kann. (Ebenso ist das von-selbst-Seyn das Negative, das von sich-Seyn das Positive). Hier, indem er seiner wirklichen Ewigkeit die Ewigkeit selbst, die wesentliche nämlich, zum Grunde gibt, macht Gott, d. h. der substanzlose Wille, der allein Gott zu nennen ist, Anfang und Ende auseinander haltend, sich selbst zum ewigen Anfang seiner selbst. Dasselbe gilt 3) von der Unendlichkeit, indem Gott, das an und vor sich oder absolut betrachtet Unendliche, indem er sich in die drei Gestalten einhüllt, sich gegen sich selbst endlich macht. Und so wie diese ist denn auch diese Einzigkeit eine bloße negative Eigenschaft des wirklichen Gottes, indem er nämlich die absolute, die ausschließliche Einzigkeit zum Grund einer ganz andern, nämlich seiner Einzigkeit als Gott, der nichts ausschließenden macht, der positiven, außer der nicht nichts seyn kann, sondern nichts ist. Insofern freilich ist mit der zur Ruhe gebrachten ausschließenden Einzigkeit allerdings schon Monotheismus gesetzt, aber nicht diese Einzigkeit, absolut betrachtet, ist Inhalt des Monotheismus, und eben wie sie zur Ruhe gebracht werde, muß erst gezeigt werden, ehe man in ihr den Grund des Monotheismus erkennen kann.

# Vierte Vorlesung.

Der Monotheismus ist schon überhaupt ein restriktiver Begriff. Er ist dieß schon insofern, als er nicht behauptet, daß nur Eines überhaupt (was auch eine bloße todte Substanz seyn könnte), sondern daß nur Ein Gott sey. Er hat aber, wie wir früher gesehen, entweder gar keinen, oder hat den besonderen Sinn, daß Gott nur seiner Gottheit nach Einer ist. Nur in diesem Sinne, wie wir uns überzeugt haben, ist zu sagen, er sey der einzige Gott. Dieß läßt sich nun aus unserm Begriff vollkommen herleiten. Denn Gott ist nach diesem Begriff nicht überhaupt nur Einer, sondern allerdings Mehrere, er ist 1, er ist 2, er ist 3. Aber weil er nicht als 1, nicht als 2, nicht als 3 insbesondere, sondern nur erst als 1 + 2 + 3 Gott ist, so ist er, obwohl Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott[1].

Es ist hier eine Mehrheit gesetzt, nicht eine Vielheit. Vielheit nämlich ist, wenn B, C, D gesetzt sind, deren keines das andere und doch eins ist was das andere, etwa A, so daß in dieser Hinsicht B + C + D = A + A + A; wobei dann A, inwiefern es weder insbesondere B noch insbesondere C oder D ist, sich als gemeinschaftlicher oder Gattungsbegriff von diesen verhält. Nun können aber die drei Potenzen weder überhaupt unter einen gemeinschaftlichen Gattungs-

[1] Nun ist auch ein Unterschied zu erkennen zwischen den Ausdrücken „Einzigkeit" und „Einheit". Wenn nämlich die Einzigkeit nicht mehr in die Substanz (s. Materie Gottes, I. S. 50), sondern in Gott gesetzt ist: hier muß die Einzigkeit, in Rücksicht auf jene Mehrheit, Einheit genannt werden.

begriff gebracht werden, indem sie selbst die höchsten Gattungen oder Arten (summa genera, sive entia) des Seyns sind, noch kann ins besondere Gott der Gattungsbegriff von ihnen heißen; denn Gott ist sie selbst, individuell, indem sie nicht getrennt, sondern nur zusammen oder in der Einheit betrachtet Gott sind, also B + C + D hier nicht = A + A + A, sondern nur = A (Gott) ist. Es sind also nicht etwa drei Naturen oder drei Substanzen gesetzt. Obgleich man sagen kann, daß diese drei Potenzen an die Stelle der Substanz getreten sind, die allerdings nur Eine ist, so sind sie doch selbst nicht Substanzen, sondern reine Actualitäten, weil sie ausser dem Actus (der Einheit) nichts seyn würden, also auch keine für sich, d. h. in der Trennung von den anderen, sondern jede nur in unauflöslicher actueller Einheit das ist, was sie ist. Und weil nun dieses Mehrere-Seyn in Aufhebung Gottes eben sein Gott-Seyn ist, so können sie auch nicht mehrere Götter seyn[1].

[1] Es ist aus der Genesis der Monotheismus, wie sie im Bisherigen gezeigt werden, offenbar, daß in demselben die Einzigkeit der Substanz, welche früher allein da war, sich zu einer wahren Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine substantielle nennen können, theils weil die jene Einzigkeit der Substanz wirklich zu Grunde liegt, weil sie an die Stelle derselben ebenso tritt, wie wir nun umgekehrt sagen können, daß jene Einzigkeit statt ihrer und unserem statt aller (omnium instar) war, theils weil diese Potenzen, obgleich höchst lebendig in sich, doch gegen jenen ewigen Willen, vermöge dessen sie allein da sind, und der allein das reale Band ihrer Einheit, demnach allein eigentlich der Gott ist, weil sie gegen diesen, sage ich, in dem nichts Substantielles ist, sich wirklich nur als substantiell verhalten. Wenn die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz die Materie der drei Potenzen genannt werden kann, so sind wieder die drei Potenzen anzusehen als die immaterielle Materie des in ihnen aus- und absteigenden Willens, der eigentlich der Gott ist. Der Ausdruck substantielle Mehrheit, oder daß Gott, nur als solcher — einzig gesetzt, nothwendig der Substanz nach Mehrere sey, konnte nur unserem Anstoß erregen, als man sich damit die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz als gleichsam vernichtet und auf keine Weise mehr fortdauernd dachte. Aber der Sinn ist nur, daß sie nicht als eine seyende, gegenwärtige, nicht aber, daß sie nicht als eine nicht seyende, und gleichsam als eine beständige (bleibende) Vergangenheit fortdaure; denn eigentlich ist sie nur in einer immerwährenden Aufhebung und Aufhebung in die Mehrheit begriffen; um aber immerfort aufgehoben zu werden, muß sie auch immerfort (nunquam non) da seyn. Sie ist eben das immerfort nur Daseyende, wie zum wirklichen Seyn sich Entfernte, das nur in der beständigen Verneinung

Der Monotheismus steht noch besonders dem Pantheismus entgegen, weil nach diesem Gott in der That nur Einer, nämlich der blind Seyende ist, was in dem wahren Begriff bloß als eine Potenz des göttlichen Seyns vorkommt. Insofern ist der Pantheismus eigentlich nichts weniger als Pan-Theismus, weil er seinen letzten Grund nur in dem Begriff hat, nach welchem Gott die unendliche potentia existendi ist, ob er gleich, wie wir gesehen, selbst nicht auf diesen Begriff zurückgeht. Aber nicht diese unmittelbare Macht des Seyns, die, für sich und absolut genommen, nur zum blinden, unbeweglichen, sich selbst nicht wissenden Seyn der Spinozischen Substanz führen könnte, sondern nur erst das sie negirt oder als Potenz Enthaltende ist der wahre Begriff, der Begriff Gottes im eigentlichen Sinn. Aber eben darum ist diese unmittelbare Macht zu seyn, in ihrer Unterordnung, durch welche der Pantheismus selbst in der bloßen Möglichkeit erhalten wird, also können wir sagen, der Pantheismus selbst in seiner bloßen Möglichkeit ist der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin liegt, wie schon bemerkt, der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf so viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, die selbst nicht bis auf diesen Urbegriff zurückgehen.

Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur gesetzt wird, nicht um gesetzt, sondern um nicht gesetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtsetzen zu Setzende, nichtwissend (d. h. indem sie nie zum Gegenstand des Wissens, zum wirklichen Seyn erhoben wird) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten ist, die dieses im Nichtwissen Gewußtwerden (ignorando cognoscitur) auf Gott selbst übertragen. Dieses immer Daseyende, nicht Gewollte, von selbst sich Einstellende ist eben jenes Wunderliche, auf das alle Philosophie unter dem einen oder andern Namen stoßen muß, und mit dem sich die Meisten sonderbar gebärden, weil der Philosoph gewissermaßen sich weigern muß es zu setzen, und doch ebensowenig es wegbringen kann oder nicht setzen, woraus eben folgt, daß er es nichtsetzend setzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es aussprechen, als das eigentlich nur gesetzt wird, um verneint und also eigentlich nicht gesetzt zu werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichsam nicht wollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erst mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen desselben an. (Aus einem andern Manuscript beigezogen.)

Der Monotheismus ist gerade nichts anderes als der ehemals, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus — nicht der bloß verdammte, gehobene oder auch bloß weltlich beklagte, sondern, wie gesagt, der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menschen wahre Gewalt erlangt, dem nicht eigentlich dieser nur überwundene, zur Ruhe gebrachte und befriedigte zum Frieden gebrachte Pantheismus zu Grunde lag. Das beständige Wehren und Polemisiren gegen Pantheismus von manchen Philosophen und Theologen zeigt nur, daß sie selbst seiner nicht Meister geworden, daß sie jenes ihn wirklich zur Ruhe bringende, befriedigende System, das nur im Monotheismus seyn kann, nicht gefunden haben; indem sie vielmehr diesen schon in ihrem Theismus zu haben meinten, mußte früher oder später gerade diese Vermengung des Theismus mit dem Monotheismus die unsägliche Verwirrung und das Unheil erzeugen, daß selbst religiös seyn Wollende den Pantheismus als das einzige wissenschaftlich nothwendige System sich vorstellen konnten, dem sie nichts als einen seichten Glauben entgegenzustellen wußten. Jener Grundbegriff, der auch die Voraussetzung des Monotheismus selbst ist, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, sondern bloß schalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, also die Potenz alles Seyns, nach welchem also auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewußtseyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen. Wo dasjenige selbst, was durch die wahre Idee Gottes überwunden ist, da kann auch diese Idee selbst nicht seyn, und insofern ist der bloße Theismus, der eben jenes Princip in Gott zu erkennen sich weigert, der bloße Theismus ist darum ein für das Gefühl, wie für den Verstand gleich unbefriedigendes System. Gerade auf jenes Princip, wornach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes ist, bezieht sich das wahre Gefühl. — Da es nicht nur für die gegenwärtige Zeit, sondern da es insbesondere auch für die Folge der gegenwärtigen Untersuchung höchst wichtig ist, daß Sie diese drei Denkarten, die man durch Theismus, Pantheismus und Monotheismus bezeichnet, wohl unterscheiden und diese

Unterſchiede ſich tief einprägen, ſo will ich bei dieſer Gelegenheit noch einiges über dieſe Verſchiedenheit der religiöſen Denkart bemerken, unter denen die zwei, Monotheismus und Pantheismus, auf jeden Fall einander näher liegen und ſich verwandter ſind, als einer von ihnen dem Theismus iſt.

Weil es nicht darauf ankommt, Gott bloß überhaupt zu erkennen, d. h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu ſehen, ſondern in ihm den auch als Geiſt ſeyenden, das beſtimmte Seyende, das Seyende, das es iſt, zu ſehen, darum iſt, wie ſchon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zuſatz nöthig. Theismus iſt derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (Θεός) geſetzt iſt, nicht der beſtimmte Gott (ὁ Θεός), der Gott, der es iſt[1]. Der wahre Gott, der als Geiſt auch ſeyende, kann, wie bewieſen, nur der All-Einige ſeyn. Unter Theismus kann man daher die Denkart verſtehen, die zur Erkenntniß des lebendigen, d. h. des all-einigen Gottes nur nicht fortgegangen iſt. Soweit iſt Theismus ein bloßer Mangel; inſofern kann wahre, d. h. wiſſenſchaftliche Philoſophie nicht bei ihm bleiben, ſondern geht nothwendig entweder zu Pantheismus oder zu Monotheismus fort. Der Theismus iſt das Unbeſtimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen, iſt jedenfalls ein Zuſatz nöthig. Der Zuſammenſetzungen mit Theismus gibt es aber nur zwei: Pantheismus und Monotheismus. Beide Denkarten haben das miteinander gemein, mehr als bloßer Theismus zu ſeyn. Jacobi, der ſich rühmte, reiner Theiſt zu ſeyn, obgleich er nebenbei behauptete, nach Begriffen der Vernunft ſey der Gedanke des perſönlichen, alſo des lebendigen Gottes ein unmöglicher, Jacobi hat in

[1] Es muß übrigens ſchon im Begriff Gottes eine Eigenthümlichkeit liegen, die den Grund davon enthält, daß Gott auch unbeſtimmter Weiſe, bloß als Θεός geſetzt werden kann, nicht beſtimmter Weiſe, als ὁ Θεός. Dieſes ὁ Θεός heißt im Griechiſchen ſoviel als ὁ ὢν Θεός, was wir umſchreiben müſſen: der Gott, der es iſt. Dieſem Gott, der es iſt, ſteht nicht gerade der Gott, der es nicht iſt, ſondern nur der Gott, der es nicht iſt, entgegen, ein Unterſchied, den die deutſche Sprache ebenfalls Schwierigkeit hat auszudrücken; der Gott der es nicht iſt, wäre griechiſch ὁ οὐκ ὢν Θεός, der Gott, der es nur nicht iſt (dem nur etwas fehlt zum eigentlichen Begriff Gottes), wäre nur ὁ μὴ ὢν Θεός.

seiner Polemik gegen die sogenannte Identitätsphilosophie das Wort Pantheismus ganz gemüthruhig durch All-Eins oder All-Einheits-Lehre übersetzt, unstreitig um sie damit als Spinozismus darzustellen. Er hatte nicht überlegt, daß längst im allgemeinen wie im christlichen Sprachgebrauch der einzige Gott gleichfalls der all einige genannt wird, daß also nicht bloß der Pantheismus, sondern auch der Monotheismus eine All-Einheitslehre ist. In der All-Einheit für sich und ohne nähere Bestimmung kann also der Unterschied der beiden Lehren oder Begriffe nicht liegen. Im Gegentheil eben dieß ist beiden gemein, mehr als eine bloße leere Einheit, eine All-Einheit zu behaupten. Ihr Unterschied aber ist dieser: Der Pantheismus, so wie er sich im Spinozismus aussprochen, kennt an sich allerdings nur Ein Princip, die blinde Substanz. Aber mit dem bloßen blinden Seyn läßt sich kein System machen, und so sieht sich Spinoza denn doch genöthigt, neben der Einheit eine Allheit zu statuiren. Seine Philosophie ist keine leere Einheitslehre[1]. — Spinoza ist kein bloßer Nachfolger der Eleaten, sein Eins ist nicht die abstrakte parmenideische Eins, sondern ein wahres All-Eins. Er, in dem sich der reifende Verstand eines herangewachsenen und die Sache selbst vollendenden Zeitalters zuerst aussprach, er konnte auf jene dürftigen Elemente, deren Armuth schon die sokratische Dialektik gezeigt hatte, und in denen nur etwa eine antisokratische Dialektik unseres Zeitalters eine hohe Weisheit sehen kann, — auf diese Elemente der erst anfangenden abstrakten Spekulation konnte ein Geist, wie Spinoza, nicht zurückkehren. Seine Substanz ist nicht ein bloßes leeres Eins, er hat sie als die ausgedehnte und denkende Substanz'. Seine ausgedehnte Substanz ist offenbar nichts anderes als das a potentia ad actum Uebergegangene, das sich selbst als Wesen, als Subjekt, als Potenz verloren hat; sie entspricht unserm Sepulönnenten der ersten Potenz,

[1] Man kann daher im Pantheismus selbst wieder einen mehr negativen, und einen im Verhältniß zu diesem positiven unterscheiden. Der rein negative Pantheismus ist der, welcher nichts als die bloße Unendlichkeit kennt, die reine unterschiedlose Substanz. Dieses ist die Einheitslehre und, wenn man will, der Pantheismus des Parmenides. Der im Verhältniß zu jenem positive ist der, welcher gleichwohl in dieser Substanz Unterschiede, und in diesem Eins eine Allheit hat.

das im Seyn allerdings nicht mehr Potenz, ſondern ſelbſtlos, zur substantia extensa geworden iſt. (Schon der paſſive Ausdruck substantia extensa zeigt, daß ſie ihrer Wurzel nach etwas anderes, und daß ſie als substantia extensa ein nur Gewordenes iſt). Das Denken als das zweite Attribut, unter dem Spinoza die Subſtanz betrachtet, könnte mit unſerer zweiten Potenz gleichgeſtellt werden, der die erſte als Subjekt, als durch ſie Modificables dient. Aber dieſes zweite but hat Spinoza im Grunde bloß von Carteſius aufgenommen, neben der Ausdehnung das Denken als ſelbſtändiges Princip aufgeſtellt hatte, und Spinoza läßt auch die beiden Attribute ebenſo gleichgültig, ohne gegenſeitige Einwirkung nebeneinander, als ſie Carteſius gelaſſen hatte; ſie ſind ihm bloß durch die gemeinſchaftliche Subſtanz vermittelt, und ſo fällt Spinoza da, wo uns die dritte Potenz als Geiſt ſteht, in die todte allgemeine Subſtanz zurück. Er weiß an der Stelle unſeres Dritten nur eben die Subſtanz ſelbſt wieder zu ſetzen, das im Denkenden und im Ausgedehnten gleiche Weſen, — die bloße Indifferenz. Der Fehler des Spinoza liegt alſo nicht darin, daß er eine All-Einheit behauptet, ſondern darin, daß dieſe All-Einheit eine todte, unbewegliche, unlebendige iſt. Die Polemik gegen den Pantheismus könnte alſo eine doppelte ſeyn. Man kann ihm vorwerfen, daß er mehr als Theismus, daß er eine All-Einheit überhaupt, daß er nicht einen bloß leeren, nichts in ſich enthaltenden und in dieſem negativen Sinn Einen Gott ſtatuirt. Dieß iſt die Polemik des ſeinerſeits mit dieſem bloß negativen Eins zufriedenen, aber ſeinem eignen Geſtändniß nach impotenten Theismus. Bis jetzt kannte dieſer leere Theismus nur Einen Gegenſatz, den eigentlichen Pantheismus. An Monotheismus hatte er nicht gedacht, es fiel ihm nicht ein, daß es außer Theismus und Pantheismus noch ein Drittes gebe, nämlich eben Monotheismus; ich darf ſagen, daß ich in meinen Vorleſungen zuerſt wieder dieſen Begriff geltend machte. Mit bloßem Theismus läßt ſich allerdings der Pantheismus nicht widerlegen. Die wahre Widerlegung in der Philoſophie beſteht überhaupt nicht darin, ſogenannte Einwürfe gegen ein Syſtem oder eine Behauptung zu machen, ſondern darin, ſein poſitives Gegentheil

anzustellen. So viel vermochten nun die Theisten nicht in Bezug auf Pantheismus. Denn sein positives Gegentheil ist Monotheismus, zu dem sie selbst nicht fortgingen. Der bloße Theismus schließt von Gott die Allheit, also eben damit das Positive im Begriff des Monotheismus aus. Der Pantheismus hat vor ihm die Allheit voraus, dagegen begreift er die Einheit in dieser Allheit als eine bloß substantielle. Da indeß eine Einheit, welche nicht eine substantielle Allheit zur Grundlage hat, selbst nicht über dem bloß Substantiellen zu erhalten ist, so sinkt die im Theismus behauptete Einheit ebenfalls zur bloß substantiellen herab. In Bezug auf die Einheit sind also Theismus und Pantheismus einander gleich. Der Gott des Spinoza ist auch ein Gott, außer dem kein anderer ist, und wenn die Erklärung, welche ein vielbelobter Theologe (Reinhard) von der Einheit Gottes gibt, indem er sagt: die Einheit sey illud attributum Dei, quo negatur plures substantias infinitas esse, eine richtige ist, so ist Spinoza ein ebenso guter Monotheist als dieser Theologe. Wodurch will sich also der Theismus von dem bloßen Pantheismus wissenschaftlich unterscheiden? Gewöhnlich sagt man, der Gott des Spinoza sey ein unpersönlicher, der des Theismus ein persönlicher. Aber zwischen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugestandenermaßen nicht zu begreifenden, ja sogar als unmöglich einzusehenden Persönlichkeit Gottes ist kein wissenschaftlicher Unterschied. — Es gehört allerdings auch Glaube zur Wissenschaft, aber hier vorzüglich heißt es: Zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken, dann will ich an deinen Glauben glauben. Wer aber seinem Glauben mit seinen Behauptungen widerspricht, z. B. wenn er sagt: ein persönlicher Gott sey unmöglich, also unvernünftig, dessen Glaube kann wenigstens nicht ein Vernunftglaube heißen. Eine andere gewöhnliche Unterscheidung ist: „der Gott des Pantheismus sey ein bewußtloser, der des Theismus ein selbstbewußter". Aber ein Selbstbewußtseyn ist doch nicht denkbar, ohne in dem Selbstbewußten wenigstens drei innere Unterschiede zu setzen. Der Selbstbewußte ist 1) der, der sich bewußt, 2) der, dessen er sich bewußt ist, und nur weil dieser nicht ein anderer und außer jenem vorhandener, sondern

einer und derſelbe mit ihm iſt, alſo tertio loco erſt kann er als der Selbſtbewußte gedacht werden. In der leeren, unterſchiedloſen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott ſetzt, iſt das Selbſtbewußtſeyn ſo unbegreiflich als die Perſönlichkeit, — ja man muß ſogar mit Fichte, der deßhalb vor länger als 30 Jahren des Atheismus beſchuldigt wurde, behaupten, daß in einer bloßen leeren Unendlichkeit Bewußtſeyn und Perſönlichkeit rein unmöglich ſeyen.

In Bezug auf die Schöpfung iſt der Theismus ebenſo unvermögend oder vielmehr unvermögender als der Pantheismus. Der Theismus ſagt zwar auch, daß alles Seyn bei Gott iſt, aber dieß iſt bloß negativ gemeint, es ſoll damit nur geſagt ſeyn, daß keine Möglichkeit des Seyns außer Gott iſt, aber bei ihm ſelbſt iſt auch keine ſolche Möglichkeit, er iſt daher ein abſolut impotenter Gott. — Jacobi, dem, wie ſein eigner Freund J. G. Hamann ſagt, der Spinozismus als ein harter Stein im Magen liegen geblieben iſt, gab vor, den Pantheismus nicht zu wollen, aber er wollte doch auch nicht das, was ihn eigentlich aufhebt, vielmehr drückte er eine ganz gleiche Apprehenſion aus gegen alles, was über den ſchaalen Theismus der ſogenannten Aufklärungsepoche, die auch ihn ſich allmählich aſſimilirt hatte, hinausgeht. Aber der Pantheismus läßt ſich nicht ſtillſchweigend beſeitigen; um ihn wegzubringen, muß man ſein Gegentheil wollen. Unter dieſen Umſtänden blieb namentlich dem genannten Philoſophen nichts übrig als dem Pantheismus theoretiſch Recht zu geben. Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus: er war im Grunde der einzige Inhalt ſeiner eignen Philoſophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus wollen, denn dieſer gab ſeiner Philoſophie das einzige Intereſſe; wie es Perſonen gibt, die krank ſeyn wollen, weil ihnen dieß Gelegenheit gibt, von ſich ſelbſt zu reden und ihre ſonſt durch nichts intereſſante Perſönlichkeit durch ſolches Reden intereſſant zu machen.
Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, ſo wie die Idee des lebendigen Proceſſes. Aber gerade dieß war vermuthlich die Urſache, warum er von jenem leeren Theismus noch anerkannt oder doch tolerirt wurde. Sowie aber eine ſpätere Philoſophie aus der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum ſchöpferiſche,

produktive zu machen ſuchte — jetzt ſchien ſelbſt der Name Pantheismus nicht mehr verurtheilend genug; Jacobi nannte dieſe Philoſophie, in der freilich allerdings von einer Geneſis, einem Werden, einem Proceß die Rede war, baaren Naturalismus, dem er ſeinen reinen Theismus entgegenſetzte, unbekümmert darum, oder wahrſcheinlich nicht wiſſend, daß in der theologiſchen Sprache Naturalismus und Theismus völlig gleichbedeutende Begriffe waren.

Tiefere Theologen übrigens kennen auch die wahre Tiefe des Pantheismus und wiſſen, daß er nicht durch bloße Worte, daß er nur durch ein ihm entgegengeſetztes poſitives Wiſſen zu überwinden iſt. Bedenkt man aber, daß gerade diejenigen, welche reine Theiſten zu ſeyn ſich rühmen, am meiſten gegen hereinbrechenden Pantheismus ſchreien und warnen, nicht etwa bloß in gelehrten Schriften oder auf Kathedern, ſondern ſelbſt von der Kanzel, ja in Lehrbüchern für Schulknaben, ſo iſt es nothwendig zu denken, daß hinter dieſer Angſt vor dem Pantheismus nur die vor dem Monotheismus verborgen ſey, d. h. die Angſt, daß es in der Wiſſenſchaft doch endlich zu etwas Poſitivem kommen möchte nur das leere theiſtiſche Gerede, das ſeit langer Zeit ſich in den allgemeinen und bis in den Volksunterricht verbreitet hat, daß dieſes in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß perſönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, ſondern eigentlich nur ſich ſelbſt verherrlichen wollen, worin allein ihre Perſon noch etwas zu ſeyn ſcheinen kann, daß dieß alles der Fülle einer wahren und poſitiven Erkenntniß weichen müßte, von der ſie vielleicht nicht ſo Unrecht haben zugleich den Untergang desjenigen zu fürchten, was ſie ihre Denkfreiheit nennen, worunter ſie nämlich eigentlich ihre Freiheit vom Denken, ihre Freiheit nicht zu denken, verſtehen, die Freiheit des ſelbſtſüchtigen und gedankenloſen Redens über die höchſten Angelegenheiten des Staats, der Wiſſenſchaft und der Religion.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß der Monotheismus nur Sinn hat, wenn er als der Begriff verſtanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, ſondern Mehrere, und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer iſt, mußten Sie unwillkürlich und von ſelbſt an eine Lehre erinnert werden, die insgemein als eine ſpeciell chriſtliche angeſehen

wird, die Lehre von der Dreieinheit Gottes. Es wäre Affektation, wenn ich über diesen Zusammenhang mich zu erklären vermeiden wollte. Ich will also nun gleich bemerken, daß, wenn statt der All-Einige der Dreieinige gesagt würde, dieß nur der bestimmtere Ausdruck des All-Einigen seyn würde. Es kann dieß manchem unerwartet scheinen, entweder weil er die Lehre, in welcher der Ausdruck dreieinig vorkommt, als eine ausschließlich christliche, ja als eine bloß willkürliche, zufällige Satzung des Christenthums anzusehen gewohnt ist, oder weil er die Lehre von dem dreieinigen Gott als ein undurchdringliches und unbegreifliches Geheimniß sich vorzustellen gewohnt ist. Beiden muß unerwartet seyn, diese Lehre als eine allgemein menschliche nachgewiesen zu sehen und als eine solche, die schon mit dem Begriff des Monotheismus, d. h. des all-einigen Gottes, gegeben ist. Was die Ersten betrifft, die verwundert seyn könnten, eine Lehre, die sie für eine partiell christliche halten, und der sie aus diesem Grunde allein schon den Beifall dessen, was sie ihre Vernunft nennen, versagen zu müssen glauben, — diese Lehre im letzten Princip als identisch mit einer Lehre zu finden, auf die sie selbst bauen, die sie sich nicht zu widersprechen getrauen würden, nämlich der Lehre von dem einzigen Gott: so will ich nur Eine Frage an sie richten. Wenn jene dem Christenthum angeblich allein angehörige Lehre von dem dreieinigen Gott nicht auf irgend eine besondere Weise zusammenhängt, ja im letzten Princip identisch ist mit dem Monotheismus, wie wollen sie erklären, was doch am Tage liegt und sie auf keinen Fall in Abrede ziehen können, daß der Monotheismus erst mit dem Christenthum und durch dasselbe weltgeschichtlich geworden ist? Die andern aber, welche jene christliche Lehre zwar nicht im absoluten Geheimniß (denn gepredigt soll sie doch werden), aber wenigstens gern in der Unverständlichkeit erhalten wollen, möchte ich fragen, ob sie denn nicht schon an der offenbaren und nicht zu verhüllenden Verlegenheit, in der sie sich befinden, wenn sie die Lehre von dem einzigen Gott entwickeln sollen, bemerken könnten, daß auch diese keineswegs eine so ganz von selbst sich verstehende Lehre ist, als insgemein und von ihnen selbst angenommen wird.

Wenn nach allem diesem jede Lehre, der es an dem Begriff des all einen Gottes fehlt, nur Theismus seyn kann, so war es ein richtiger Takt, welcher die der Offenbarung und daher auch allen positiven Lehren derselben Abholden, die von ihren Gegnern Naturalisten genannt wurden, bewog sich selbst Deisten zu nennen. Insbesondere versteht man unter Deisten die sogenannten Unitarier, d. h. alle, die die Mehrheit in Gott leugnen. In neuerer Zeit (genau weiß ich nicht, wem diese sinnreiche Erfindung gebührt) haben sich die Theisten von ihnen unterscheiden wollen, wahrscheinlich nur um sich nicht unbedingt als Naturalisten zu bekennen, oder weil jede Sekte gern noch eine andere unter sich hat, gegen die sie sich als rein und lauter darstellen kann. Kant erklärt den Unterschied so: Deist sey derjenige, dem Gott eine bloße blinde Wurzel des Seyns, also vorzüglich etwa der Spinozist; Theist aber sey der, welcher einen vernünftigen Welturheber annehme. Aber die, welche sich ehmals Deisten nannten, z. B. die englischen Naturalisten des 17. Jahrhunderts, waren auch nicht alle Spinozisten, und im Gegentheil, die meisten derselben waren vielleicht zu gemäßigte und vernünftige Leute, als daß sie den Glauben an einen vernünftigen Welturheber nicht ebenso gut mit ihrem Rationalismus zu vereinigen gewußt hätten, als manche, die sich heutzutag reine Theisten oder Rationalisten nennen. Denn beides kommt doch auf eins heraus. Was nicht Monotheismus ist, heiße es nun Deismus oder Theismus, ist dem Christenthum nicht angemessen; denn letzteres ist wesentlich Monotheismus, so daß sein ganzer Unterschied von der sogenannten bloßen Vernunftreligion nur darin besteht, Monotheismus zu seyn, und daß die Annahme oder Verwerfung dieses Monotheismus über die Annahme oder Verwerfung des Christenthums selbst entscheidet.

Es ist mir unmöglich, hier eine andere auf die Theologie sich beziehende Bemerkung zu unterdrücken. Wenn es an dem ist, und ich glaube den unwiderleglichen Beweis davon geführt zu haben, daß wir nur erst wirklich von Gott reden, wenn wir von dem — wesentlich oder wirklich — All-Einigen reden, so kann man fragen, wofür wohl dasjenige zu halten sey, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erst

folgt? Was kann man dort, wo man die Drei- d. h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausschließt, anders vortragen als eben bloßen Theismus? Wenn dem so ist, so kann man sich nicht sonderlich wundern, daß der Kampf, den die Theologen gegen den Rationalismus führen, bisher von so weniger Folge begleitet war; denn er ist nicht auf dem Punkt, wo er bis jetzt geführt wird, zu entscheiden, er muß viel früher entschieden werden. Auch lehnen sich die Rationalisten doch nur gegen die Unverständlichkeit der Hauptlehren auf, mit denen das Christenthum steht oder fällt, und übrigens ist es ein ganz billiges Verlangen, daß jeder mit dem was ihm zu glauben angemuthet wird, wenn er es auch nicht ganz einsieht (dazu gehört freilich mehr), aber daß er doch wenigstens einen Begriff, irgend einen Sinn oder Verstand damit verbinde. Die Rationalisten verlangen allgemein menschliche Lehren. Nur sehen sie diese freilich in den christlichen nicht — aber die Theologen auch nicht; beide haben sich also nichts vorzuwerfen. Die Unverständlichkeit aber kommt nicht von den Lehren selbst, sondern von den Grundsätzen her, welche die Theologen selbst gleich vornherein aufstellen. Von diesen aus gibt es allerdings keinen Weg in das Christenthum, denn sie sind so leer, in sich so wenig positiv (in dem Sinn, in welchem auch die Lehren der Philosophie positive seyn sollen), daß von solcher Leerheit und Negativität zu den christlichen Lehren kein verständlicher Uebergang ist, nicht weil sie christliche oder ihrer Entstehung nach positive, sondern weil sie ihrem Inhalt nach positive sind.

Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausschließlich christlicher sey, so werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht sey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußtapfen und Anzeigen der christlichen Idee in den heidnischen Religionen aufzusuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indische Trimurti zu denken, die, wie sich später ergeben wird, nur eine sehr partielle Form dieser Idee ist, — aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt sich als eigentliche Grundlage derselben[1]. Was soll es aber

[1] Man sehe nur, wie Plutarch, ohne von dieser christlichen Lehre etwas zu wissen, dieß nachzuweisen sucht, de Isid. et Osir. c. 36.

überhaupt heißen: diese Idee sey eine speciell christliche? Aus dem Monotheismus ist alle Religion, also natürlich auch die christliche erwachsen. Das wahre Verhältniß ist daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt, diese Idee hat das Christenthum erschaffen; sie ist schon das ganze Christenthum im Keim, in der Anlage, sie muß darum älter seyn, als das in der Geschichte erscheinende Christenthum. Uebrigens ist meine Meinung nur diese: die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All Einheits Idee. Niemand denke also, es sey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch schon jene christliche Lehre mit all' ihren Bestimmungen gegeben (unsere ganze gegenwärtige Entwicklung hat überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge). Es läßt sich wohl denken, daß dieser Baum aller Religion, der seine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchste Erscheinung des Monotheismus, d. h. in das Christenthum, ausgehe. Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen können'. Daher ich nun vielmehr wünschen muß, daß Sie diese Erinnerung vorerst ganz bei Seite setzen und der fernern Entwicklung als einer rein philosophischen folgen. Ich habe dieses Zusammenhangs nicht erwähnt, um etwas darauf zu gründen, vielmehr um jede voreilige Einmischung abzuwehren, und kehre daher in die rein wissenschaftliche Entwicklung zurück.

' Es sind nur die ersten Linien gezogen, welche vielleicht am Ende und in der letzten Ausführung bis in jene hohe Lehre fortreichen; aber dieß muß sich erst zeigen. Noch größer Unrecht würde mir aber geschehen, wenn man meine Erörterung, die, wie gesagt, sich auf den Begriff des Monotheismus rein beschränkt und noch kein weiteres Absehen hat, wenn man diese Erörterungen jenen Deductionen der Dreieinigkeitslehre gleichstellen wollte, mit denen man heutzutag so leicht bei der Hand ist.

# Fünfte Vorleſung.

Wir haben bis jetzt den bloßen Begriff des Monotheismus. Gott, wenn er wirklich iſt, kann nur als der All-Einige ſeyn; dieß iſt Reſultat des Bisherigen. Von einem wirklichen Seyn war noch überall nicht die Rede. Jetzt aber fragt es ſich um das wirkliche Seyn. Die beſtimmtere Frage iſt: Wie kann Gott auf die jetzt zum voraus beſtimmte Weiſe ſeyn? Unter dieſem Seyn wird ein wirkliches, ein mit Actus verbundenes Seyn verſtanden. Denken wir uns nun Gott unmittelbar auf die vorbeſtimmte Weiſe ſeyend, nämlich ſo, daß er in der erſten Potenz als das rein nicht Seyende (als — A), in der zweiten als das rein Seyende (reines + A), in der dritten als im nicht Seyn (d. h. im Potenz-Seyn) ſeyend, und umgekehrt im ſeyend-Seyn als nicht ſeyend (als Potenz, als Macht zu ſeyn) geſetzt iſt: denken wir ihn auf dieſe Weiſe ſeyend, ſo iſt leicht einzuſehen, daß in dieſem Seyn durchaus kein Actus, daß alſo dieſes Seyn auch kein actuelles, wirkliches ſeyn würde. Ich ſage: in dieſem Seyn wäre kein Actus. Denn Actus, der immer zugleich Bewegung iſt, iſt nur, wo Anfang, Mittel und Ende außer einander und ſich ungleich ſind. Wo Anfang, Mittel und Ende in eins fallen oder ineinander ſind, da iſt Nichtbewegung, Nichtactus. Nun ſind aber in dem angenommenen Seyn dieſe drei termini, der terminus a quo, der terminus per quem und der terminus ad quem, dieſe drei ſind nicht wirklich auseinander zu bringen. Denn das ſeyn Könnende, ſolange es nur dieſes und nicht das wirklich Seyende iſt (ſo lang nicht ſelbſt ſeyend), ſo lang iſt es ja dem rein Seyenden oder dem Zweiten Subjekt, oder: es iſt

das Zweite (in dem prägnanten Sinn, den wir dem ist früher vindicirt haben), also es ist ihm nicht ungleich, sondern gleich. Ihm ungleich wird es erst, wenn es sich selbst in das Seyn erhebt; solang es aber innerhalb des nicht Seyns stehen bleibt, ist es was 2 ist, nämlich, wie wir ebenfalls früher gesehen haben, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit mit diesem. Alle Unterscheidung macht die Selbstheit; wo keine Selbstheit, ist kein Gegensatz. Das Seynkönnende ist in dem rein Seyenden ohne Störung und ohne Widerspruch. Wir haben 1 (die erste Potenz) bestimmt als das selbstisch seyn Könnende, 2 (die zweite Potenz) als das nicht selbstisch seyn Könnende, als das an sich Unselbstische. Aber das selbstisch bloß seyn Könnende, nicht Seyende, solang es dieses ist, ist wie das an sich Unselbstische. Beide schließen sich nicht aus; das selbstisch bloß seyn Könnende schließt das Unselbstische von sich erst aus, wenn es wirklich selbstisch ist. Die Identität beider Gestalten beruht eben darauf, daß sie gegeneinander keine Selbstheit haben. 1 haben wir bestimmt als das nicht actu Seyende. Aber auch die zweite Potenz, das rein Seyende, + A, das wir als actus purus bestimmt haben, ist eben darum, weil es actus purus ist, kein actu Seyendes, und insofern ist der actus purus = der potentia pura. Ich sage: was actus purus ist, ist eben darum kein actu Seyendes. Denn ein actu-Seyn wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang a potentia ad actum stattfindet, wo durch das Seyn irgend ein Widerstand überwunden wird. Aber gerade dieß fehlt hier, denn als actus purus haben wir eben das erklärt, das seyend ist ohne Uebergang a potentia ad actum. Das auf solche Weise seyende ist daher auch = Nichts, inwiefern es nicht als ein actu, mit Actus Seyendes gedacht werden kann.

Vergleichen wir die beiden ersten Potenzen mit der dritten, so ist 1, das lautere Seynkönnen, wie das als solches seyende Seynkönnen, also wie 3. Denn 3 ist von 1 nur dadurch unterschieden, daß es das als solches seyende Seynkönnen ist. Aber dieß ist eine bloße Bestimmung in unserem Begriff, in unserem Denken, weil 3 doch nicht wirklich das als solches seyende Seynkönnen ist. Das als solches seyende konnte es nur seyn,

wenn es das nicht-als ſolches ſeyende von ſich ausſchlöße. Da aber der Vorausſetzung nach 1 (die erſte Potenz) auch noch reines Seynkönnen iſt, ſo kann 3 es nicht von ſich ausſchließen, d. h. es kann ſich nicht ihm gegenüber als ſolches ſetzen. Solange 1 ſelbſt lauteres Seynkönnen bleibt, iſt es eodem loco mit 3 und von dieſer Stelle nicht zu vertreiben. Um uns dieß anſchaulich zu machen, wollen wir uns ſo ausdrücken: Die erſte Potenz iſt durch den Begriff Gottes als das nicht ſeyn Sollende (als das zum nicht Seyn, zum Myſterium Beſtimmte) geſetzt, dagegen iſt durch eben dieſen Begriff die dritte Potenz geſetzt als das, was ex-iſtiren, das offenbar ſeyn ſoll, als das, dem gebührt zu ſeyn, als das ſeiner Natur nach Seyende, wie 1 das ſeiner Natur nach nicht Seyende iſt. Das nicht ſeyn Sollende aber, ſolang es nur dieſes iſt, nicht wirklich hervortritt, iſt es dem ſeyn Sollenden nicht ungleich; es wird ihm erſt ungleich, wenn es wirklich iſt, wie z. B. in dem Kind das Böſe noch im Guten verborgen und nicht von ihm auszuſchließen iſt. Vergleichen wir nun ebenſo die zweite Potenz mit der dritten, ſo iſt die dritte die als ſolches ſeyende Potenz. Nun haben wir aber ſchon gezeigt: actus purus = potentia pura. Alſo ſchließen ſich auch dieſe beiden nicht aus. Wir haben zwar die dritte Potenz (das als ſolches ſeyende Seynkönnen) als ausgeſchloſſenes Drittes beſtimmt, aber dieſe Ausſchließung iſt keine reelle, ſondern eine bloß logiſche. Die drei ſind eodem loco; denn auch 2 tritt, weil es das nicht actu, ſondern das nur ſeiner Natur, ſeinem Weſen nach ſeyende iſt, ſo tritt es nicht über das Weſen heraus, und alle Unterſchiede gehen in das bloße Weſen zurück. Das ſeiner Natur nach nicht Seyende, ſolang es das actu nicht Seyende iſt, und das ſeiner Natur nach Seyende, ſolang es das auch nicht actu ſeyende iſt, ſind ſich eben darin gleich, daß jedes bloß naturâ, d. h. bloß weſentlich iſt, was es iſt.

Faſſen wir dieſes Verhältniß vom höchſten Standpunkt auf, ſo iſt Gott von dem bloßen Weſen nur dadurch unterſchieden, daß er das als ſolches ſeyende Weſen iſt. Aber das als ſolches ſeyende Weſen iſt wie das bloße Weſen; es iſt wohl ein Unterſchied im Begriff, im Denken, aber kein realer Unterſchied, kein Unterſchied im Seyn, denn

das Seyn des als solches seyenden Wesens ist selbst noch (bis jetzt nämlich und wenn nichts anderes geschieht) = dem Wesen oder ein vom Wesen nicht unterscheidbares Seyn. Deutlicher vielleicht: das als solches seyende Wesen ist vorläufig — soweit wir es bis jetzt erkannt haben — selbst auch nur noch im Wesen, im Begriff, nicht im Seyn gesetzt. Ich will mich des schon früher gebrauchten Gleichnisses wieder bedienen. Der geometrische Punkt läßt sich auch ansehen als Kreis von unendlich kleinem Durchmesser, wo also Peripherie, Durchmesser und Mittelpunkt zusammenfallen. Wie sich nun der Punkt, der Kreis ist, d. h. den ich als Kreis denke, zu dem bloßen Punkt verhält, so verhält sich das als solches seyende Wesen, solange ich dieß selbst noch bloß denke, zu dem bloßen Wesen. Nun können Sie aber dem Punkt, den ich hier etwa an die Tafel mahle, nicht ansehen, ob er bloßer Punkt ist, oder Punkt, der Kreis ist; dieser Unterschied liegt bloß in meinem Gedanken. Der bloße Punkt und der Punkt, der Kreis ist, sind dem Seyn nach von einander nicht verschieden; das Seyn des letzten ist wie das Seyn des ersten. In dem letzten denke ich zwar Unterschiede, aber ich kann diese gedachten Unterschiede nicht auseinander bringen. Die Peripherie ist eben das, was der Mittelpunkt ist — nämlich Punkt, und ebenso der Durchmesser ist was die Peripherie und was der Mittelpunkt ist — nämlich Punkt. Gerade so nun ist der Unterschied des bloßen Wesens und des als solchen seyenden Wesens ein bloßer Unterschied im Begriff, nicht im Seyn, denn ich kann die Unterschiede (die Potenzen) im letzteren nicht auseinander bringen; das nicht Seyende, das ich in ihm denke, ist das nicht actu, sondern das nur seiner Natur nach nicht Seyende, und inwiefern das rein Seyende, das ich in ihm gedacht habe, auch nur das seiner Natur nach, nicht actu, seyende ist, so sind diese beiden nicht reell unterschieden, und eben dieß gilt auch von dem Dritten; denn das Dritte ist vorerst auch nur das seiner Natur nach Potenz und Actus zugleich Seyende[1]. Zu einem

[1] In Platons viertem Buch von den Gesetzen findet sich eine merkwürdige Stelle, die dort als ein παλαιὸς λόγος citirt wird — als eine Sentenz der Orphiker vielleicht oder Pythagoreer, die, wenn man in ihren wahren Sinn

wirklichen Seyn alſo würde es erſt kommen, wenn das vorjetzt bloß ſeiner Natur nach nicht Seyende zum actu nicht Seyenden würde. Aber dieß kann es nicht anders werden, als indem es durch einen wirklichen Actus als nicht ſeyend geſetzt wird, und ein ſolcher Actus ſeines nicht-ſeyend-Werdens ſetzt, wie Sie ſelbſt ſehen, voraus, daß es zuvor ſeyend geſetzt ſey; denn, wenn es ſchon nicht ſeyend iſt, kann es nicht als nicht ſeyend geſetzt werden. Nun kann es aber auch wieder vermöge des bloßen Begriffs oder vermöge der bloßen Natur Gottes nicht als ſeyend geſetzt werden (denn eben vermöge dieſes Begriffs iſt es nicht ſeyend); alſo bleibt nichts übrig, als daß es durch göttlichen Willen, durch göttliche That als ſeyend geſetzt werde. Nun möchten Sie vielleicht ſagen: aber eben damit würde ja der göttliche Begriff aufgehoben, und weit entfernt, daß dadurch Gott als wirklich ſeyend geſetzt wäre, würde er dadurch vielmehr als nicht ſeyend geſetzt. Aber

eingedrungen iſt, etwa ſo zu überſetzen wäre: Gott Anfang, Mittel und Ende der Dinge in ſich begreifend, macht ſich durch ſeine That einen Weg, oder: bringt zur Bewegung durch, während er ſeiner Natur nach unbewegt bleiben würde. Daß iſt ſo zu verſtehen: Wenn Anfang, Mittel und Ende in eins zuſammenfallen, ſo iſt keine Bewegung. Damit eine Bewegung ſey, muß der Anfang oder terminus a quo, das Mittel oder terminus per quem und Ende, terminus ad quem, auſſereinander ſeyn. Im göttlichen Begriff ſind, wie wir geſehen, Anfang, Mittel und Ende eins und ſchließen ſich nicht aus. Das Seynkönnende, das das Seyn noch vor ſich hat (das lautere Seynkönnen), und das als nicht ſeyendes noch das Gegentheil ſeiner ſelbſt, das blind Seyende, ſeyn kann (dieß das Nächſte am Seyn, alſo der Anfang) dieſes iſt noch = dem als ſolchen ſeyenden und daher bleibenden Seynkönnen, das das Seyn hinter ſich und gleichſam ſchon überwunden hat (welches das Ende iſt); und ebenſo das, was das Mittel iſt, weil es actus purus, aber nicht actu, ſondern ſeiner Natur nach iſt, iſt es ſelbſt dem Seynkönnenden =, und da es dem erſten, iſt es auch dem dritten =. Die Potenzen ſind alſo vermöge des bloßen göttlichen Begriffs nicht auseinander zu bringen. Wollte man ſich hier, ſolang Gott bloß in ſeinem Weſen oder ſeiner Natur iſt, eine Bewegung denken, ſo könnte dieß nur eine rotatoriſche ſeyn. Denn eine rotatoriſche Bewegung iſt die auf Einem Punkt bleibende. Darum heißt es in jener Stelle: ſoll es zu einer wirklichen Bewegung kommen, zu einem wirklichen Weg Gottes (denn Bewegung kommt von Weg, und von einem Weg Gottes ſpricht nicht bloß das A. T. und andere morgenländiſche Schriften, ſondern im Zuſammenhang jener Stelle auch Platon, ferner Pindar), ſoll es zu einem wirklichen Weg kommen, ſo müſſen Anfang, Mittel und Ende ſich ungleich werden.

ſo iſt es nicht. Vielmehr eben weil Gott ſeinem Begriff, alſo ſeiner Natur nach, der ſo ſeyende, nämlich der = A + A + A ſeyende, oder kürzer geſagt, weil Gott der ſeiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufhebbar all einige (= abſolute Perſönlichkeit) iſt, eben darum kann er auch das Gegentheil ſeyn, indem er, vermöge der Unaufhebbarkeit ſeiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird. Daraus eben, daß in ſeinem Begriff ſchon die erſte Potenz als ſolche und demnach als das nicht Seyende, als = A, geſetzt wird, daraus folgt, daß wenn ſie auch wirklich oder auch das Gegentheil davon iſt, ſie dieſes Gegentheil nur iſt, um als ſolches negirt zu werden, und alſo doch auch wieder = A zu ſeyn. Daraus, daß Gott der ſeiner Natur nach und demnach unauflöslich all einige iſt, folgt gerade, daß, wenn er in jener Potenz, die durch ſeine Natur zur bloßen Potenz beſtimmt iſt, wirklich hervortritt, zwar das rein Seyende (+ A) von ihr nun ausgeſchloſſen wird, aber ſie wird darum nicht aufgehoben. Dieß erlaubt die göttliche Natur nicht, welche die unzertrennlich all einige iſt. Das Letzte (daß aufgehoben) iſt unmöglich, weil Gott nicht aufhören kann, der All-Einige, d. h. die Einheit der drei Potenzen, zu ſeyn. Das rein Seyende (+ A) wird alſo dadurch, daß das nicht Seyende poſitiv oder ſeyend wird, nicht aufgehoben, ſondern im Gegentheil, da es zuvor oder vom bloßen Begriff nach das nicht ſich Seyende war, wird es durch die Ausſchließung von der erſten Potenz nur jetzt ein ſich Seyendes, d. h. es tritt in ein eignes Seyn. Indem die erſte Potenz ihm nicht mehr Subjekt iſt (dieß kann ſie ihm nur ſeyn, ſolang ſie nicht ſelbſt ſeyend iſt), indem die erſte Potenz ſich ihm verſagt, ihm nicht mehr Statt gibt, nicht mehr das es Seyende iſt, ſo wird es eben dadurch genöthigt, in ſich ſelbſt zurückzutreten, ſelbſt Subjekt zu werden, und indem es zuvor das rein Seyende ohne alles Können war, bekommt das rein Seyende — eben durch die Ausſchließung oder Negation, die die erſte Potenz auf es ausübt, ſelbſt ein Können, eine Potenz in ſich, es wird ſelbſtändige Potenz; da aber dieſes Können gegen ſeine Natur iſt (denn es iſt ſeiner Natur nach das rein ſeyende), ſo muß es ſtreben, dieſes

Können, dieſe Negation (denn alles Können iſt eine Negation des Seyns) in ſich wieder aufzuheben, ſich in das was es ſeiner Natur nach iſt, in actus purus wieder herzuſtellen; dieß kann es aber nur, indem es ſeinerſeits ſtrebt, das es Negirende (das es in Negation — in Potenz — Setzende), indem es ſtrebt, das, gleichſam gegen die Natur oder gegen den Begriff ſeyend, poſitiv Gewordene — eben dieſes wieder in ſein urſprüngliches nicht Seyn, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen, ſo daß es ſich als Actus verwirklicht, nicht ſowohl durch einen Uebergang a potentia ad actum in ſich ſelbſt, als durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm. — Eben weil es das ſeiner Natur nach nicht Potenz, ſondern actus purus Seyende iſt, kann es ſich nicht unmittelbar wie das Erſte verwirklichen, das an ſich Potenz iſt und daher unmittelbar a potentia, d. h. von ſich aus, ad actum übergehen kann, ihm muß erſt eine Potenz gegeben werden, um actus zu ſeyn[1]: — alſo es iſt das nur an der zweiten Stelle ſeyn Könnende, das Seynkönnende der zweiten Potenz, und wenn wir das Seynkönnende überhaupt durch A bezeichnen, ſo wäre alſo das unmittelbar a potentia ad actum übergehen Könnende, weil es ſich unmittelbar, ohne etwas anderes als ſich ſelbſt vorauszuſetzen, verwirklichen kann, ſo wäre dieſes das Seynkönnende der erſten Potenz, alſo $A'$; das rein Seyende aber, weil es nicht von ſelbſt ſich verwirklichen, d. h. a potentia ad actum übergehen kann, weil ihm erſt gegeben werden muß, das Leben, d. h. die Beweglichkeit in das Seyn in ſich ſelbſt zu haben, ſo iſt das rein Seyende das Seynkönnende der zweiten Ordnung, $A^2$. (Leicht zu begreifen iſt jedoch, daß jene erſte Potenz das Seynkönnende der erſten Ordnung und demnach $A'$ nur iſt, ſofern ſie das ſeyn Könnende bleibt, in ihrer Latenz, im Nichthervortreten [nur als — A iſt ſie A]; denn ſowie ſie hervortritt, hört ſie, wie früher ſchon gezeigt, auf, Potenz, alſo A zu ſeyn; über dem Seyn hört ſie auf, Macht oder Quelle des Seyns zu ſeyn, ſie

[1] Das hingegen, was ihm eine Potenz gibt, von dem es in Potenz geſetzt wird, kann nicht ſelbſt ein urſprünglich ſeyendes, dieſes muß ein erſt durch Uebergang a potentia ad actum ſeyendes ſeyn.

wird ein Anderes, ein ſich ſelbſt Ungleiches, wir wollen alſo ſagen, ſie hört auf A zu ſeyn und wird B. Durch B wollen wir auch in der Folge dieſe erſte Potenz in ihrer Erhebung — in ihrem Andersgewordenſeyn — in ihrem blinden Seyn bezeichnen). Dagegen nun das rein Seyende, dieſes wird gerade durch die Ausſchließung, durch die Negation, welche die erſte Potenz in ihrem jetzigen Zuſtande als B auf es ausübt, — dadurch wird das rein Seyende erſt in die Potenz erhoben, als das nicht mehr Seyende, ſondern bloß ſeyn Könnende, demnach als $A^2$ geſetzt. Weil alſo durch das ſeiner Natur nach nicht ſeyende und demnach nicht ſeyn Sollende, weil durch dieſes, wenn es ſeyend wird, das ſeiner Natur nach Seyende nicht aufgehoben wird (dieß erlaubt die göttliche Allmächtigkeit nicht, welche eine durch den Begriff Gottes geſetzte, alſo eine nothwendige und unaufhebliche iſt), und weil die beiden ſich jetzt gegenſeitig ausſchließenden Potenzen (B und $A^2$) doch nicht auseinander können, ſondern, indem ſie ſich ausſchließen, durch die göttliche Einheit dennoch gezwungen ſind uno eodemque puncto zu ſeyn, ſo kann hieraus nichts anderes entſtehen, als ein Proceß, in welchem das, was das rein Seyende ſeyn ſollte, jetzt aber in ſeinem Seyn gehemmt und negirt iſt, eben das, von dem es negirt iſt, ſeinerſeits wieder zu negiren, es wieder in ſein anfängliches Nichts, in ſeine Potentialität zurückzubringen, und ſo ſich ſelbſt als das rein Seyende, als actus purus wieder herzuſtellen ſucht. Wir nehmen hier, wie Sie ſehen, eine Ueberwindlichkeit der dem rein Seyenden entgegenſtehenden Potenz an. Dieſe Ueberwindlichkeit wird Ihnen begreiflich ſeyn, wenn Sie ſich zurückrufen, was früher bemerkt worden iſt, daß nämlich jene Potenz des Anfangs, jenes unmittelbar Seynkönnende eigentlich nichts iſt, als ein ruhender Wille, der durch bloßes Wollen ſich entzündet, activ wird, daß alſo das Seyn dieſes erſten, oder, wie wir es einmal genannt haben, daß B nichts anderes iſt als ein Wollen. Nun iſt in der Welt nichts, das widerſteht, als ein Wollen (alle Widerſtandskraft beſteht nur in einem Wollen), und ſo wie nichts widerſteht als ein Wollen, ſo iſt auch nichts überwindlich als ein Wollen. Wie ein Wollen, das ſich unverſehens in uns erhebt (z. B. ein Zorn)

und in dieſer Erhebung für einen Augenblick das Beſſere und Höhere unſrer Natur gleichſam von ſeiner Stelle verdrängt und ausſchließt, wie ein ſolches Wollen durch beſänftigenden Zuſpruch dennoch wieder in ſich ſelbſt zurückzubringen, in ſein anfängliches Nichts, die bloße Potenz, aus der es hervorgetreten war, wieder zurückzuführen iſt, und nun allen jenen höhern und beſſern Mächten wieder Raum gibt, daß ſie unſer Inneres wieder erfüllen können: gerade ſo iſt auch jenes Wollen, in welchem das urſprüngliche Seynkönnen ſich als ſeyend erhob, und das wir, — als einen Willen, der eigentlich nicht wirken, nicht wollen ſollte, in ſeinem wirklichen Seyn, den Unwillen nennen können (ſowie Unthat nicht eine That bedeutet, die nicht geſchehen iſt, ſondern die nicht geſchehen ſollte), gerade ſo, ſage ich, iſt auch jener Unwille, d. h. jener gegen die Natur, gegen das was ſeyn ſollte, wirkend gewordene Wille für die höhere Potenz überwindlich. Es ſucht nun aber dieſe — die höhere Potenz ſucht jenes nicht ſeyn Sollende des Seyns wieder zu entſetzen, nicht um dieſes (das Seyn) für ſich zu nehmen, ſondern im Gegentheil um ſich des eignen Seyns, das ihr durch jenes aufgedrungen war, zu entledigen, ſich in die urſprüngliche Selbſtloſigkeit des Actus purus wieder herzuſtellen. Die erſte Potenz aber kann das eigne Seyn, in das ſie ſich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihrer Stelle, gleichſam an die Stelle, die ſie jetzt leer und unerfüllt läßt, ein anderes als ſeyend zu ſetzen, und ſo geht eigentlich der Proceß nur dahin, daß an die Stelle des nicht ſeyn Sollenden wieder das geſetzt werde, dem gebührt zu ſeyn, das eigentlich ſeyn Sollende, und die zweite Potenz überwindet die erſte, nicht um ſelbſt zu ſeyn, ſondern damit dieſe, indem ſie zum ſich-ſelbſt-Aufgeben, zur Exſpiration gebracht wird, damit dieſe in ihrer Exſpiration wieder (wie ſie es dem Begriff oder der Natur des göttlichen Seyns nach iſt), damit ſie in dieſer Exſpiration zum Aushauchenden, zum Setzenden, oder, um uns gleich in mythologiſcher Sprache auszudrücken, zum Sitz und Thron jenes Höchſten werde, dem allein gebührt zu ſeyn, und das, weil ihm das actuelle Seyn durch zwei Potenzen vermittelt iſt, weil es nicht geſetzt iſt von der erſten, noch von der zweiten, ſondern

nur von der durch die zweite überwundenen ersten, weil es also beide voraussetzt, so ist es das nur tertio loco seyn könnende, das Seynkönnende der dritten Potenz, das wir darum in der Folge, wo wir es der Kürze halber nöthig finden, durch $A^3$ bezeichnen werden, und das, wie wir früher gesehen haben, der als selber seyende, der sich selbst besitzende Geist, das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist.

Dieses Seynkönnende der dritten Potenz, das wir also das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, ist der bei sich bleiben müssende, der nothwendige Geist, der aber auch als solcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchste, ist, nicht das Ueberschwengliche selbst, nicht Gott. Sie können hier den Unterschied dieses Dritten, das Geist und doch nicht Gott ist, bestimmter und deutlicher als früher auffassen. Es ist, sagten wir, der nothwendige Geist, d. h. was nothwendig Geist ist, nur Geist seyn kann. Aber Gott ist mehr als dieß, über dieß; er ist der freie Geist, d. h. der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt und frei davon ist, auch an sich als Geist nicht gebunden, auch diesen nur als eine Potenz von sich behandelt, der also nicht bloß Geist, sondern ebensowohl die andern Potenzen ist, obwohl keine von ihnen für sich, sondern nur in der unauflöslichen und unzerreißbaren Einheit. Denn Gott ist nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über sie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflösliche seiner Einheit oder All-Einheit unterschiedene.

Vergleichen wir den jetzt dargestellten Proceß mit dem früher abgeleiteten Begriff, so ist in diesem jene erste Potenz des Seyns allerdings bestimmt als das nicht Seyende, als das dem Höheren Unterworfene, was ihm Subjekt und gegen es selbst nicht seyend ist. Es ist bestimmt als das nicht Seyende, aber es ist nicht gesagt, ob es dieß unmittelbar oder mittelbar sey. Vermöge des göttlichen Begriffs kann es allerdings nur — A seyn, aber nichts verhindert, daß es durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit, positiv, activ werde. Diese Freiheit ist Gott eben durch die Nothwendigkeit seiner Natur, — dadurch gegeben, daß seine All-Einheit eine nothwendige ist, woraus folgt, daß Er

immer und nothwendig der All-Eine iſt, wie er auch ſey. In dieſem Sinn oder auf dieſem Standpunkt kann man ſagen, daß die Nothwendigkeit Gottes ſeine Freiheit, inſofern Nothwendigkeit und Freiheit eins in ihm iſt. Aber es kommt bei ſolchen Formeln alles auf den richtigen Verſtand derſelben an. Das Gefährliche der Philoſophie iſt eben, daß durch bloße formelle Combination manche Formel herauszubringen iſt. Aber die Philoſophie iſt nicht wie die Mathematik, die Formeln auch für nicht wirkliche Dinge hat. In der Philoſophie nützt nur die Formel nichts ohne die Sache, und es kann der Philoſophie nichts Schlimmeres geſchehen, als wenn Formeln, die ſich auf die Kenntniß der Sache gründeten, von ſolchen nachgeſprochen oder angenommen werden, welche nie von der Sache wußten. Nichts verhindert, ſagte ich, daß jene Potenz des Seyns, welche dem Begriff nach immer Potenz ſeyn ſollte, in Actus ſich erhebe — nicht um Actus zu bleiben, ſondern um actu negirt, actu als Potenz geſetzt zu werden, wodurch alſo der Begriff (oder die an ſich unaufhebliche und unauflösliche göttliche Natur) ſich dennoch behauptet. Gott iſt nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derſelbe. Die Potenzen in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung ſind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verſtellte Gott; ſie ſind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend ſeyn ſollte, offenbar und wirkend, das was poſitiv, offenbar ſeyn ſollte, negirt und in Potenz-Zuſtand geſetzt iſt. Die Potenzen in dieſer Stellung ſind inſofern das heraus- oder umgekehrte Eine (deſſen Inneres äußerlich, deſſen Aeußeres innerlich iſt), Universum (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichſam umgewendete Eine. Die Philologen unter Ihnen werden nicht als Einwendung dagegen anſehen, daß Lucretius, der einzige Dichter, bei dem meines Wiſſens das Wort universus oder ein davon abgeleitetes vorkommt, die erſte Sylbe kurz braucht, während die erſte von unus lang iſt. Das Wort war eben im Hexameter nicht anders zu brauchen und kann nichts anders ſeyn als eben — unum versum). — Wenn wir indeß die Potenzen in ihrer jetzigen Geſtalt das Univerſum nennen, ſo dürfen Sie darunter

noch nicht das materielle Universum denken, das Universum inwiefern es aus concreten Dingen besteht. Dieses Universum ist noch die Welt der reinen Potenzen, nur insofern noch immer eine rein geistige Welt.

Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbar Aeußerliche der Gottheit sind, durch eine universio gesetzt; diese universio ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit. Indem jene Potenz des Anfangs, die, nach dem Begriff, nicht seyend seyn sollte, seyend ist, so ist sie insoweit affirmirt, aber da sie nur affirmirt ist, um negirt zu werden, so ist sie ja doch eigentlich negirt, und die scheinbare Affirmation ist nur das Mittel ihrer actuellen Negation, sowie die scheinbare Negation der andern Potenzen nur das Mittel ihrer actuellen Affirmation oder Position. Das göttliche Seyn ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt, aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es wirklich, actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war. Dieser ganze Proceß ist nur Proceß der Erzeugung des göttlichen Seyns — der theogonische Proceß, dessen allgemeinster und höchster Begriff also nun gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeller dargethan ist. Und so ist denn nun durch dieses Wunder der Umstellung oder Umkehrung der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.

Schon immer haben die, welche am Tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein gesehen, behauptet, daß Gott alles *κατὰ τινα οἰκονομίαν*, d. h. nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will[1]. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer

[1] *Κατ' οἰκονομίαν* hoc aliquid dicitur, cum aliud quodpiam aperte dicere geritur, quam quod vel intenditur, vel revera subest. Suicer, Th. T. II, p. 459.

Spannung sind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht ist zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Sinn der Welt, viele große und schwere Räthsel, die das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umsonst werden wir darum so oft in der Schrift erinnert, Aug zu seyn — nicht im gemeinen Sinn des Worts, sondern daß wir uns durch den äußern Anschein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuschen lassen, sondern im Seyn das Nichtseyn, im Nichtseyn das Seyn erkennen. Gott ist, wie die Schrift selbst sagt, ein wunderlicher Gott [1].

Ich bemerke über den jetzt erreichten Begriff eines theogonischen Processes noch Folgendes: Unsere gegenwärtige Untersuchung wurde eben veranlaßt durch den Begriff des theogonischen Processes, auf den uns formell nothwendige Schlüsse geführt haben, aber mit dem wir keinen Gedanken zu verbinden wußten. Unsere Meinung war nämlich, daß jener theogonische Proceß im Bewußtseyn selbst objektive Bedeutung habe. Dieß angenommen aber muß der Begriff theogonischer Proceß auch unabhängig vom menschlichen Bewußtseyn eine Bedeutung haben. Eine Bewegung aber, in der Gott wirklich sich erzeugte oder erzeugt würde, scheint allen angenommenen Begriffen zu widerstreben. Da Gott selbst oder seinem Wesen nach unerzeugt ist, könnte wenigstens der Begriff eines gotterzeugenden Processes sich nur auf ein aufgehobenes göttliches Seyn beziehen. Aber ein solches auch nur zu denken, fehlten uns alle Mittel. Durch die bisherige Erörterung über den Begriff des Monotheismus sehen wir uns nun auf einen Punkt gestellt, wo eine solche Aufhebung des göttlichen Seyns nicht mehr so ganz unverständlich scheint.

[1] Schon vor vielen Jahren schrieb ich einem berühmten Franzosen aus der guten alten Zeit, der so ziemlich atheistisch gesinnt, dabei aber ein sehr gutmüthiger Mann war, wie viele dieser Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt sind), in sein Stammbuch: „Die Welt ist nur das suspendirte göttliche Seyn. Er lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn geleugnet zu haben".

Die Aufhebung des göttlichen Seyns, welche die Voraussetzung des theogonischen Processes ist, kann natürlich nicht schlechthin geschehen: dieß ist unmöglich. Die Aufhebung ist eine bloß temporäre, sie ist nur Suspension. Hiebei verhält sich nun, wie Sie wohl sehen, jenes contrare Seyn zunächst und unmittelbar als das das göttliche Seyn negirende, mittelbar aber und in seinem Ende — wo es nämlich wieder in das Können, ins ursprüngliche nicht Seyn überwunden ist, verhält es sich als das das göttliche Seyn ausdrücklich setzende, Gott bejahende, im Uebergang aber, d. h. im Proceß, als das das göttliche Seyn erzeugende, theogonische Princip. Ehe wir jedoch dieß näher entwikeln, liegt uns daran, zu zeigen, wiefern nun mit der universalen und der dadurch bewirkten Scheidung der Potenzen Monotheismus als Dogma gegeben, eben damit aber auch die (objektive) Möglichkeit des Polytheismus vorhanden ist.

Betrachten wir nämlich das Ganze nach oder in der universalen, so sind die einander ausschließenden und in gegensetziger Spannung befindlichen Potenzen das Aeußere und Exoterische der Gottheit. Sie sind nun eine wahre, eine wirkliche Mehrheit — da sie im Begriff, wie wir gesehen, nicht auseinander zu bringen waren, sich nicht ausschlossen, schließen sie sich jetzt wirklich aus, indem jede der drei Potenzen in ihr eignes Selbst und in Spannung gegen die andern getreten ist. Der Grund der Ausschließung, die alles ausschließende, alles in Spannung setzende Potenz ist eben die erste, jenes Princip des Anfangs, das nicht seyend seyn sollte; dieses als omnia excludens ist, wenn wir an die andere Bedeutung des lateinischen excludere denken, wo es so viel als parere bedeutet, die omniparens natura oder potentia [1]. Die Potenzen

[1] Von den drei Potenzen verhält sich die erste als das selbst nicht Auszuschließende, aber alles andere Ausschließende. Als das nur nicht Auszuschließende — nicht eigentlich zu Bejahende, sondern nur nicht zu Verneinende haben wir sie schon gleich anfangs kennen gelernt. Aber eben als die selbst nicht auszuschließende ist sie die alles ausschließende (omnia excludens), wobei es ganz zweckmäßig ist, nicht bloß die logische, sondern zugleich die reale Bedeutung des Worts excludere im Auge zu haben = parere. Hier sieht man, wie die logischen Begriffe zugleich reale, lebendige Begriffe sind, was sie durch ihre eigne, d. h. selbst wieder

in ihrer gegenseitigen Ausschließung also sind das Aeußere, Exoterische, das Innere, Esoterische aber ist Gott. Er ist der in allen Potenzen eigentlich Seyende, Er ist es, der im nicht Seyn seyend ist, Er der alles wirkende, wie ein Apostel sagt: *ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*[1], wo sogar der doppelte Wille angedeutet ist; denn das *θέλημα* ist der äußere, der die Spannung setzende Wille (der als unzerreißbarer Wille, als absolut Ursächliches bleibt, selbst nicht in die Spannung eingeht, ob er gleich auch jetzt ebensowenig, als in der ursprünglichen Einheit, außer den Potenzen zu denken ist — etwa als Viertes, noch besonders Existirendes[2], sondern er ist in ihnen, ohne darum sie selbst zu seyn — er ist eben darum in ihnen als der allergeistigste — er ist nicht außer den verkehrten, sondern in den verkehrten, der alles in allem wirkende), die *βουλή* ist der eigentliche Wille, der Wille, in dem die Absicht ist[3], der die Spannung nur als Mittel und vielmehr die Einheit will, die im bloßen Begriff unwirklich war — die Einheit also als eine verwirklichte[4]. Nun ist Gott, der in jeder Potenz etwas anderes thut und will (nämlich dem *θέλημα* oder dem äußern Willen nach); denn in B will er das blinde Seyn, das er in A[2] negirt und überwindet; aber dem wahren, inneren Willen nach ist er nur Einer, der nur Eines, nämlich die Einheit will: sie ist die Absicht. Man kann sagen: Gott sey in jeder Potenz eine andere Persönlichkeit; denn die Persönlichkeit, welche B will, ist offenbar eine andere, als die, welche B überwindet; aber er selbst wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er selbst bleibt Einer. Auf diesem Standpunkt ist also nun etwas der christlichen Lehre von

bloß logische Bewegung niemals werden können. Gegen diese zugleich logischen und realen Begriffe mit den bloß logischen Begriffen angehen zu wollen, ist nicht viel besser, als mit blechernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen).

[1] Eph. 1, 11.

[2] Vergl. den vorhergehenden Band S. 313.

[3] Vergl. das bedeutende „*βουληθείς*" Jac. 1, 18.

[4] Gott macht die in seinem Selbstbegriff gesetzte Einheit, damit sie wirklich gesetzt sey, zum Ziel und Ende eines Processes, der darum nothwendig von einer Umkehrung der Einheit ausgeht.

den drei Perſönlichkeiten Gottes Aehnliches, und wir ſehen, wie dieſe Lehre mit dem Monotheismus zwar zuſammenhängt, aber ſchon eine höhere Anwendung des im letzten gedachten Begriffs iſt[1]. Dürfen wir annehmen, was noch nicht nachgewieſen iſt, aber noch nachgewieſen werden wird, daß der durch die universio geſetzte Proceß der Proceß der Schöpfung iſt, ſo beruht die Schöpfung eigentlich auf der Wirkung Gottes in drei verſchiedenen Perſönlichkeiten. Es ſind dieſe Elohim, welche die innere, die eſoteriſche Geſchichte der Schöpfung bilden, wie ſie denn in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte vorgeſtellt ſind, wo ſie miteinander berathſchlagen über die Schöpfung, indem ſie ſagen: Laſſet uns Menſchen machen! Wäre nun der Menſch im Innern geblieben, wie er es urſprünglich war, ſo würde er mit dieſen göttlichen Perſönlichkeiten als ſolchen, dieſen Elohim ſelbſt verkehren. Aber der Menſch iſt aus dem Innern herausgeworfen, und auf dieſem bloß äußern oder exoteriſchen Standpunkt iſt er auch den bloßen Potenzen für ſich anheimgefallen. Auf dieſem Standpunkt iſt nun der Polytheismus möglich, und auf eben dieſem Standpunkt hat nun auch der Monotheismus als Dogma erſt Bedeutung. Dogma iſt nur was einen Gegenſatz hat. Die Lehren der Mathematik, der reinen Vernunftwiſſenſchaften überhaupt, die keinen Gegenſatz kennen, apodiktiſche Wahrheiten ſind keine Dogmen[2]. Erſt auf dem gegenwärtigen Standpunkt alſo hat der Monotheismus als Dogma Sinn. Hier erſt iſt mit Verſtand zu ſagen: daß außer Gott, nämlich außer dem weſentlich All-Einigen kein anderer Gott iſt (nicht: kein anderer Gott ſeyn kann, wie auf dem frühern Standpunkt, wo alles Seyn bei Gott, außer ihm alſo — nicht

[1] Der Monotheismus hängt mit der Dreieinigkeitslehre (ſ. oben S. 79) zuſammen, aber iſt nicht daſſelbe.

[2] Seit Kant iſt es allgemein angenommen, den Spinozismus vorzugsweiſe als Dogmatismus, ja als das allvollendete Syſtem des Dogmatismus vorzuſtellen, wogegen, wenn bloß von der Methode die Rede iſt, nichts Erhebliches einzuwenden ſeyn möchte. Soll es ſich aber auf den Inhalt des Syſtems beziehen, ſo muß man im Gegentheil ſagen: die Eigenthümlichkeit deſſelben beſtehe vielmehr im gänzlichen Mangel alles Dogmatiſchen und Poſitiven, und es ſey das vollendete Syſtem des Undogmatismus.

kein anderer, ſondern nicht die Möglichkeit eines andern iſt. Hier aber können wir nun ſagen, daß außer Gott, außer dem weſentlich, dem nothwendig all-einigen kein anderer iſt, oder daß der weſentlich All-Einige der einzige Gott iſt'. Dazu — dieß ſagen zu können, — dazu gehört 1) daß überhaupt erſt etwas außer Gott ſey. Denn auch hier iſt der Monotheismus reſtriktiv; es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott, ſondern nur, daß das außer Gott Seyende (was demnach hier ſchon vorausgeſetzt wird, auf dem allererſten Standpunkte aber, wo Gott nur noch das Seyende ſelbſt, das allgemeine Weſen iſt, nicht vorausgeſetzt werden kann), es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott ſey, ſondern nur, daß das außer Gott Seyende Gott ſey, nicht das Seyn, nur die Gottheit wird von dieſem geleugnet. Der Sinn des Satzes iſt nicht: nur der All-Einige Iſt, ſondern: nur der All-Einige als ſolcher, d. h. der weſentlich All-Einige (der All-Einige, der es iſt, und als ſolcher ſelbſt in der Zertrennung beſteht) iſt der wahre Gott. So wie nämlich auf dieſem Standpunkt erſt von dem einzigen Gott die Rede ſeyn kann in dem Sinn, daß ein Gott außer ihm geleugnet wird, ſo kann auch hier erſt von dem wahren Gott die Rede ſeyn, wie aus Folgendem erhellen wird. Nämlich um ſagen zu können, daß außer Gott kein anderer Iſt, dazu gehört 1) (wie ſchon geſagt) daß überhaupt Etwas außer ihm iſt, was erſt auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Fall iſt, da die Potenzen allerdings etwas außer Gott (wenn nicht extra doch praeter Deum) ſind; 2) gehört dazu, daß dieſes außer Gott Seyende nicht ſchlechthin Nicht-Gott ſey, wie es z. B. die concreten und bloß gewordenen Dinge ſind, die ja gar keine Vergleichung mit Gott zulaſſen (wollte man ſagen, es werden doch im Polytheismus auch concrete Dinge göttlich verehrt, z. B. von Fetiſch-Anbetern ſogar Steine, Klötze, Thierklauen u. ſ. w., ſelbſt

' Dort kam die Einzigkeit nicht vom Gottſeyn; denn vermöge jener Ausſchließlichkeit (abſoluten Einzigkeit, wie wir ſie nannten) iſt er vielmehr ſelbſt erſt Gott. Hier aber kommt die Einzigkeit vom Gottſeyn. Wir könnten ſagen: ſie iſt nicht bloße Einzigkeit Gottes, ſondern Gottes-Einzigkeit. — Es iſt hier eine Einzigkeit behauptet, die in Gott ſelbſt iſt: nicht eine bloß natürliche, materielle, ihm bloß vermöge deſſen, was gerade nicht Er ſelbſt iſt, zukommende, ſondern eine formelle, actuelle, geiſtige und mit einem Wort göttliche Einzigkeit.

in Aegypten sey Thieren, wie dem heiligen Stier Apis, göttliche Verehrung erzeigt worden — allein 1) wäre ja möglich, daß selbst innerhalb des Polytheismus wieder Entartungen oder Ausartungen stattgefunden hätten; die ursprüngliche Verehrung im Polytheismus bezog sich gewiß auf etwas anderes als auf concrete Dinge; 2) wenn man dieß nicht annehmen will, so ist z. B. selbst bei dem Fetisch-Anbeter noch sehr zweifelhaft, ob seine Verehrung dem Gemachten als solchem gilt, und ob dieses nicht etwas bloß Zufälliges bei seiner Andacht ist. Also um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, gehört 2) dazu, daß das außer Gott Seyende nicht etwas ist, das gar nicht als Gott gedacht werden kann, wie die bloß gewordenen Dinge, sondern das allerdings auf gewisse Weise als Gott gedacht werden kann, ob es gleich nicht Gott ist, und eben dieß ist die Natur der jetzt in Spannung und gegenseitiger Ausschließung gesetzten Potenzen des göttlichen Seyns: denn sie sind allerdings aliquid praeter Deum. Aus der Einheit gesetzt sind sie nicht Gott, aber sie sind darum nicht Nichts, sondern allerdings Etwas, und von der andern Seite ebensowenig schon concrete Dinge, sondern geistige Wesen, potentiae purae et ab omni concretione liberae et immunes, wie man lateinisch sagen könnte, äußere Elohim, wenn sie auch nicht jene inneren sind, und obwohl nicht Gott, doch auch nicht schlechthin Nicht-Gott, nämlich nicht auch dem Stoff nach nicht Gott; sie sind die aus ihrer Gottheit gesetzten Potenzen, die aber eben darum die Möglichkeit an sich haben wieder in ihre Gottheit gesetzt zu werden, daher sie, zwar nicht actu, aber potentiâ oder δυνάμει allerdings Gott sind, so wie sie schon jetzt und selbst in ihrer gegenseitigen Ausschließung wenigstens die Gotterzeugenden, die theogenischen Potenzen sind. — (Sie sehen, wie wir dem Gegenstand unsrer Untersuchung nun schon ganz nahe gekommen. Nach griechischem Sprachgebrauch sind Mythologie und Theogonie gleichbedeutende Ausdrücke. Herodotos spricht sogar von einer Theogonie der Perser. Unsere Hauptquelle für griechische Mythologie ist das Gedicht des Hesiodos, welches Theogonie genannt ist).

Man kann den Monotheismus als Lehre, als Dogma auch so

ausdrücken: Nur der, welcher der Einzige iſt, der ſeines Gleichen nicht hat, iſt Gott. Dieß ſetzt aber voraus, daß es andere gibt, die nicht Einzige ſind, ſondern die ihres Gleichen haben, und dieß iſt der Fall mit den Potenzen, die unter ſich ihres Gleichen und deren keine in dem Sinn einzig iſt, daß ſie ihres Gleichen nicht hätte. Es iſt, als ob man dem, welchen man Monotheismus lehrt, ſagte: Halte nicht die für Gott, deren Mehrere ſind und die ihres Gleichen haben, ſondern den, den du als den Einzigen erblickſt, als der nicht auf gleicher Linie mit den Mehreren ſteht, ſondern als ihre Einheit über ihnen iſt. Damit aber dieſer Unterricht verſtändlich ſey, wird vorausgeſetzt, daß der ſo Belehrte wirklich neben und außer dem Einzigen Mehrere ſehe, und auch dieſe Mehrere müſſen von einer ſolchen Art ſeyn, daß man von ihnen nicht ſchlechthin, ſondern nur ſofern ſie Mehrere (außereinander, ſich ausſchließende ſind) ſagt: ſie ſind nicht Gott. Der Monotheismus (nicht mehr bloß als Begriff, ſondern als Lehre) hätte alſo keinen Sinn, wenn nicht in der That Mehrere ſich gegenſeitig ausſchließende und zwar ſolche da wären, die nicht abſolut, ſondern nur als Mehrere und in der gegenſeitigen Ausſchließung nicht Gott ſind, an denen man alſo zugleich anerkennt, daß ſie in der Einheit allerdings Gott ſeyn würden, die als äußere Elohim (wie ſie jetzt ſind) freilich nicht Gott ſind, aber als innere Elohim Gott ſeyn würden. Wie könnten wir auch von dem wahren Gott ſprechen, wie wir in dem als Lehre ausgeſprochenen Monotheismus von ihm ſprechen — denn deſſen Sinn iſt: derjenige iſt der wahre Gott, der der Einzige iſt[1] —, wie könnte ich ſo reden, wenn ich nicht außer dem wahren Gott Mehrere vorausſetzte, die bloß potentiell betrachtet nicht ſchlechthin nicht Gott, ſondern die nur nicht der wahre Gott, die alſo allerdings ſcheinbare Götter ſind[2]? Die gewöhnliche Theologie hat außer Gott nichts

[1] Ein Apoſtel drückt den Monotheismus als Dogma mit den Worten aus: ὁ θεὸς εἷς ἐστι (Galater III, 20), welches man ſo überſetzen kann: derjenige, der Gott iſt, iſt einzig oder iſt Einer.

[2] Im Monotheismus als bloßem Begriff (nicht als Dogma) war dieſe Mehrheit eine bloß potentielle, und es war die Möglichkeit gegeben, dieſe Mehrheit als eine mögliche Mehrheit von Göttern zu leugnen, und durch eine Art von Anticipation oder Vorausbehauptung (Prolepſis) zu ſagen, daß dieſe Mehrere,

als die concreten, die erschaffenen Dinge; der Satz, daß nichts außer Gott Gott ist, hat also bei ihr nur den Sinn, daß die Dinge nicht Gott sind: aber die bloßen Dinge können weder als falsche, noch als wahre Götter betrachtet werden. Falsche Götter können nur diejenigen seyn, die wenigstens einen Schein von Göttern haben. Aber die bloßen Dinge sind nicht einmal scheinbare Götter. Dagegen die Potenzen in ihrer Zertrennung können, wiewohl irrthümlich, dennoch können sie als Götter betrachtet werden, weil sie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jedem Betracht Nicht-Gott sind. Obgleich sie in dieser Spannung und soweit sie in derselben begriffen sind, in der That nicht mehr Gott sind, so hören sie darum doch nicht auf, eben das zu seyn, was in seiner Einheit Gott ist, und sind nicht nur nicht Nichts, und auch nicht etwa Dinge, sondern lautre Potenzen, reine und insofern göttliche Mächte, die, obgleich in der Zertrennung nicht Gott, doch eben darum, nur nicht actu Gott sind, also nicht schlechthin, nicht in jedem Sinn, nämlich auch der bloßen Kraft nach Nicht-Gott sind; aber eben darauf, wie etwas nicht der wahre Gott, und doch auch nicht schlechterdings Nicht-Gott, sondern in der That eine herrschende Macht seyn könne, kommt es bei der gegenwärtigen Untersuchung an, inwiefern sie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das A. T. widerspricht in sehr vielen Stellen nicht die Realität der Götter; sondern sagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott ist[1]. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das A. T., ist immer nur

wenn sie auch wirklich als solche hervortreten, doch nicht mehrere Götter seyn werden, welches so viel ist als sagen, daß sie keine möglichen Götter sind. War dieß ein voraus für unmöglich Erklären künftiger wirklicher Götter, so enthält dagegen der Monotheismus als ausgesprochenes Dogma, daß außer Gott keine wirklichen Götter seyen. Beide Behauptungen aber setzen voraus, daß diese Mehrere allerdings scheinbare Götter sind.

[1] Das Zertrennende, die Einheit Durchkreuzende (τὸ διαῤῥῆδην τῆς ἑνώσεως) ist die erste Potenz.

[2] 1. B. 2. Sam. 7, 23. Moses ruft aus: Wer ist unter den Göttern, wie du? (2. Mos. 15, 11).

der Einzige, d. h. der, welcher der einzige iſt[1]. — Als dieſer Einzige, in ſeiner Einzigkeit erſcheint er wenn die Potenzen in Spannung geſetzt ſind. Denn die Potenzen ſind ihm = und doch nicht Er ſelbſt. Setzt er ſie daher in Spannung, ſo daß ſie ihm nicht mehr =, ſo erſcheint er nun als Er ſelbſt und ſteht, nachdem er gleichſam die Materie ſeines Seyns von ſich ausgeſtoßen hat, in ſeiner abſoluten Bloßheit da, wo ihm das Weſen = (ſtatt des) Seyns[2]. Der Monotheismus in dieſem Sinne iſt dem Spinozismus geradezu entgegengeſetzt, wo Gott die allgemeine Subſtanz oder das Eine iſt. Solange nämlich Gott bloß abſolut geſetzt iſt, iſt der Gott ſelbſt (Er ſelbſt) gleichſam noch zugedeckt von jenem Seyn, das er als ein Verborgenes in ſich hat. Dort iſt er ebenſowohl πᾶν: er muß ſich alſo davon befreien können, um in ſeiner wahren Einzigkeit zu erſcheinen. — Das urſprüngliche Seyn Gottes iſt eben dieß, daß er die Einheit aller Potenzen iſt. Umgekehrt alſo die Potenzen in ihrer Einheit, Nicht-Differenz, ſind das Seyn Gottes. Indem er ſie alſo in Spannung ſetzt, gibt er dieß Seyn eigentlich auf, und ſo ſteht er ſelbſt nun da, nur als Er ſelbſt, in ſeiner über alles erhabenen Einſamkeit und Einzigkeit. Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der Abſonderung, der Ausſcheidung, und man kann ſagen, eben dieß ſey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgeſonderte und, weit entfernt das allem Gleiche, vielmehr der nichts Gleiche (ἄτερος τῶν ἄλλων, wie die Pythagoreer ſagen) und in dieſem Sinn Einzige zu ſeyn[3]. Man hat oft geſagt, der höchſte

[1] Jeſ. 45, 18.

[2] als οὐσία ὑπερούσιος, überſubſtantielles Weſen, wie die alten Theologen ſich ausdrücken, ſo Pachymeres zu Dion. Areop. de div. Nom. c. 5: Ἀγρίως οὐσία ἐπὶ Θεοῦ εἶπ ἂν λέγοιτο, ἴδιον γὰρ ὑπερούσιος. Von Späteren vergl. J. Gerhard, Loc. Theoll. T. III, p. 251. §. 60. Johann von Damask ſagt in dieſem Sinne ſogar, Gott ſey ἀνούσιος. Die Beſtimmung der ὑπερουσιότης iſt übrigens ſchon damit geſetzt, daß er ein Er, kein bloßes Es iſt (denn was ein Er iſt, kann freilich immer auch als ein Es betrachtet werden, aber nicht umgekehrt).

[3] Gott ſelbſt iſt nicht abſolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich ſeyn kann), ſondern abſolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das ſchlechthin Beſtimmte (id quod absolute praecisum est), durch ſeine Natur von

Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, sey der Heilige. Aber der Heilige ist selbst sprachgemäß, wenigstens im Hebräischen, woher uns dieser Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgesonderten'.

allem Abgeschnittene, das absolut Sodane, und mit einem Wort im höchsten Sinn Einzige, ein Wort, das ganz falsch angewendet wäre, wenn Gott nur das allgemeine Wesen wäre.

' Anmerkung des Herausgebers. In einem der vorhandenen älteren Manuskripte, welche Arbeiten über die Theorie des Monotheismus enthalten, vom schon erwähnten, findet sich über die Anwendbarkeit des Begriffs des Numerischen auf Gott Folgendes, zu dessen Mitteilung hier der Ort zu seyn scheint. Es heißt dort:

Von diesem Gott, der lauter Actus ist, und sofern er nicht absolut, sondern mit ausdrücklicher Unterscheidung von der Substanz gedacht wird, von dem wirklichen Gott als solchem also läßt sich nun allerdings mit richtigem Sinn sagen, was von Gott schlechthin, wie gesagt, nicht ohne eine völlig leere Tautologie, ja sogar nicht ohne Widersinn zu sagen war, nämlich daß er nach außen einzig, oder daß kein anderer außer ihm sey. Denn hier ist das Subjekt des Satzes ein anderes als dort. Dort war das Subjekt kein anderes als eben der nur ausschließlich seyn Könnende, von welchem zu versichern, daß kein anderer außer ihm sey, rein überflüssig war. Hier aber ist das Subjekt vielmehr der (substantiell) nicht Einzige, und jene absolute, urständliche, eigenschaftliche Einzigkeit ist hier eben diesem nur actu Einzigen, indem er jenes ausschließliche Seynkönnen gleichsam zur Unterlage seines als Gott-Seins macht, hiemit eigenschaftlich geworden. Selbst numerisch einzig kann der bestimmte Gott, wohlzumerken in der Abstraktion von der Substanz, genannt werden. Numerische Vielheit, deren Ausdruck A + A + A ... ist, beruht nämlich darauf, daß Mehrere sind, die dem zu Grunde Liegenden (der Materie, dem Wesen = A) nach eines, dem Actus der Existenz nach aber verschieden sind. Inwiefern nun der wirkliche Gott als Actus unterscheidbar ist von dem zu Grunde Liegenden, ist er dadurch im Allgemeinen denjenigen Dingen gleich, die numerisch viele seyn können (während die Anwendung dieses Begriffs auf Gott schlechthin absolut unmöglich war, weil in ihm noch weder von einem zu Grunde Liegenden, was nur im Verhältniß zu einem Actus gedacht werden kann, noch eben darum von einem Actus die Rede seyn kann). Nach jener Unterscheidung also fällt der wirkliche Gott als solcher unter den Begriff des Numerischen überhaupt. Allein im Besondern ist er den Dingen, die numerisch viele seyn können, wieder dadurch ungleich, daß das letzteren zu Grunde Liegende ein unbestimmbar sich wiederholen Könnendes, während das ihm zu Grunde Liegende das seiner Natur nach nicht mehrmals seyn Könnende ist. Insofern wird er also aus dieser Klasse wieder herausgenommen, und er ist einzig in einem Sinne, in welchem nichts anderes einzig ist — so daß er des eben angeführten Grundes halber nur einzig seyn kann.

Nämlich: der wirkliche Gott als solcher ist allerdings (nach außen, was hier

läßt ſich der Polytheismus ohne die Potenzen nicht erklären, und hat der Monotheismus als Lehre nur Sinn im Verhältniß zu dieſen

zunächſt immer hinzugedacht werden muß; actu einzig, weil er eben ſelbſt Actus iſt. Gleichwohl, und obſchon der wirklich (actu) exiſtirende, iſt er doch nicht bloß (oder je nachdem man es nimmt, überhaupt nicht) durch den Actus ſeiner Exiſtenz einzig, denn er iſt ſo einzig, daß das Gegentheil unmöglich iſt. Dieſe ſcheinbar widerſprechenden Beſtimmungen — denn das numeriſch Einzigſeyn ſetzt ſchlechterdings Actus voraus, das nur einzig in dieſem Sinn ſeyn Können aber iſt etwas Weſentliches, Subſtantielles — dieſe Beſtimmungen laſſen ſich nur in Folge unſerer Herleitung vereinigen. Nämlich der wirkliche Gott in der Abſtraktion (nicht in der bloßen Unterſcheidung) von der Subſtanz betrachtet, iſt keineswegs der weſentlich und in dieſem Sinn nothwendig Einzige (der nur einzig ſeyn Könnende). Denn es iſt in ihm nichts Weſentliches, weil er lauterer Actus iſt. Dieſer für ſich ſelbſt, abstracto von dem betrachtet, was ihm zur Materie geworden, würde nicht der nothwendig einzige ſeyn, ſondern wenn eben dieſes, was ſich zu ihm als bloßes Weſen (Nichtactuelles) verhält, nicht das nur einzig ſeyn Könnende wäre, ſo wäre im Begriff des actuellen ſelbſt nichts, das hinderte, daß auch ein zweiter actueller wäre. Da aber dieſes das ausſchließlich ſeyn Könnende oder das ausſchließlich Seyende in der bloßen Möglichkeit iſt, denn es ſeiner Natur nach unmöglich iſt mehrmals zu ſeyn, ſo iſt inſofern ein zweiter Gott unmöglich. Der wirkliche Gott iſt alſo numeriſch einzig inſofern Actus, der nur numeriſch einzig ſeyn könnende (inſofern auch nicht numeriſch einzig) zufolge des Weſens. Der wahre Sinn des die Einzigkeit nach außen ausſprechenden Satzes iſt: Der, welcher actu der einzige oder der einzige exiſtirende iſt, iſt zugleich der einzige mögliche exiſtirende. Der Grund dieſer Einzigkeit liegt nicht im Actus, er liegt in der Möglichkeit. Es fehlt nur an der Möglichkeit, an der Vorausſetzung und gleichſam, damit wir uns recht deutlich machen, an der Materie zu einem zweiten Gott. Nicht der Gott, der es iſt, ſchließt andere von ſich aus, denn der Begriff Ausſchließlichkeit findet auf Gott durchaus keine Anwendung, ſondern weil jene Möglichkeit Gottes ſelbſt ſchlechthin ausſchließlicher Natur iſt und nicht mehrmals exiſtiren kann, darum iſt der actuelle Gott nur Einer.

Eben dieſe Anſicht erklärt nun auch manches andere, z. B. warum die Theologen, wie man ſich bei J. Gerhard überzeugen kann, ſo zu ſagen, in Einem Athem die numeriſche Einzigkeit bald ſetzen, bald als eine ſolche wieder aufheben. Ferner die Verſchiedenheit des Ausdrucks, warum ſie nämlich, obwohl keiner unter ihnen iſt, der nicht dieſe Einzigkeit nach außen als eine nothwendige anerkennt, dann meiſt ſich begnügen zu ſagen, daß außer Gott kein anderer ſey. Denn von dem, der lauterer Actus iſt, kann man auch in der That nur ſagen, daß er einzig ſey, obwohl dieß nicht aufhebt, daß er in anderer Hinſicht, nämlich der Materie nach, nur einzig ſeyn könne. Ferner die rein negative Erklärung dieſer Einzigkeit. Denn wenn man den Ausdruck hört: Gott iſt einzig, ſo erwartet man

Potenzen, so läßt sich leicht einsehen, warum Philosophen und Theologen nicht nur große Schwierigkeit gefunden haben, den Polytheismus zu erklären, sondern daß sie auch den Monotheismus selbst (die erste und wesentlichste aller Lehren) nicht einmal auf solche Weise aussprechen können, daß er einen wirklichen Sinn hat und nicht als eine bloße leere Tautologie erscheint. Nach der gewöhnlichen Erklärung hätte der Monotheismus nur die Bedeutung, daß außer dem all-einigen Gott nicht noch einer ist, der auch der all-einige ist, was eine sinnlose Aussage ist. Der Polytheismus kann nicht darin bestehen, daß der wahre Gott, d. h. der wesentlich all-einige, mehrmals, sondern nur darin, daß dieser überhaupt nicht, sondern statt seiner nur die zertrennten Potenzen erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. Wenn sodann die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müssen, einen Proceß zur Folge hat, so ist also auf jeder Stufe der Gott gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses werdenden Gottes — ein Gott, und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Succession von Göttern, und so erst eigentlicher Polytheismus — Vielgötterei.

Nur dieses also: daß ein und dasselbe, nämlich Gott, Eins und nicht Eins seyn kann, aber daß eben das, was in seiner überwesentlichen Einheit Gott ist, als Substanz zertrennt werden kann (und nicht dieses leugnet der Monotheismus, sondern nur daß dieses Zertrennte Gott sey), dieß allein macht Polytheismus möglich. Wenn daher Verschiedene, die über die Mythologie philosophirt haben, an dem Begriff des Monotheismus ein Mittel zu besitzen glaubten, um die Unmöglichkeit eines eigentlichen Polytheismus darzuthun, und damit ihrer Hypothese, wonach die Götter des Heidenthums nur mißverstandene Personificationen von Naturkräften seyn sollten, unter die Arme zu greifen, so zeigt sich dadurch eigentlich nur, daß das, was diese Erklärungen Monotheismus nennen, nicht wirklich Monotheismus ist. Der Monotheismus kann nicht eine nothwendige Einzigkeit

natürlich den positiven, in Gott selbst, nämlich in dem, von dem die Einzigkeit ausgesagt wird, leugnen. Genug derselben zu vernehmen.

in dem Sinn behaupten, daß Polytheismus eine absolute Unmöglichkeit wäre. Der Monotheismus kann vielmehr selbst nur Dogma seyn, inwiefern der Polytheismus etwas und zwar objektiv Mögliches ist. Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluß und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muß, das sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken läßt. Der Glaube, daß ein einiger Gott sey, welcher nach dem Ausspruch eines Apostels die Teufel, d. h. die von der göttlichen Einheit völlig abgewendeten Naturen erzittern macht, muß ein ganz anderer und kräftigerer Glaube seyn, als der unserer moralisirenden Theologen, welche, wie man im Sprüchwort sagt, Gott nur einen guten Mann seyn lassen und ihn weit ab von der Welt und höchstens in einem bloß negativen Bezug zu der in der Welt gesetzten Zertrennung der Potenzen denken. Wenn die Potenzen, deren übersubstantielle Einheit Gott ist, in der Welt das Aeußere und Offenbare sind, Gott dagegen das Verborgene, und wenn das menschliche Bewußtseyn mit seinem ersten Schritt über die ursprüngliche Wesentlichkeit hinaus jenem Reich der zertrennten Potenzen anheimfiel, so war der Polytheismus ihm etwas Natürliches, und der Monotheismus hätte ihm im Gegentheil nur erscheinen können als etwas bloß im Widerspruch mit der Wirklichkeit zu Behauptendes. Wenn uns dieß anders scheint, wenn uns der Monotheismus das Einfachste von der Welt zu seyn dünkt, so kommt dieß nur daher, weil unser Bewußtseyn — auf eine Weise freilich, die jetzt noch nicht erklärbar ist — aus der reellen Spannung der Potenzen gesetzt ist, in der sich die frühere Menschheit befand; aber in Folge der Richtung, welche seitdem die freie Reflexion mehr und mehr genommen hat, sind wir damit ebenso sehr oder ebenso wohl auch aus der lebendigen Einheit gesetzt und so in die völlige Nullität gerathen, welche sie heutzutag die rein geistige oder auch die rein moralische Religion nennen[1]. Oder liegt es nicht am Tage, daß zugleich und

[1] Die lebendige Einheit ist die, welche zugleich Allheit ist; durch die Allheit wird die Einheit eine erfüllte, lebendige.

in demſelben Verhältniß, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, todten Aggregat herabſank, auch der lebendige Monotheismus ſich immer mehr in einen leeren, unbeſtimmten, inhaltloſen Theismus verflüchtigte? War es bloßer Zufall und nicht vielmehr ein ganz richtig fühlender Inſtinkt, wenn gegen die wiedererwachende höhere Anſicht der Natur ganz insbeſondre und vor allen andern die Anhänger jenes bloß negativen, abſolut impotenten Theismus ſich erheben? Ein heutiger Rationaliſt dünkt ſich weit über dem blinden Heidenthum ſtehend. Aber das worüber man ſtehen ſoll muß man begriffen haben, nicht es mit armſeligen oder abſurden Hypotheſen wegerklären. Das wahre Urtheil über die Bildung des großen Haufens der ſogenannten Gebildeten möchte dahin ausfallen, daß dieſe mit ihrer ſogenannten Bildung ſich nur auf der entgegengeſetzten Seite der Unwiſſenheit und der Blindheit befinden, von welcher das Heidenthum in ſeiner Blindheit die andere darſtellte.

Erſt auf dem jetzt erreichten Punkt der Entwicklung erkennen wir den Monotheismus, wie er im allgemeinen Bewußtſeyn und im Leben hervortritt. Allein er mußte ſelbſt im Leben immer mehr ſeine Bedeutung verlieren, da zu dieſer Bedeutung ſchlechterdings etwas erfordert wird, das außer Gott iſt, und doch nicht ſchlechthin nicht Gott iſt. Nun ſteht aber unſrer Theologie und Philoſophie ſchon ſeit geraumer Zeit zwiſchen Gott und den concreten Dingen nichts in der Mitte, ſie kennen nichts außer Gott als die concreten Dinge. Von dieſen nun aber, welche alle Abzeichen des Gewordenen und zwar des höchſt zufällig, ja nur durch eine Reihe von Zufällen, ſo wie ſie ſind, Gewordenen an ſich tragen, von dieſen ſagen, daß ſie nicht Gott ſind, dieß iſt doch wahrlich kein beſonderer Behauptung werther Inhalt. Wer ſonſt nichts zu ſagen wüßte, könnte ſich mit dieſer Lehre höchſtens an die Negervölker im Innern Afrikas oder an andere Fetiſch-Anbeter wenden.

Wenn dieſe Theorie vom Monotheismus zuerſt die Entſtehung des Heidenthums wahrhaft begreiflich macht, ſo erklärt vielleicht auch die Unterſcheidung zwiſchen dem Gott als ſolchen, oder dem Gott in

ſich, dem unſichtbaren, und dem Gott außer ſich, wie er in den zertrennten Potenzen noch immer iſt (denn ſie ſind, wie geſagt, nicht ſchlechthin nicht Gott, ſondern nur der außer ſich geſetzte Gott, nur der verkehrte, der umgekehrte Gott ſelbſt); es erklärt vielleicht dieſe Unterſcheidung zugleich manches Räthſelhafte insbeſondere des A. T., namentlich manche Ausdrücke deſſelben, die auf den eigentlichen Gott, den Jehovah, in ſeiner abſoluten Geiſtigkeit unanwendbar ſind, von dem andern aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß ſie auf die gewöhnliche Art als bloß figürliche Redensart erklärt werden könnten. Nämlich — figürlich ſind ſie freilich, aber nur inwiefern Gott durch jene von ihm frei geſetzte Zertrennung der Potenzen, die gleichwohl in dieſer Spannung immer eins bleiben, — nie abſolut getrennt werden, ſo daß nie und keinen Augenblick die eine für ſich ſeyn könnte —, im Gegentheil werden ſie eben in der Zertrennung fortwährend als eins geſetzt, und eben dieß ſetzt ſie in die Nothwendigkeit des Proceſſes; denn könnten ſie ganz auseinander, ſo wäre kein Proceß: — da ſie alſo immer auf gewiſſe Weiſe eins bleiben, ja nur das umgekehrte Eine ſind, ſo ſind ſie in der That nur der aus ſich ſelbſt herausgeſetzte, figürliche Gott, und auf dieſe Weiſe, ſo nämlich daß jene ſogenannten figürlichen Ausdrücke zwar nicht von Gott nach ſeinem Weſen, aber wohl ſofern er in den geſpannten Potenzen exiſtirt, gebraucht werden, — nur auf dieſe Weiſe kann man jene Ausdrücke figürlich nennen. Es iſt ein großer Unterſchied, ob die Potenzen für den Gott ſelbſt, oder ob ſie überall nicht für Gott, nämlich auch nicht für den figürlichen Gott erkannt werden — auch dieß iſt eine Art von Atheismus, und eben darum zeigt ſich der bloß abſtrakte Theismus ſo ganz unfähig, nicht nur jene Ausdrücke [1], ſondern auch ſo manche andere Erſcheinungen zu begreifen, unter denen eben die des Heidenthums und der Mythologie die hervorragendſte iſt.

[1] Vielleicht gehört hieher auch jene nicht ſeltene Ironie, wenn gegen die gewöhnliche Art das Hauptwort Gott im Singularis mit dem (ein Thun anzeigenden) Zeitwort in der Mehrzahl verbunden wird, wie Hiob 35, 10: „Gott, meine Schöpfer" d. h. die (acta) Mehrere ſcheinen und nur Einer iſt.

Und so habe ich Ihnen denn nicht bloß den wahren Begriff des Monotheismus, sowohl sofern er bloß Begriff als inwiefern er Aussage ist, gezeigt, sondern auch gezeigt, wie von diesem aus Polytheismus als etwas gewissermaßen Natürliches — nicht außer aller Möglichkeit Liegendes — erscheine. Nachdem ich nun dieß vom Monotheismus im Allgemeinen gezeigt, bleibt mir noch übrig, den Monotheismus im menschlichen Bewußtseyn und von diesem den Uebergang zur Mythologie (zum Polytheismus) ebenfalls im menschlichen Bewußtseyn zu zeigen.

# Sechste Vorlesung.

Wir fragen also: Hat der Monotheismus ein ursprüngliches Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn? Um aber diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtseyn überhaupt gesetzt ist. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio gesetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wissen, daß er ein theogonischer ist. Die ganze lebendige Verkettung, in der wir die Potenzen während der Spannung sehen, wo sie sich gegenseitig ausschließen, ohne doch auseinander zu können, diese ganze lebendige Verkettung ist nur die Verwirklichungsweise des (auf andere Art) nicht seyn könnenden absoluten Geistes, der in seiner letzten Produktion, im Ziel dieses ganzen, seinen Zweck per contrarium erreichenden Wirkens, der also, wenn die drei Potenzen sich wieder decken, wenn das blind Seyende zum reinen Seynkönnenden zurückgebracht ist = dem als solchem gesetzten Geist ist — dann, sage ich, ist jener Geist wirklich als absoluter, über allen Potenzen stehender Geist verwirklicht.

Wozu nun aber, kann man fragen, dieser Proceß, in welchem sich der Gott als solcher verwirklicht?[1] Für ihn selbst bedarf es dieser

[1] Vor dem Proceß hat sich Gott im Vorbegriff seines Seyns als den All-Einen. Es wurde dieses auch sein ursprüngliches Seyn genannt. Durch den Proceß verwirklicht er sich als den All-Einen, d. h. er macht sich actu zu dem, was er zuvor schon naturâ ist. Wäre er nicht naturâ oder dem Begriff nach der All-Eine, könnte er sich auch nicht actu dazu machen.

Verwirklichung nicht. Auch ohne dieſelbe weiß er ſich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre alſo dieſe Bewegung, dieſer Proceß ohne Reſultat. Was kann ihn alſo zu dem freien Entſchluß bewegen, in dieſem Proceß hervorzutreten? Der Grund zu dieſem Entſchluß kann nicht ein Zweck ſeyn, den er in Bezug auf ſich erreichen wollte. Es muß etwas außer ihm (praeter ipsum) ſeyn, was er durch dieſen Proceß erreichen will, das noch nicht iſt, aber durch dieſen Proceß entſtehen ſoll. Dieſes noch nicht Seyende, aber durch jenen Proceß Mögliche könnte nun, wie Sie leicht einſehen, nur das Geſchöpf ſeyn, das Gott als ein künftiges, mögliches erſähe. Hieraus folgt alſo, daß jenem Proceß, den wir bereits als theogoniſchen bezeichnet haben, entweder kein Zweck zu denken, oder daß er zugleich der Proceß der Schöpfung ſeyn muß. Dieß iſt aber vorerſt ein bloß dialektiſcher Schluß. Es iſt noch nicht durch die That nachgewieſen und gezeigt. Es muß alſo dargelegt werden, daß der von uns als theogoniſch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung (der indeß von Schöpfungsthat zu unterſcheiden, nur die Folge von dieſer iſt[1]), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogoniſchen Proceſſes kennen gelernt haben, daß eben dieſe zugleich als Urſachen eines möglichen Entſtehens zuvor nicht vorhandener Dinge ſich verhalten. Bemerken Sie hiebei: bis jetzt war noch nichts Concretes. Bis hieher war in unſrer Entwicklung noch alles rein geiſtig. Selbſt jenes conträre Princip, das als Stoff, als modificables Subjekt dem ganzen Proceß zu Grunde liegt, iſt für ſich noch nichts Concretes, es iſt = einem wirkend gewordenen Wollen, bis jetzt, d. h. ehe es von der entgegengeſetzten Potenz afficirt iſt, in ſeiner Schrankenloſigkeit vielmehr das allem Concreten Entgegengeſetzte. Hier gehen wir alſo erſt zum Concreten fort. Denn dieſes entſteht erſt aus der Zuſammenwirkung

[1] Von der Schöpfungsthat kann erſt in der Darſtellung der poſitiven Philoſophie die Rede ſeyn, nicht hier, wo die Abſicht nur die war, auf analytiſchem Wege den Monotheismus zu begreifen und mit dieſem den Schlüſſel zum Verſtändniß des Polytheismus (der theogoniſchen Bewegung) zu finden. Die Schöpfungstheorie wird nur entwickelt, ſoweit es für dieſen Zweck nöthig iſt. K. H.

der Potenzen. Um dieſes zu zeigen, und alſo zugleich zu zeigen, wie aus dieſer Zuſammenwirkung zuvor nicht Vorhandenes hervorgehe, müſſen wir uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenſeitige Ausſchließung der Potenzen geſetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit dieſen Potenzen haben wir im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es iſt wichtig, ſie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um ſie künftig in jeder Geſtalt wieder zu erkennen.

Weil die Potenzen ſich gegenſeitig ausſchließen und doch nicht abſolut auseinander können, ſondern genöthigt ſind, in einem und demſelben zu beſtehen, gleichſam in einem und demſelben Punkte zu ſeyn, iſt zwiſchen den ſich ausſchließenden und doch nicht abſolut auseinander könnenden nothwendig ein Proceß geſetzt. Jenes durch unmittelbaren göttlichen Willen entſtehende Seyn wirkt ausſchließend auf das rein Seyende. Dieſes alſo iſt nun negirt und tritt in ſich ſelbſt zurück. Es wird eben durch die Ausſchließung genöthigt, ein für ſich Seyendes zu ſeyn; alſo es wird durch dieſe Ausſchließung hypoſtaſirt, ſubſtantialiſirt. Durch das gleichſam unverſehens entſtandene, völlig neue Seyn, durch B, wird es ſelbſt ex actu puro geſetzt, potentialiſirt (alle dieſe Ausdrücke ſagen nur daſſelbe); die Negation, oder daß es als nicht ſeyend geſetzt wird, gibt ihm in ſich ſelbſt zu ſeyn, zuvor war es außer ſich, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; die Negation macht es zum ſeyn (ſich in das Seyn herſtellen) Müſſenden, das nicht frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, es kann ſeiner Natur nach nichts anders ſeyn, als der Wille, jenes Princip, das eigentlich nicht ſeyn ſollte, wieder in ſeine urſprüngliche Potenz zurückzubringen (wie ein Wille zurückgebracht werden kann). Aber dieſes, ſeiner Natur nach bloß vermittelnde Princip negirt das erſte, nicht ſeyn ſollende, nicht um das Seyn, das dieſe Potenz aufgibt, für ſich ſelbſt zu nehmen, ſondern, wie geſagt, um das überwundene, zum ſich ſelbſt aufgeben gebrachte, um dieſes ſelbſt zum Setzenden jenes Höchſten zu machen, des Seynſollenden, deſſen, dem allein gebührt zu ſeyn, welches der als ſolcher ſeyende Geiſt iſt. Dieſes Seynſollende iſt das erſt tertio loco ſeyn Könnende. Denn das ſeyn Sollende iſt wirklich

nur durch Ueberwindung des nicht seyn Sollenden = B; sein Wirklichwerden setzt daher voraus 1) das nicht seyn Sollende = B (dieses muß zuerst wirklich seyn), 2) setzt es voraus das das nicht seyn Sollende Negirende oder Ueberwindende = A'. Es selbst ist also erst das Seynkönnende der dritten Ordnung, $A^3$. Es selbst kann nicht (unmittelbar) das nicht seyn Sollende überwinden, denn sonst wäre es das seyn Müssende, und käme im Seyn an als das Wirkende, nicht als das, dem es freisteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit seinem Seyn thun und anfangen kann, was es will[*]. Der Proceß also ist dieser. Erst wird durch bloßes göttliches Wollen das nicht seyn Sollende = B gesetzt (nicht als Böses zu denken; denn nichts was durch göttlichen Willen ist, nur insofern es durch diesen ist, kann böse seyn, es ist nur nicht das, was seyn soll, nicht was Zweck ist, d. h. es ist Mittel. Kein Mittel ist das, was eigentlich seyn soll; denn sonst wäre es Zweck, nicht Mittel. Darum ist aber das Mittel an sich nicht böse). Das zuerst im Seyn Hervorgetretene = B wirkt unmittelbar ausschließend auf das rein Seyende und setzt es als das Seynmüssende, mittelbar aber auch auf das Dritte; denn wo das nicht seyn Sollende ist, kann das seyn Sollende nicht seyn. Wenn aber jenes Princip, das im Seyn hervortretend alles andere vom Seyn ausschließt, wieder in sich zurückgebracht ist, so läßt es den Raum, den es zuvor einnahm, so zu sagen, unerfüllt, es kann daher nicht selbst in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner Statt, an der von ihm jetzt leer gelassenen Stelle ein anderes zu setzen, nicht das, von dem es überwunden worden, und welches eben nur Akt, um es zu überwinden, und das gar nichts anderes verlangt, als in sein ursprüngliches potenzloses

[*] Mit andern Worten: Als das seyn Sollende, insofern noch Sequende, muß es negirt, vom Seyn abgehalten seyn, damit es aber sey, muß diese Negation überwunden werden, aber nicht durch es selbst; denn sonst käme es in der Wirklichkeit nicht an als das reine Streben (ist), zu thun und nicht zu thun. Die Negation muß also überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, so daß also das seyn Sollende beides verantwortet, soweit das, durch welches es ausgeschlossen ist vom Seyn, als das, welches dieses es Ausschließende zum Nichtseyn, zur Expiration gebracht wird.

gelassenes Seyn zurücktreten (gelassenes = in dem kein Wille ist; der Wille ist erst durch Negation in es gesetzt; es hat nichts zu wollen, denn es ist ja das rein Seyende, es muß nicht-seyend werden um zu wollen): B also, wenn zur Exsistation gebracht, läßt den Raum, den es selbst einnahm, daß ich so sage, leer und kann daher nicht in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner statt ein anderes zu setzen, nicht das, von dem es überwunden worden, sondern ein Drittes, nämlich eben jenes seyn Sollende, von dem wir auch zum voraus schon eingesehen, daß es nur an der dritten Stelle seyn kann.

In den Potenzen sind also ebenso viele Ursachen (*αἴτιαι*) überhaupt gegeben, und zwar reine (reingeistige) Ursachen, insbesondere aber jene drei Ursachen, welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme, und die vor Aristoteles schon die Pythagoreer erkannten. Nämlich 1. die causa materialis (so wird diejenige genannt, aus welcher etwas entsteht). Die causa materialis ist das nicht seyn Sollende = B; denn dieses ist, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja successiv in nicht Seyn, in bloßes Können umgewandelt wird. 2. Die causa efficiens, durch welche alles wird. Diese ist in dem gegenwärtigen Proceß $A^2$; denn diese ist das Verwandelnde, Umändernde der ersten Potenz, des B. 3. Die causa finalis, zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck alles wird. Diese ist das $A^1$. Damit etwas zu Stande komme, ist immer eine causa finalis nothwendig. Denn zu Stande kommen heißt zum Stehen kommen, wie es im A. T. von Gott heißt: Er spricht und es steht (nicht wie gewöhnlich übersetzt wird: es steht da), d. h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn nur dadurch ist es dieses, dieses Bestimmte, nichts anderes. — Eine andere Art, diese drei Ursachen auszudrücken, ist diese, welche ebenfalls schon bei den Alten sich findet: Das erste Princip, B, ist die *αἰτία προηγουμένη*, die voranfangende Ursache, welche den ersten Anlaß und Anfang zum ganzen Proceß gibt, die zweite ist die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich schöpferische Ursache, die dritte ist die *τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichsam jedem Entstehenden das Siegel aufdrückende.

Diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die causa causarum, die Ursache der Ursachen, ist, wie schon die Pythagoreer Gott genannt haben. Der Wille, in welchem die drei Ursachen zur Hervorbringung eines bestimmten Gewordenen sich verstehen, kann immer nur der göttliche, der Wille der Gottheit selbst seyn. Insofern ist jedes Gewordene das Werk eines göttlichen Willens. Es ist eine ganz gewöhnliche Redensart: in jedem Ding offenbare sich die Gottheit, nur in dem einen unvollkommener, verdeckter, in dem andern vollkommener, offenbarer. Was die drei Potenzen thun, thut die Gottheit, und umgekehrt. Die natürliche Erklärung der Dinge (die Erklärung aus den drei Ursachen) schließt daher die religiöse nicht aus, und umgekehrt.

Diese Ursachen sind die Principien oder *ἀρχαί*, deren Untersuchung und Erforschung von den ältesten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet werden. Philosophie ist nichts anderes als *ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν*, Wissenschaft der reinen Principien. Sie können auf verschiedene Weise abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniß und das Wesen einer jeden *ἀρχή* wird sich unter jedwedem Ausdruck als dasselbe darstellen. Annähernd an die platonische Darstellung verhält sich das erste Princip als das aus seiner Potenz und dadurch aus seiner Schranke gesetzte, als das unbegrenzte, *τὸ ἄπειρον*, das einer Grenze bedürftige. Die zweite *ἀρχή* verhält sich als die bestimmende, als die ratio determinans der ganzen Natur, als die Grenze setzende. (Wo etwas ist, das + oder − , setzende und nicht setzend seyn kann, da muß eine determinirende Ursache seyn.) Die dritte *ἀρχή* ist die sich selbst bestimmende Ursache, die Ursache, die sich selbst Stoff oder Gegenstand und Ursache der Bestimmung und Begrenzung ist: Subjekt und Objekt = Geist. Die Folge stellt sich also hier so dar: 1. das Unbegrenzte, Unbestimmte, 2. das Begrenzende, Bestimmende, 3. die sich selbst begreifende, sich selbst bestimmende Substanz, als welche sich nur der Geist darstellt.

Wir haben diese Ursachen oder Principien Potenzen genannt,

weil sie sich als solche wirklich verhalten — im göttlichen Vorbegriff als die Möglichkeiten des noch künftigen, von Gott verschiedenen Seyns — im wirklichen Proceß (nachdem sie selbst in Wirkung gesetzt worden) als Potenzen des göttlichen, gottgleichen Seyns, das durch sie hervorgebracht werden soll[1]. Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf bloßer Unwissenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (δύναμις) ist ein mindestens ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. — Potenz bedeutet das seyn Könnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Aristoteles nennt. Nun haben wir gesehen, daß das Seynkönnende, unter dem wir speciell das unmittelbar seyn Könnende verstehen, das Seynmüssende und das Seynsollende, — daß diese insgesammt Seynkönnende, demnach Potenzen sind, nur Seynkönnende verschiedener Ordnung, indem das speciell so genannte — das unmittelbar seyn Könnende, das Seynmüssende nur mittelbar seyn Könnendes ist, das seyn Sollende aber das doppelt vermittelte, also das Seynkönnende der dritten Ordnung. Etwas anderes wird nicht gemeint, wenn wir von einem A der ersten, einem A der zweiten und einem A der dritten Potenz sprechen — nichts anderes wird gemeint, als daß das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verschiedenen Stufen erscheint. Was aber diese Lehre allerdings manchen unverständlich oder unannehmlich macht, ist Folgendes. Die Meisten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. s. w.

[1] Vor dem Proceß ist in ihnen nichts von Potenz und sie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden. Ihre Potenz, d. h. ihre Möglichkeit, auch das Gegentheil von dem zu seyn, was sie im göttlichen Vorbegriff sind, ist ganz aufgehoben durch den Actus des ursprünglichen göttlichen Lebens; sie sind ganz hingerissen gleichsam und verschlungen in das göttliche Leben und keine etwas für sich. Aber um sie zu denken als die in dem göttlichen Leben aufgegangenen, müssen wir sie nothwendig auch denken als die unabhängig vom göttlichen Leben etwas seyn könnten. Wir negiren ihr für-sich-Seyn, aber um es zu negiren, denken wir es unwillkürlich, und insofern können wir sie dann als Potenzen bezeichnen. (Aus einem anderen Manuscript hinzugefügt.)

vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun sind jene reinen Ursachen nicht, sondern sie sind nur mit dem reinen Verstande zu fassen und zu ergreifen. Außer dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in sich nichts weiter als einen Vorrath abstrakter Begriffe, denen durchaus keine Existenz außer uns zukommt, Begriffe wie: Daseyn, Werden, Quantität, Qualität, Substantialität, Causalität u. s. w., ja eine neuere Philosophie hat sogar geglaubt, auf ein System dieser abstrakten Begriffe — wobei sie übrigens selbst auch ein successives Aufsteigen von Begriff zu Begriff, eine successive Steigerung, ein Fortschreiten vom inhaltsleersten Begriff zum erfülltesten als Methode annahm — die ganze Philosophie begründen zu können. Dieses Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode scheiterte aber und erlitt einen schmählichen Schiffbruch, sowie diese Philosophie zur wirklichen Existenz, zunächst zur Natur, fortzugehen hatte.

Die Potenzen, von denen wir reden, sind weder etwas Palpables, noch sind sie bloße Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte, sie stehen zwischen dem Concreten und den bloß abstrakten Begriffen insofern in der Mitte, als sie nicht weniger wie diese, nur in einem höheren Sinn, wahre Universalia sind, die doch zugleich Wirklichkeiten sind, nicht wie abstrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben diese Region der wahren, d. h. reellen Universalien ist sehr vielen unzugänglich. Rasse Empiriker sprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, sie sehen nicht, daß z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, daß dieß keine palpablen Dinge, sondern wahre Universalia sind, noch weniger bemerken sie, daß eben diese allgemeinen Potenzen der Natur das allein der Wissenschaft Werthe, Intelligenz und wissenschaftliche Forschung Beschäftigende sind. Zu diesen Universalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden, und in diesem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die Universalissima, und es wird sich wohl auch in dieser Entwicklung Gelegenheit finden zu zeigen oder wenigstens anzudeuten, daß jene Universalia nur von diesen Universalissimis abgeleitet

ſind. Ich bemerke übrigens hier gelegenheitlich noch, daß jene ἀρχαί, Potenzen oder Principien ebenſowohl einer ſtreng und rein rationalen Ableitung fähig ſind[1], wie ſie hier, der beſonderen Natur des Gegenſtands gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet wurden, auf welchem Gott bereits vorausgeſetzt iſt.

Nach dieſen Erklärungen nun, welche ſich auf die wirkenden Urſachen, Mächte oder Potenzen des Proceſſes beziehen, den wir 1) als einen theogoniſchen bezeichnet haben, weil in ihm das aufgehobene göttliche Seyn wiederhergeſtellt, erzeugt wird, 2) als Proceß der Schöpfung, indem gezeigt wurde, wie aus der Zuſammenwirkung der unauflöslich verketteten Potenzen nothwendig concretes Seyn entſteht, das zuvor nicht war, gehen wir jetzt zu weiterer Betrachtung des Proceſſes ſelbſt fort. Wenn dieſer Proceß — Proceß der Schöpfung iſt, ſo wird er nicht bloß concretes Seyn überhaupt, ſondern das concrete Seyn in der ganzen Mannichfaltigkeit ſeiner Abſtufungen und Verzweigungen hervorbringen müſſen. Zu dieſem Ende iſt nun aber ſchlechterdings vorauszuſetzen oder anzunehmen, daß jener Proceß bloß ſtufenweiſe geſchehe, d. h. daß das Princip, das im Proceß Gegenſtand der Ueberwindung iſt, nur ſucceſſiv überwunden werde, was freilich nur denkbar iſt als Folge des ausdrücklichen göttlichen Willens, daß eine Mannichfaltigkeit von Gott verſchiedener Dinge hervorgebracht werde.

Würde jenes Princip, welches das ὑποκείμενον, das Subjekt, die Unterlage oder der Gegenſtand des ganzen Proceſſes iſt, würde dieſes in einer unabſetzlichen Wirkung oder That, gleichſam im Nu überwunden, ſo würde die Einheit unmittelbar wiederhergeſtellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Abſicht aber ſollen Mittelglieder ſeyn, damit alle Momente des Proceſſes nicht bloß als unterſcheidbare, ſondern als wirklich unterſchiedene in das letzte Bewußtſeyn eingehen, um das es eigentlich zu thun iſt. Wird nun aber einmal eine ſucceſſive Ueberwindung angenommen, ſo wird nicht ſogleich jene höchſte Einheit erreicht werden, die das Ziel des Proceſſes iſt; indeſſen wird doch in jedem Moment jener Wille, welcher Gegenſtand der Ue[illegible]

[1] die in der rein rationalen Philoſophie gegeben iſt. D. H.

windung iſt, von dem wir ſagen können, daß er nur Sich will, auf eine gewiſſe Weiſe überwunden ſeyn, der andere Wille aber, der ihn überwindet, und der nur in dem überwundenen oder negirten erſten Willen ſich ſelbſt verwirklicht, dieſer alſo wird ebenfalls in jenem Moment in gewiſſem Maß verwirklicht ſeyn, und alſo wird auch immer und nothwendig auf gewiſſe Weiſe das Dritte, das eigentlich ſeyn Sollende geſetzt ſeyn. Auf dieſe Weiſe erzeugen ſich alſo beſtimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchſten Einheit ſind, die das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete iſt, wie die Dinge das materiell Concrete, — es erzeugen ſich, ſage ich, Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchſten Einheit ſind, Bildungen, die darum, weil ſie alle Potenzen in ſich darſtellen, auch in ſich ſelbſt vollendet, abgeſchloſſen, d. h. eigentliche Dinge ſeyn werden. Dieſe Dinge, von denen nun nicht einzuſehen wäre, wo wir ſie ſonſt zu ſuchen hätten als eben in den wirklichen Dingen der reellen Natur, dieſe Dinge ſind alle Erzeugniſſe des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in ſie mehr oder weniger zurückgebrachten Seyns, doch eben darum nicht dieſes allein, ſondern ebenſowohl der es in die Potenz zurückbringenden Urſache, und weil das überwundene nur ſich aufgeben kann, um das höhere, das eigentlich ſeyn Sollende zu ſetzen, das ihm gleichſam als Muſter, als die Idee dient, nach der es ſich richtet, die es in ſich auszudrücken ſucht, ſo ſind die entſtehenden Dinge ebenſoſehr auch Werke der höchſten, alles vollendenden und beſchließenden Potenz. Alſo jedes Ding iſt das gemeinſchaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes, gleichſam aus mehreren zuſammengewachſenes. Weil aber in jedem, ſo entfernt es auch noch von der höchſten Einheit ſeyn mag, auf gewiſſe Weiſe die Einheit ſchon geſetzt iſt, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines beſtimmten Dings einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der Gottheit ſelbſt ſeyn kann, ſo geht durch jedes Ding wenigſtens ein Schein der Gottheit, oder, um einen leibniziſchen Ausdruck zu gebrauchen, jedes Ding iſt wenigſtens eine exercitatio divinitatis. Sie begreifen, daß alle dieſe

Beſtimmungen, ſo wichtig ſie in anderer Beziehung ſind, doch hier nur berührt werden können.

Es iſt alſo hiemit gezeigt, auf welche Weiſe der von uns als theogoniſch bezeichnete Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung ſey. Es ergibt ſich hieraus, daß der wahre Monotheismus die (freie) Schöpfung mit ſich bringt, und umgekehrt Schöpfung nur denkbar und begreiflich iſt mit Monotheismus.

Eben damit iſt ferner gezeigt (und dieß iſt ein neuer Punkt), daß dieſer Proceß auch der menſchliches Bewußtſeyn ſetzende iſt. Denn das menſchliche Bewußtſeyn iſt das Ziel und Ende des ganzen Naturprocesſes. Im menſchlichen Bewußtſeyn alſo wird jener Punkt erreicht ſeyn, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d. h. wo das Gott Aufhebende des Proceſſes (dafür iſt früher ſchon B erklärt worden), wo alſo dieſes Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet iſt.

Alle anderen Dinge ſind nur verſchobene Bilder der Einheit; zwar jedes iſt eine gewiſſe Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit ſelbſt, nur ein Idol, ein Scheinbild derſelben. In allen andern Dingen iſt nur ein Schein der Gottheit, in dem Menſchen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit ſelbſt ein. Der urſprüngliche Menſch iſt aber weſentlich nur Bewußtſeyn; denn er iſt weſentlich nur das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, zu ſich ſelbſt wiedergekommene B; das zu ſich ſelbſt Gekommene iſt aber eben das ſich ſelbſt Bewußte.

Die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns iſt daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer ſich, im Menſchen in ſich iſt; aber eben dieſes B hat ſich uns in ſeiner Potentialität oder Centralität, es hat ſich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott ſetzende gezeigt; in ſeiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen iſt, zeigt es ſich als das Gott nur mittelbar, nämlich eben durch einen Proceß wieder ſetzende, d. h. es zeigt ſich als das Gott erzeugende, theogoniſche. Als ſolches, als theogoniſches Princip, geht es durch die ganze Natur. Im menſchlichen Bewußtſeyn, wo es zu der

urſprünglichen Stellung wieder gebracht, in ſich ſelbſt zurückgewendet und wieder = A geworden iſt, verhält es ſich wieder als das Gott ſetzende. Doch iſt es dieß nur, ſofern es in dieſer ſeiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder heraustritt und zu einem neuen Seyn ſich erhebt. Alſo iſt die reine Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in ſeiner reinen Subſtanz, d. h. vor allem Actus, an ſich iſt es das natürlich (von Natur, ſeinem erſten Herkommen nach) Gott ſetzende; und daher freilich nicht von einem urſprünglichen Atheismus laſſen wir das menſchliche Bewußtſeyn ausgehen, aber ebenſowenig von einem Monotheismus, dem entweder ſelbſt erfundenen oder durch Offenbarung ihm mitgetheilten. Denn vor aller Erfindung und Wiſſenſchaft, und ebenſo vor aller Offenbarung, ja eh' eine ſolche möglich iſt, mit Einem Wort, ſchon durch ſeine Natur, durch die Subſtanz ſeines Bewußtſeyns ſelbſt iſt es das — nicht actu, nicht mit Wiſſen und Wollen, für welches alles hier kein Raum iſt, ſondern vielmehr das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wiſſen Gott ſetzende Princip.

Hier ſehen wir uns demnach zurückgeführt auf jene Subſtanz des Bewußtſeyns, die ſich uns früher als der wahre Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung dargeſtellt hatte. Das erſte wirkliche Bewußtſeyn zeigte ſich als ein ſchon mythologiſch officirtes; jenſeits des erſten wirklichen Bewußtſeyns ließ ſich aber nichts mehr denken, als die reine Subſtanz des Bewußtſeyns; an dieſer alſo mußte dem Menſchen der Gott haften[1]. Die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns aber iſt eben jenes Potens, jenes Princip der Schöpfung, das als widerſtrebend der Einheit und in dieſer ſeiner Anderheit = B iſt; aber in ſich ſelbſt zurückgewendet und wieder = A geworden, iſt es eben menſchliches Bewußtſeyn und zugleich nun das Gott ſetzende.

Denken Sie ſich die Sache nun ſo: als B iſt dieſes Princip, wie früher bemerkt, das außer Sich ſetzende, außer ſich ſelbſt geſetzte. In ſich ſelbſt zurückgebracht und wieder = A geſetzt, iſt es

[1] ſ. die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie S. 180 ff.

also das zu sich selbst wiedergebrachte, das zu sich gekommene, also Bewußtseyn. Aber eben dieses ist das ins Gott Setzende wieder umgewendete, und also das in diesem seinem Innestehen nothwendig Gott setzende. Also ist auch das menschliche Bewußtseyn an und vor sich, vor dem Wiederanfang einer neuen Bewegung, in seinem Innestehen ist es das — nicht actu, vielmehr das im Nicht-Actus Gott setzende. Also (um es zu wiederholen) weit entfernt von der Behauptung eines ursprünglichen A-theismus des menschlichen Bewußtseyns, zu dem sich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen[1], bin ich doch eben so weit entfernt, die Menschheit von einem System oder auch nur von einem Begriff Gottes ausgehen zu lassen. Das menschliche Bewußtseyn ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen — (denn es ist selbst nur das Erzeugniß des in der Schöpfung ausgesprochenen Monotheismus, der verwirklichten All-Einheit)[2] — das Bewußtseyn hat den Gott an sich, nicht als Gegenstand vor sich. Schon durch seine erste Bewegung ist das Bewußtseyn dem theogonischen Proceß unterworfen. Wir können also nicht fragen, wie es zu dem Gott komme. Es hat keine Zeit, sich erst Vorstellungen oder Begriffe von Gott zu machen, und dann wieder ebensowenig Zeit, diese Begriffe in sich zu verdunkeln oder zu entstellen. Seine erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt. Es hat also den Gott a priori, d. h. vor aller wirklichen Bewegung oder — wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem Begriff Gottes ausgehen lassen, werden niemals erklären können, wie aus diesem Begriff Mythologie entstehen

[1] Wenn wir überhaupt die unbedingte Eigenthümlichkeit der Mythologie in Bezug auf den Begriff der Götter behaupten, so verbindet sich uns damit der bestimmte Begriff, daß den Göttern wirklich Gott zu Grunde liege, Gott also die wahre Materie und der letzte Inhalt der mythologischen Vorstellungen sey.

[2] Man hat diese Verwachsenheit oft durch das Bild einer Vermählung des menschlichen Wesens mit Gott dargestellt, eine Ansicht, die den mythologischen Vorstellungen verwandter sich zeigen wird, als man vorläufig sich vorstellen möchte.

kennte; aber nicht blos dieß, ſondern ſie haben wohl auch nicht überlegt, daß, wie immer ſie ſich die Entſtehung dieſes Begriffs denken, mögen ſie den Menſchen dieſen Begriff durch eigne Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen laſſen, daß ſie in beiden Fällen ſelbſt einen urſprünglichen Atheismus des Bewußtſeyns behaupten, dem ſie in anderer Hinſicht ſich entgegenſtellen.

Es iſt weder eine mitgetheilte, noch eine ſelbſterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem urſprünglichen Menſchen zuſchreiben; es iſt ein allem Denken und Wiſſen vorausgehender Grund, es iſt ſein Weſen ſelbſt, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem wirklichen Bewußtſeyn verpflichtet iſt. Denn das Princip der Anderheit, oder B, welches nicht in ſeiner Abſolutheit, ſondern nur in ſeiner Ueberwindung der Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, iſt in eben dieſer Ueberwindung oder reinen Potentialität auch das unmittelbar Gott ſetzende. Es iſt daher das Gott ſetzende nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt, in ſeiner reinen Weſentlichkeit oder Nichtactualität. Wenn wir nun aber ſagen: es iſt das Gott ſetzende nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt, ſo ſcheinen wir vorauszuſetzen, daß es allerdings ſich bewegen, den Ort, an dem es erſchaffen worden, wieder verlaſſen könne, daß es frei ſey von dieſem Ort wieder auszugehen, an dem es nur als reine Potenz ſeyn kann, alſo frei, wieder poſitiv zu werden. Wie läßt ſich dieſes denken? Die Antwort liegt in unſrer ganzen bisherigen Entwicklung.

Das Weſen, die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeyns iſt nicht mehr = dem bloßen latenten B, welches das Prius der Schöpfung iſt; denn es iſt vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B, das = A geſetzt iſt, alſo es iſt ein eignes, von B unabhängiges Weſen. Es iſt aber von der andern Seite ebenſowenig einfaches, bloßes A, ſondern es iſt A, dem B zu Grunde liegt. Es iſt hier etwas Neues entſtanden. Vorher war nur reines B auf der einen und reines A auf der andern Seite. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ein Mittleres, Drittes gegen beide, und wie es dadurch, daß es A iſt, unabhängig

iſt von dem B, ſo iſt es von der andern Seite dadurch, daß es nicht einfaches A iſt, ſondern A, dem B als Potenz zu Grunde liegt, dadurch iſt es ebenſo unabhängig von der zweiten — von der es als A ſetzenden Potenz —, und indem es auf dieſe Weiſe in die Mitte zu ſtehen kommt zwiſchen die erſte Potenz, die lauteres B iſt, und zwiſchen die zweite, welche die dem B entgegengeſetzte, es als A ſetzende Potenz iſt — vermöge dieſer Mitte zwiſchen beiden Potenzen wird es von beiden frei, d. h. es wird ein von beiden verſchiedenes, eignes, unabhängiges Weſen. Dieſes eigne, neuerzeugte Weſen, das vorher auf keine Weiſe da war, welches durch das an ihm hervorgebrachte A unabhängig iſt von dem bloßen B, und dadurch, daß es in ſich B, zwar nur als Potenz, aber doch als Potenz bewahrt, unabhängig iſt von der A an ihm hervorbringenden Urſache, dieſes eigne Weſen, welches auf dieſe Art = frei iſt, iſt eben geradezu der Menſch (verſteht ſich, der urſprüngliche Menſch), den wir daher auch beſchreiben als A, das B als Potenz in ſich hat, das alſo eben dieſes potentielle B auch durch eigne That, unabhängig von Gott, wieder in Wirkung ſetzen, wieder in ſich erheben kann. Eben darum auch, wenn dieſe im Menſchen geſetzte Potenz[1] ſich wieder zum wirklichen B aufrichtet, iſt es nicht das urſprüngliche, der Schöpfung zu Grund liegende, ſondern es iſt das ſchon geiſtige B, es iſt das ſchon einmal in A umgewandelte und zurückgebrachte B, das mit der Geiſtigkeit, die es dem früheren Proceß verdankt, ſich wieder erhebt, aber, weil es doch ſeiner Natur nach nur das Gott ſetzende ſeyn kann, durch dieſe Wiedererhebung unmittelbar nur einem neuen Proceß anheimfällt, durch den es in das urſprüngliche Verhältniß zurückgebracht, alſo wieder in das Gott ſetzende verwandelt wird, und der darum als theogoniſcher erkannt werden muß. Dieſer theogoniſche Proceß kann nur eine Wiederholung des urſprünglichen Proceſſes ſeyn, durch den das menſchliche Weſen das Gott ſetzende geworden war. Der Anfang und der Anlaß — ferner das Vermittelnde und ebenſo das Ziel dieſes Proceſſes — alſo überhaupt die Potenzen dieſes

[1] ſie iſt in ihm nicht vernichtet, ſondern nur als Potenz geſetzt, aber eben dadurch beſtätigt.

theogonischen Processes sind durchaus die jener früheren, allgemeinen theogonischen Bewegung; nur ist hier Gott nicht mehr initium (nicht mehr der Urheber), es ist eine natürliche Bewegung, und es unterscheidet sich diese zweite Bewegung, diese Bewegung im Bewußtseyn, von der ersten und allgemeinen nur dadurch, daß dasselbe Princip denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende (beides ist eins, es ist nur menschliches, inwiefern Gott setzendes, und umgekehrt), daß es denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende, nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist und als solches durchlegt, woraus folgt, daß dieser ganze Proceß, obwohl an sich ein realer, d. h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menschen unabhängiger — in sofern objektiver — doch nur im Bewußtseyn, nicht außer demselben, also nur durch Erzeugung von Vorstellungen verläuft[1].

Ueber das zuletzt Vorgetragene wird, hoffe ich, folgende Bemerkung ein erwünschtes Licht verbreiten.

Jenes hinlänglich beschriebene Prius der Natur, dieses jetzt als ausschließlich angenommene Wesen ist als solches außer Gott, ein außergöttliches. Denn das Ausschließliche eben ist das Gegentheil der göttlichen Natur; Gott ist der nichts ausschließende, der All Einige. Gott — ist allerdings der unmittelbar wollen oder, was dasselbe ist, der unmittelbar seyn Könnende, aber er ist dieß in sich selbst nicht

[1] Wäre unsere Meinung etwa diese: der Mensch von einem mächtig, aber dunkel, unentwickelt in ihm liegenden Trieb getrieben, den Gott zu suchen, kann nur stufenweise, von Gegenstand zu Gegenstand fortschreiten, bis einer nach dem andern ihm zur bloßen Hülle herabsinkt, und er den Gott zuletzt gar nicht mehr anders, als außer und über allen Dingen, so über der Welt, wie gerade zu denken vermag, wäre also dieses und dem Aehnliches (denn physikalische Erklärungen der Art sind, wie bekannt, unendlicher Abänderungen fähig) der Sinn unserer Erklärung: so könnten wir hoffen verstanden zu werden und vielleicht sogar Beifall zu finden; höchstens würde das Gehässige des Ausdrucks getadelt werden, daß wir nämlich ein solches Fortschreiten eine subjektive Theogonie genannt hätten. Aber dieß ist nicht unsere Meinung. Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtseyn vorgeht, aber das Bewußtseyn selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtseyn selbst (wenigstens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtseyn selbst doch eine objektive.

ausſchließlich, und nicht als dieſes, nicht als 1, ſondern nur als 1 + 2 + 3, als der All-Einige — iſt er Gott. Eben darum iſt er in jenem Willen, wenn er für ſich oder in der Ausſchließung hervortritt, nicht Gott; dieſer ausſchließende Wille iſt inſofern außer Gott. Nun haben wir aber angenommen, dieſer Wille ſey in ſeiner Ausſchließung nur hervorgetreten, um wieder in jenes Verhältniß zurückgebracht zu werden, wo er anſtatt der ausſchließende der anderen Potenzen, vielmehr durch ſein eigen nicht-Seyn ihnen Subjekt, ihr Setzendes, ihnen Sitz und Thron iſt. Dieſe Ueberwindung oder Umwendung könnte nun ſo verſtanden werden, als ob dadurch der Wille, in Gott ſelbſt zurückgeſetzt, aufhörte ein außergöttlicher zu ſeyn. Aber dann wäre nur wieder die allererſte Einheit geſetzt, wir wären wieder eben da, wo wir im Anfang waren. So kann es alſo nicht gemeint ſeyn. Jener ausſchließliche Wille bleibt in ſich ſelbſt, was er im Anfang war, ein Außergöttliches, etwas das relativ außer Gott iſt; denn Gott nimmt nichts zurück; was er einmal gethan hat, bleibt gethan; alſo der Wille hört im Proceß nicht auf in Bezug auf Gott etwas Aeußeres zu ſeyn. Die Abſicht iſt eben, daß er in dieſer Aeußerlichkeit oder als ein außergöttlicher wieder in die Innerlichkeit (nämlich in ſeine eigne) zurückgebracht werde; er ſoll ein außergöttlicher bleiben und in dieſer Außergöttlichkeit wieder ein göttlicher ſeyn — ihn ganz zurückzunehmen, wäre gegen die erſte Abſicht, denn da würde nichts hervorgebracht; indem er aber in ſeiner Außergöttlichkeit bleibt, aber in dieſer zur Göttlichkeit (nämlich zur Innerlichkeit, zur Nichtausſchließlichkeit) zurückgebracht wird, ſo iſt eben damit etwas von Gott Verſchiedenes (aliquid praeter Deum) hervorgebracht, das doch Gott = iſt, ein Außergöttlich-Göttliches, und dieß iſt der (urſprüngliche) Menſch, der in der That nur der äußerlich hervorgebrachte, der geſchaffene, gewordene Gott iſt, der Gott in kreatürlicher Geſtalt. Eben darum aber, weil jener ausſchließliche Wille, weil das B nicht eigentlich in Gott zurückgeht — aus dieſem Grunde bleibt es auch im Weſen des Menſchen als Möglichkeit, als Potenz aufbewahrt, was nicht ſeyn könnte, wenn es Gott zurückgenommen hätte. Das was jetzt geſetzt iſt und was Sie als Gegenſtand der ferneren

Betrachtung ins Auge faſſen müſſen, iſt A, das B als Potenz in ſich enthält, ein völlig neuer Begriff; denn von Gott, obwohl er von einer ſeiner Seiten betrachtet der B ſeyn könnende war, von Gott könnte man darum doch nicht ſagen, daß er B als Potenz enthalte, er war Herr, B zu ſeyn und nicht zu ſeyn, wie ich Herr bin, meinen Arm zu bewegen oder nicht zu bewegen, aber B lag nicht als eine Möglichkeit in ihm, ſo etwa wie in dem geſunden Menſchen die Krankheit als Potenz, als Möglichkeit liegt. Dagegen in dem Menſchen iſt B allerdings als Potenz, als Möglichkeit geſetzt, die er wieder in Bewegung ſetzen kann. Denn der Menſch iſt nichts anderes als das ſich ſelbſt Beſitzende der Natur. Das Beſitzende iſt = A (das Hervorgebrachte an ihm), das als was es ſich beſitzt (subjectum) iſt B, das ad potentiam zurückgebrachte. Er beſitzt es alſo nur als Potenz, um es als Potenz zu bewahren. Gleichwohl als der es Beſitzende kann er es auch wieder bewegen — aus ſeiner Ruhe ſetzen. (Daß er frei iſt, alſo eines unabhängigen Thuns fähig, haben wir bereits geſehen). Aber das Weſen des Menſchen iſt auf ſolche Weiſe mit dem göttlichen verwachſen, daß es ſich nicht bewegen kann, ohne daß ſich ihm der Gott ſelbſt bewegt. Unmittelbar durch ſeine Wiedererhebung ſchließt B zunächſt diejenige Potenz von ſich aus, die in ſeiner Ueberwindung (in der Ueberwindung von B) ſich ſelbſt verwirklichen ſollte (A' — denn ich habe früher ſchon gezeigt, daß A' nicht durch Uebergang a potentia ad actum in ihm ſelbſt, ſondern nur durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm ſich verwirklichen kann. Indem es B ab actu ad potentiam bringt und dadurch ſelbſt actus purus wird, iſt es in dieſem jetzt potentiell geſetzten B verwirklicht; dieſes iſt gleichſam der Stoff ſeiner Verwirklichung). Zunächſt alſo ſchließt das wiedererhobene B — A', mittelbar aber auch A' (die höchſte Potenz) aus: es iſt alſo wieder dieſelbe Spannung der Potenzen, wie in der urſprünglichen universio; nur jetzt bloß im Bewußtſeyn geſetzt, d. h. es ſind alle Faktoren eines theogoniſchen Proceſſes wieder gegeben, jedoch eines bloß im Bewußtſeyn vorgehenden.

Die Macht oder die Gewalt, welche das menſchliche Bewußtſeyn in

dieſer Bewegung feſthält, kann nicht eine zufällige ſeyn — alſo auch nicht ein bloß zufälliges Wiſſen von Gott; — ebenſowenig kann es ſein eignes Wollen ſeyn, wodurch es in dieſer Bewegung feſtgehalten iſt; wir haben alle Urſache anzunehmen, daß es dieſer Bewegung gern entfliehen möchte, wenn es könnte: alſo nur durch ſein Weſen, das unabhängig von ihm ſelbſt und eher iſt als es ſelbſt in ſeinem jetzigen zugezogenen Seyn — nur durch dieſes kann es in der Bewegung erhalten werden. Das Tiefſte im (urſprünglichen) Menſchen iſt das Gott Setzende nur an ſich — nicht durch Actus, ſondern durch Nicht-Actus. Es iſt das Gott Setzende ohne ſein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht ſo, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden iſt, ſich ſelbſt bewußt ſeyn könnte. Denn es iſt erſt Bewußtſeyn am Ende des ganzen Wegs, den es, gleichſam durch die Stufen der Schöpfung hindurch, geführt worden. Inſofern iſt alſo zu ſagen, daß es — um dieſes Wegs ſich bewußt zu werden, um dieſen ganzen Weg ſelbſt mit Bewußtſeyn zurückzulegen — um alſo jenes letzte Gottesbewußtſeyn, das es gleichſam von Natur, ohne ſich ſelbſt, ohne ſein Zuthun, ohne eignes Verdienſt iſt, daß es, ſage ich, um dieſes mit Bewußtſeyn zu ſeyn, daß es zu dieſem Ende aus ſeiner urſprünglichen Verwachſenheit mit dem Gott ſich habe losreißen, daß zu dieſem Ende jene Potenz des Gott Setzens wieder aus dieſem Verhältniß habe heraustreten müſſen. Denn dadurch ſetzte er ſich zwar in Widerſpruch mit der allgemeinen theogoniſchen Bewegung, die wir in der Schöpfung nachgewieſen haben, aber eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung, welche das menſchliche Weſen als ihr eignes wahres Ende, als ihren eignen Ruhepunkt fordert, eben dieſe Gewalt der allgemeinen Bewegung führt den Menſchen, obgleich widerſtrebend, in dieſelbe zurück, und unterwirft ihn einem Proceſſe, deſſen Ende iſt, daß er als der an ſich Gott ſetzende auch für ſich ſelbſt verwirklicht iſt. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß anſehen als Uebergang von jenem bloß weſentlichen, in das Weſen des Menſchen gleichſam eingewachſenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus, eine Anſicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserſcheinung eine andere Bedeutung

und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltverfassung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt — aus einem zu nichts führenden, zu nichts als Uebergang dienenden, für nichts und wieder nichts erfolgenden Auseinandergehen eines — für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber selbst nur als Lehre, als System, d. h. als zufällig vorgestellten Monotheismus.

Nach allem diesem sind wir nun also berechtigt, die Mythologie zu erklären als Erzeugniß eines Processes, in den das Bewußtseyn des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Processes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogonischen Bewegung ist, und von dieser nicht etwa durch das Princip selbst, sondern nur dadurch sich unterscheidet, daß dasselbe Princip den Weg ins Menschliche, Gott Setzende nun als Princip des menschlichen Bewußtseyns, oder nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist, also auf einer höheren Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieser Proceß, gleich seinem Princip oder seinem Grunde — ebensowohl als seinen Ursachen nach ein realer, objektiver, dennoch nur im Bewußtseyn verläuft, also auch zunächst nur durch Veränderungen dieses Bewußtseyns sich kundgibt, die sich als Vorstellungen verhalten[1].

Hier sehen wir uns also auf das Psychische, auf die psychische Seite der mythologischen Vorstellungen geführt, worüber ich denn zum Schluß dieser Untersuchung, ehe wir zur Mythologie selbst fortgehen, folgende Sätze aufstellen will.

1. Die mythologischen Vorstellungen verhalten sich im Allgemeinen als reine innere Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns. Sie

[1] Da sich in dem mythologischen Proceß der Proceß der Schöpfung wiederholt, so kann es uns zum voraus nicht wundern, daß die Mythologie so viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum voraus erhellt, daß indem wir den Mythologie erzeugenden Proceß darstellen werden, eben damit eine Naturphilosophie nur gleichsam in einem höheren Reflex gegeben seyn werde. Der Bezug, den die mythologischen Vorstellungen auf die Natur haben, ist selbst ein natürlicher, und braucht nicht etwa daraus erklärt zu werden, daß man als Urheber der Mythologie eine Art von philosophischen Naturforschern in der Urzeit annimmt.

können nicht von außen in den Menschen hineinkommen, er kann sich derselben nicht als bloß äußerlich an ihn gebrachter (etwa wie Hermann meint, durch Lehre mitgetheilter) bewußt seyn. Wären sie an das Bewußtseyn nur von außen gebracht worden, so hätte sich dieses, das übrigens in den gewöhnlichen Theorien als unserm gegenwärtigen Bewußtseyn ganz ähnlich und gleich angenommen wird, gegen jene Vorstellungen nicht anders als das unsrige verhalten, d. h. es hätte sie ebensowenig in sich aufnehmen können, als unser Bewußtseyn sie aufund annimmt. Der Mensch mußte sich dieser Vorstellungen als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewußt seyn; sie konnten nur mit dem einmal außer sich selbst gesetzten Bewußtseyn entstanden und gewachsen seyn. Sie konnten also

2) nicht als Erzeugnisse irgend einer besondern Thätigkeit, z. B. der Phantasie u. s. w. erscheinen, sondern nur als Erzeugnisse des Bewußtseyns selbst in seiner Substanz. Dadurch allein begreift sich ihre Substantialität, ihr Verwachsenseyn mit dem Bewußtseyn, jene Untrennbarkeit mit demselben, die allein erklärt, wie es eines Jahrtausende langen, in einem Theil der Menschheit ja noch nicht geendigten, mit Gräueln aller Art verbundenen Kampfes bedurfte, um sie mit ihren Wurzeln aus dem Bewußtseyn zu reißen. Von Anfang an zeigen sich die polytheistischen Vorstellungen auf eine Weise mit dem Bewußtseyn verwebt, wie niemals Vorstellungen, die Erzeugnisse der besonnensten Ueberlegung und einer aller Gründe sich bewußten Erkenntniß sind, mit diesem verwebt sind. Doch können sie

3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtseyns in seiner reinen Wesentlichkeit oder Substantialität, sondern als Hervorbringungen zwar nur des substantiellen, aber des aus seiner Wesentlichkeit herausgetretenen, insofern außer sich seyenden und einem unwillkürlichen Proceß hingegebenen Bewußtseyns. Ferner, obwohl Hervorbringungen des menschlichen Bewußtseyns, sind sie doch

4) nicht Erzeugnisse desselben, sofern es menschliches Bewußtseyn ist, sondern im Gegentheil, sofern das Princip des menschlichen Bewußtseyns aus dem Verhältniß herausgetreten ist, in welchem allein es

Grund des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Weſentlichkeit oder Potentialität. Sie ſind Erzeugniſſe des aus ſeinem Grunde hervorgetretenen menſchlichen Bewußtſeyns, das erſt wieder durch dieſen Proceß in das Verhältniß zurückgeführt wird, wo es wirklich menſchliches Bewußtſeyn iſt. Inſofern können oder müſſen die mythologiſchen Vorſtellungen betrachtet werden als Erzeugniſſe eines relativ vormenſchlichen Bewußtſeyns — nämlich zwar als Erzeugniſſe des menſchlichen Bewußtſeyns (auch inſofern des ſubſtantiellen Bewußtſeyns), aber ſofern dieſes wieder in ſein vormenſchliches Verhältniß zurückverſetzt iſt. Man kann in dem von uns angegebenen Sinn die mythologiſchen Vorſtellungen mit den Bildungen und Hervorbringungen der vormenſchlichen Zeit der Erde vergleichen, wie Alexander v. Humboldt — in welchem Sinn getraue ich mir freilich nicht zu beſtimmen — gethan hat (der doch wohl ſchwerlich das Ungeheure beider hat andeuten wollen). Ich kann hiebei nicht umhin, die Bemerkung einzuſchalten, wie völlig verkehrt es iſt, die Mythologie Gegenſtände der wirklichen Natur perſonificiren zu laſſen. Die Ideen der Mythologie gehen über die Natur und über den gegenwärtigen Zuſtand der Natur hinaus. Das menſchliche Bewußtſeyn iſt in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in jene Zeit des Kampfs zurückgeſetzt, der eben mit dem Eintritt des menſchlichen Bewußtſeyns in der Schöpfung des Menſchen ſein Ziel gefunden hatte. Die mythologiſchen Vorſtellungen entſtehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur ſchon beſiegte Vergangenheit im Bewußtſeyn wieder hervortritt, jenes in der Natur ſchon unterworfene Princip jetzt noch einmal das des Bewußtſeyns ſelbſt bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellungen innerhalb der Natur zu ſeyn, iſt der Menſch vielmehr außerhalb derſelben, aus der Natur gleichſam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die beſtehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur eher im Vergleich mit dieſer eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß. Aus dieſer Geneſis der mythologiſchen Vorſtellungen begreift ſich nun endlich

5) erſt auch, was noch keiner andern Entſtehungsweiſe begreiflich

war, wie diese Vorstellungen der in ihnen befangenen Menschheit selbst als objektiv-wahre und wirkliche erscheinen konnten. Zuerst negativ, da sie sich nämlich dieser Vorstellungen nicht als von ihr selbst herrührender, frei erzeugter bewußt seyn konnte, denn sie waren Erzeugnisse eines gegen den Menschen objektiv gewordenen — das Verhältniß, in welchem es Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, überschreitenden — Princips, das nur zuletzt in seiner wiederhergestellten Subjektivität wieder menschliches Bewußtseyn setzt.

Aber auch positiv mußten sie als objektiv-wahre erscheinen, weil der erzeugende Grund dieser Vorstellungen das objektiv oder an sich theogonische Princip ist, wodurch es eben geschieht, daß das Bewußtseyn seine eigne Bewegung als eine Bewegung Gottes empfindet. Nur dadurch wird die Realität erklärt, die wir dem Götterglauben zugestehen müssen. Denn solange wir es nicht dahin bringen, begreiflich zu machen, wie der Göttergläubige selbst von der Realität dieser Vorstellungen auf eine allen Zweifel benehmende Weise überzeugt seyn mußte, werden wir wohl dieß und jenes versuchen das Phänomen zu erklären, aber es nie wirklich begriffen und eigentlich ergründet haben. Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menschen — sie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen —, es sind die ursprünglichen, die an sich theogonischen Kräfte, deren Streit im menschlichen Bewußtseyn die mythologischen Vorstellungen erzeugt. Wenn aus diesem Grunde jemand sich vielleicht berechtigt glaubte zu sagen, die Mythologie sey durch eine Art von Eingebung, von Inspiration, hervorgebracht, so hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, sondern eine ungöttliche Inspiration versteht. Denn jener theogonische Grund, wenn er im Menschen sich wieder bewegt und aus seiner Stille hervortritt, ist insofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menschlich wird er erst im Moment seiner völligen Zurückbringung, da wo er in sein ursprüngliches Mysterium zurücktritt[1].

[1] Das Bewußtseyn ist auch ursprünglich nur ein göttlich gesetztes, nur in diesem Sinn göttliches; da nur ein gesetztes, so bleibt die Möglichkeit in ihm, wieder nicht göttliches zu werden.

Es könnte wohl auch andere geben, welche die Voraussetzung eines solchen Processes im Bewußtseyn der Menschen mit der göttlichen Vorsehung nicht vereinigen zu können glaubten, wie man ja auch wegen des vielen andern, Widerwillen und zum Theil Entsetzen Erregenden in der Natur gewissermaßen eine Entschuldigung und Rechtfertigung Gottes nöthig findet. Allein es ist zu bemerken, daß wenn die Mythologie erzeugende Bewegung in ihrem Verlauf eine unwillkürliche ist, und so gar in ihrem Ursprung als eine in gewissem Sinn unvermeidliche erscheint (wie das Heraustreten des Menschen aus Gott überhaupt auf gewisse Weise — nämlich bloß natürlich genommen — als ein unvermeidliches erscheint), daß dessen ohngeachtet der erste Anfang und Anlaß dieser Bewegung nur des Bewußtseyns eigne, wenn auch ihm selbst in der Folge unergründliche, That ist — und so sind wir denn auf den wirklichen Anfang der theogonischen, d. h. der Mythologie erzeugenden Bewegung geführt und eben damit an den Anfang einer wirklichen Philosophie der Mythologie gestellt.

# Zweites Buch.

# Die Mythologie.

# Siebente Vorlesung.

Bisher wurde die Mythologie allgemein als Gegenstand bloß empirisch-geschichtlicher Forschung betrachtet, woran die Philosophie nur den Antheil haben könne, der ihr an jeder, auch übrigens rein empirischen, Untersuchung zustehen muß. Es war daher natürlich, wenn schon der Titel Philosophie der Mythologie Anstoß erregte. Auch in der Alterthums- wie in der Naturwissenschaft gibt es sogenannte reine, d. h. alle Philosophie ausschließende Empiriker, und man stellt sich den reinen Empiriker gewöhnlich vor — und er selbst gibt sich meist — als einen solchen, der nur reine Thatsachen zulasse. Wie dieß in den Naturwissenschaften gemeint, erhellt aus der Unzahl von Hypothesen in allen möglichen empirischen Forschungen, am Deutlichsten an den sogenannten physikalischen Theorien, die großentheils auf Voraussetzungen beruhen, die gerade empirisch ganz unerweislich sind, z. B. die sogenannten Molecülen, mit denen man jetzt wieder selbst zum Theil in Deutschland die geistigen Erscheinungen des Lichtes und die stöchiometrischen Thatsachen der Chemie erklärt. Warum finden nun dessenungeachtet Theorien dieser Art Beifall oder werden wenigstens toleriert, während sofort ein Geschrei sich erhebt, wenn eine Idee laut wird, welche die Forscher zu denken auffordert? Die Ursache des Beifalls, den jene Theorien finden, kann eben nur die sein, daß sie jemanden in den Stand setzen, sich den Hergang der Erscheinungen ohne alle Anwendung höherer geistiger Facultäten, ja nöthigenfalls und sogar ohne Anwendung der höheren

geiſtigen Sinne, etwa mit Hülfe des bloßen Taſtſinnes, vorzuſtellen: denn z. B. jenes Hin- und Herſchieben von Molecülen, aus denen zumal franzöſiſche Phyſiker optiſche und andere Erſcheinungen erklären, kann man ſich allenfalls auch bloß mit Hülfe der fünf Finger verdeutlichen. Ein großer Theil unſerer optiſchen Theorien iſt von der Art, daß man ſie, wenn es ſeyn müßte, ſogar den Blinden erklären könnte, und es iſt in dieſem Sinn allerdings möglich, daß der Blinde von der Farbe redet. Wenn man nun, um zu unſerm Gegenſtand zurückzugehen, den Ernſt betrachtet, mit welchem z. B. Hermann in ſeiner Erklärung der Mythologie Dinge vorträgt, die er ſchlechterdings nicht wiſſen kann — von den Weiſen im Morgenland, die über die Natur nachdachten, Theorien erſannen, und wie künſtlich ſie es angeſtellt, daß das Volk ihre poetiſch eingekleideten Ideen verſtehen konnte, doch nicht ſchlechthin verſtehen mußte u. ſ. w. — wer alſo dieſen Ernſt, ja die Salbung ſieht, mit welcher ein übrigens ſo achtungswerther Alterthumsforſcher ſolche ſchlechterdings unerweisliche Dinge vorbringt, während er alles, was nur von fern auf eine geiſtige Idee zielt, Schwärmerei nennt, der wird geſtehen müſſen, daß vielmehr eine ſolche unerweisliche Thatſachen erdichtende Theorie, eine — höchſt nüchterne zwar und von aller Idee verlaſſene — aber darum doch nicht weniger eine wahre Schwärmerei ſey. Und doch wird man ſeine Theorie nicht ſo nennen, weil ſie die Erſcheinung der Mythologie aus keinen andern Verhältniſſen oder Ereigniſſen zu erklären ſucht, als ſich täglich bei uns zutragen können, oder die im Kreis unſrer gemeinen Erfahrung vorkommen; deßwegen nennt man dann eine ſolche Theorie eine beſonnene, eine bei ſich bleibende, d. h. eigentlich eine bei uns, im Kreis unſrer alltäglichen Erfahrung bleibende Theorie; wogegen es leicht geſchehen könnte, daß eine Theorie, die es unternähme, eine Erſcheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur ſelbſt vergleichbar iſt, auch aus allgemeinen Urſachen zu erklären, ſchwärmeriſch geſcholten würde, geſetzt ſelbſt, daß ſie wirklich erklärt, was nach allen bisherigen Theorien ganz unerklärbar war.

Es ſind noch nicht 50 Jahre, da hätten über einen Ausleger, der

den Steinregen, der im Buch Josua erwähnt ist, für einen wirklichen Steinregen und nicht für ein bloßes Hagelwetter erklärt hätte, alle alttestamentlichen Philologen sich lustig gemacht; denn das ist ja die einfachste Gemüthserleichterung, die sich jemand gegen ihm ungelegen kommende Ideen geben kann. Dasselbe wäre dazumal jedem geschehen, der den berühmten, bei Aegos Potamos gefallenen Meteorstein oder die häufig wiederkehrenden Erzählungen des Livius, lapidibus pluisse, nicht für leere Fabeleien und plumpen Aberglauben erklärt hätte. Heutzutag wird dieß freilich, was die Erzählung vom Steinregen betrifft, nicht mehr geschehen, und so darf man hoffen, es werde in der Folge auch das nicht mehr auffallen, wenn den mythologischen Vorstellungen Wahrheit zugeschrieben wird, versteht sich, mit solchen nähern Bestimmungen, als wir früher mit dieser Behauptung verbunden haben.

Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinfacht oder verdünnert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen unsere Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu stehen. Wer aber aus was immer für einer Ursache vor einer solchen Gedanken-Erweiterung Scheu trüge, der sollte, anstatt die Erscheinung zu seinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigstens so aufrichtig seyn, sie in die Zahl der Dinge zu setzen, deren es für jeden Menschen noch immer sehr viele gibt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig ist, sich selbst zu den Erscheinungen Gemäßen zu erheben, sollte er wenigstens sich hüten das ihnen völlig Unangemessene anzusprechen.

In früheren Bestrebungen die Mythologie zu erklären war es

nicht ſchwer, den Einfluß gewiſſer, vor aller Unterſuchung und ganz unabhängig von den Thatſachen (a priori, wie man ſagt) angenommener und für philoſophiſch gehaltener Grundſätze zu erkennen; daher auch hier daſſelbe unlautere Gemiſch von Empirie und vermeinter Philoſophie, das wir in andern Wiſſenſchaften unter dem Namen der Theorien antreffen, wo nämlich Philoſophie und Empirie nebeneinander ſtehen, ohne ſich gegenſeitig durchdrungen zu haben. Wer aber ſeine Philoſophie nicht dahin erweitern kann, daß ſie dem Gegenſtande gleich — auf derſelben Höhe mit ihm — ſteht, ſo daß er im Stande iſt eine Theorie aufzuſtellen, die zugleich ganz wiſſenſchaftlich und ganz geſchichtlich, ganz empiriſch und ganz philoſophiſch iſt, ſollte ſich überhaupt beſcheiden eine ſolche aufzuſtellen.

Eine Theorie, welche die mythologiſchen Vorſtellungen nur in ihrer Vereinzelung und nur ohngefähr erklärt, ohne ihren ebenſo tiefen, als weitgreifenden Zuſammenhang zu zeigen, und ohne ſie in ihrer Beſtimmtheit wiederzugeben, zeigt ſich ſchon dadurch als weder wahrhaft geſchichtlich, noch wahrhaft wiſſenſchaftlich. Das wahrhaft Geſchichtliche iſt mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz eins. Ein Gegenſatz von hiſtoriſcher und philoſophiſcher Schule iſt in Bezug auf Gegenſtände, wie der vorliegende, ganz unſtatthaft. Denn das wahrhaft Geſchichtliche beſteht nicht darin, daß man zu ſeinen Behauptungen einzelne Thatſachen äußerlich hinzubringt (wer kann das nicht, beſonders in der Alterthumsforſchung? Hat doch vor nicht allzu langer Zeit ein nicht ungelehrter Mann Thatſachen aufgefunden, mit denen er belegt, daß das Paradies im Königreich Preußen gelegen habe). Das wahrhaft Geſchichtliche beſteht darin, daß man den in dem Gegenſtand ſelbſt liegenden, alſo den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet; ſowie aber dieſes Princip der Entwicklung im Gegenſtand ſelbſt gefunden iſt, müſſen dann alle vorgreifenden, eignen Gedanken gleichſam verleugnet werden; von nun an muß man bloß dem Gegenſtand in ſeiner Selbſtentwicklung folgen.

Von einer ſolchen zugleich philoſophiſchen und empiriſchen, wiſſenſchaftlichen und geſchichtlichen — an und mit dem Gegenſtand ſich fortzu

entwickelnden — Theorie ist also in der Folge allein die Rede. Auf den Standpunkt, von dem wir jetzt die Mythologie betrachten werden, haben nicht wir die Mythologie, sondern hat die Mythologie uns gestellt. Was nun an sich ist der Inhalt dieses Vortrags nicht die von uns erklärte, sondern die sich selbst erklärende Mythologie. Bei dieser Selbsterklärung der Mythologie werden wir auch nicht genöthigt seyn die Ausdrücke der Mythologie selbst zu vermeiden, wir werden sie großentheils ihre eigne Sprache reden lassen, nachdem uns diese durch den jetzt gewonnenen Standpunkt verständlich geworden ist. Die Ausdrücke der Mythologie, sagt man, sind bildlich. Das ist auf gewisse Weise wahr, aber sie sind für das mythologische Bewußtseyn nicht uneigentlicher, als der größte Theil unsrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wissenschaftliche Bewußtseyn uneigentlich ist. Indem wir also diese — der Mythologie eigentlichen — Ausdrücke in unsrer Entwicklung da setzen, wo sie zufolge des Zusammenhangs verständlich werden müssen, erlangen wir, daß nicht wir die Mythologie, sondern diese sich selbst erklärt, und daß wir nicht nöthig haben, den mythologischen Vorstellungen einen uneigentlichen Sinn (sensum improprium) zu suchen, sie allegorisch zu verstehen, wie z. B. die Rationalisten, wenn im Christenthum von einem Sohn Gottes die Rede ist, dieß nur uneigentlich, allegorisch verstehen wollen. Wir werden die mythologischen Vorstellungen in ihrem eignen Sinn belassen, weil wir in den Stand gesetzt sind sie in ihrer Eigenthümlichkeit zu verstehen. Wäre dann aber jemand, der diese Selbsterklärung der Mythologie nicht allzuwohl übereinstimmend fände mit seiner eignen, schon anderwärts fertigen und bereiten Philosophie, so müßten wir diesen bitten, die Sache nicht mit uns, sondern mit der Mythologie selbst auszumachen, indem es nicht in unsrer Gewalt steht, diese den gewöhnlichen, oder gerade jetzt oder in einem gewissen Kreis geltenden Begriffen gerecht und gemäß, oder überhaupt anders zu machen.

Schon die Hartnäckigkeit, mit welcher sich die Mythologie bisher allen Erklärungen verschlossen zeigte, dient zum Beweis, daß sie unter die Dinge gehörte, deren vollkommenes Verständniß von einer höhern

Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns selbst abhing; daß man nicht hoffen konnte, das Dunkel, das ebensowohl ihren Sinn, als ihren Ursprung umgibt, anders zu überwinden, als in Folge einer allgemeinen Erweiterung der menschlichen Gedanken. Solange die Philosophie überhaupt den gegenwärtigen Zustand der Dinge und des menschlichen Bewußtseyns als allgemeinen und alleingültigen Maßstab voraussetzte, diesen Zustand als einen nothwendigen, im logischen Sinn ewigen ansah, so lange konnte sie nichts begreifen, was über den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Bewußtseyns hinausgeht, ihn transscendirt. Wäre die Mythologie durch psychologische Ableitungen der gewöhnlichen Art, durch geschichtliche Voraussetzungen, die den im Bereich unsrer Kenntniß liegenden analog sind, wäre sie überhaupt aus Erklärungsgründen begreiflich, wie sie in dem gegenwärtigen Bewußtseyn sich finden, sie müßte längst begriffen seyn, während jeder aufrichtige Denker gestehen wird, daß diese, übrigens in allen Zeiten so viel beachtete, Erscheinung bis jetzt noch immer als ein unbegriffenes Phänomen in der Geschichte der Menschheit dastand. Diese Thatsache wird uns aber ganz erklärlich, wenn wir annehmen, daß die Mythologie unter Verhältnissen entstanden ist, die mit denen des gegenwärtigen Bewußtseyns keine Vergleichung zulassen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt über diese hinauszugehen.

Wir finden darum auch nicht, daß die Ersten, welche auf diese Erscheinung frei reflektirten und übrigens ihrer Entstehung so viel näher standen als wir, sie am besten begriffen hätten. Im Gegentheil, gerade die ersten Versuche der Griechen, dieses ihnen um so viel näher liegende Phänomen begreiflich zu machen, zeigen sich der Tiefe desselben völlig unangemessen, ja jedes Verständniß der Mythologie scheint abgeschnitten, sobald sie da und völlig erzeugt ist, d. h. sobald die freie Wissenschaft eintritt, zum Beweis, daß die Entstehung derselben einem ganz andern Bewußtseyn angehört, als dem, welches mit der freien Reflexion eintritt, und daß hier, wie es auch sonst oft der Fall ist, nicht die der Zeit nach Näherstehenden, sondern gerade die Entfernteren besser sehen, nämlich die, welche selbst schon wieder der letzten Entwicklung

des gegenwärtigen Bewußtseyns näher stehen. Darum ist die Erforschung des Entstehens und der Bedeutung der Mythologie eine wichtige und der Philosophie unsrer Zeit würdige Aufgabe. Es war nicht Zufall, nicht die Absicht, mich in ein neues, meinen frühern Arbeiten scheinbar fremdes Fach zu werfen, was mich insbesondere bewogen hat, eigentlich über diesen Gegenstand zu reden. Was mich dazu bestimmte, war vielmehr die natürliche Verbindung, in welcher die Erforschung dieses Gegenstands mit den eigenthümlichsten Forderungen, ja mit den letzten Anliegen unsrer — sich selbst und ihre Aufgabe, wenn nicht immer deutlich erkennenden, doch recht wohl fühlenden Zeit steht.

Diese Erklärung hielt ich noch für nöthig, um Ihnen die Art der folgenden speciellen Entwicklung zum voraus begreiflich und mein Verfahren bei derselben vollkommen verständlich zu machen. Jetzt zur Sache.

* * *

Das Princip, der Ausgangspunkt der Entwicklung ist uns durch die frühere Auseinandersetzung gegeben. Der Mensch (der ursprüngliche, versteht sich) ist nichts anderes als jenes Seynkönnende, das in der ganzen Natur außer sich war, im Menschen aber zu sich selbst wiedergebracht, also das sich selbst Gegebene, sich selbst Besitzende, seiner selbst mächtige Seynkönnen ist. Dieses seiner selbst mächtige Seynkönnen (der Mensch) ist demnach 1) das des Seynkönnens Mächtige, aber 2) eben darum hat es das Seynkönnen als das, dessen es mächtig, gleichsam als unsichtbare ὕλη, — als Materie seiner Macht — in sich. Es ist, so zu sagen, ein doppeltes Seynkönnen: 1) das, welches des Seynkönnens mächtig ist, 2) das, dessen jenes mächtig ist, und dieses Seynkönnen ist zwar jetzt — wenn, wirklich — das in sich (nicht mehr außer sich) Seyende, aber nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des außer-sich-Seyns ist an ihm überwunden, nur eben diese an ihm haftende, von ihm nicht wegzubringende — nicht eigentlich gesetzte, aber auch nicht zu vernichtende Möglichkeit — diese an ihm haftende, nicht auszuschließende Möglichkeit des Andersseyns — diese unüberwundene und unüberwindliche Doppelheit ist der — obwohl äußerlich noch verborgene und vor jetzt bloß mögliche, aber doch mögliche

Anfang einer neuen Bewegung —: dieſes Seynkönnen, das in dem ſeiner ſelbſt Mächtigen beſteht, kann ſich wieder umwenden, dieſe Möglichkeit iſt ihm nicht benommen, es iſt die zweideutige Natur (natura anceps), τὸ ἀμφοτερόϛ, wie die Pythagoreer dieſes Princip nannten, was ſich umdrehen kann und unter der Hand ein anderes werden; es iſt die Zweiheit oder Dyas, denn δυάϛ oder Zweiheit iſt ſeiner Natur nach jedes Princip, welches das, was es iſt, z. B. A, iſt und nicht iſt: iſt, jetzt nämlich und ſofern es ſich nicht bewegt, nicht iſt, nicht ſo nämlich, daß es nicht das Gegentheil noch werden könnte. Die bloße Möglichkeit jedoch iſt für ſich nichts, ſie iſt nur Etwas, wenn ſie den Willen, das, in deſſen Gewalt ſie gegeben iſt, an ſich zieht, wenn das ſeiner ſelbſt Mächtige ſelbſt ſich zu ihr ſchlägt, — ſie will. Inſofern, als dieſe Möglichkeit für ſich nichts vermag und unfruchtbar iſt (nichts gebiert), wenn nicht der Wille (das ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnende) ſich zu ihr ſchlägt, — inſofern erſcheint dieſe Möglichkeit als bloße Weiblichkeit, der Wille als Männlichkeit — hier iſt ſchon ein mythologiſcher Ausdruck, und hier iſt ſchon der Grund gelegt zu der nachher immer fortgehenden und immer weiter ſich verzweigenden Geſchlechtsdoppelheit der mythologiſchen Gottheiten. — Wir müſſen nun ferner ſogar bemerken: Als abſolut-erſtes Moment iſt zu denken, daß dieſe Möglichkeit dem ſeiner ſelbſt Mächtigen ſich noch gar nicht zeigt, wo dieſes noch in ſeliger Unwiſſenheit über ſie iſt. Aber eben dieſes noch in der Unwiſſenheit über ſich ſelbſt Seyn macht das ganze Seyn dieſes Moments, das Seyn des ſeiner ſelbſt Mächtigen ſelbſt zum zufälligen, inſofern auch anders ſeyn könnenden und ſo weit ſelbſt noch zweideutigen Seyn. Dieſe Zweideutigkeit darf, ſo zu ſagen, nicht bleiben, ſie muß entſchieden werden. Sie darf nicht bleiben, ſage ich, und ſpreche damit gleichſam ein Geſetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentſchiedenheit verharre, ein Geſetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, beſtimmt und entſchieden ſey, damit jeder Feind überwunden und ſo erſt das vollkommene, beruhigte Seyn geſetzt werde. In der That eben dieß iſt das alleinige, das höchſte über allem ſchwebende Weltgeſetz.

Inwiefern also von dem seiner selbst mächtigen Seynkönnen jene Möglichkeit nicht auszuschließen ist, wodurch es auch das Gegentheil seiner selbst werden kann, muß dieß entschieden werden; entschieden werden aber kann es nur, inwiefern der Wille jener Möglichkeit inne wird. Demnach ist es vermöge desselben Weltgesetzes auch nothwendig, daß diese Möglichkeit dem Willen gezeigt werde (denn erst, wenn das, in welchem die Möglichkeit ist, diese Möglichkeit ersehen hat und sie nicht will, ist es mit seinem eignen Wollen das, was es ist, und also an dem Ort befestigt, an dem es jetzt zwar ist, aber unabhängig von sich selbst, d. h. relativ auf sich selbst bloß zufällig ist). Zufolge jenes höchsten und einzigen Weltgesetzes, das nichts Zufälliges duldet, ist es, sage ich, nothwendig, daß jenem seiner selbst mächtigen Seynkönnen, jenem bis jetzt noch ruhenden Willen die an ihm — ohne sein Wissen und Wollen haftende — Möglichkeit gezeigt werde, oder vielmehr es ist nothwendig, daß sie in ihm erregt, und daß sie auf diese Weise in den Stand gesetzt werde, sich ihm zu zeigen, sich vorzustellen. Als die Ursache dieser Anregung, wodurch der bis jetzt einige Wille auch für sich selbst ein doppelter, oder der ruhende Wille erst in den Fall gesetzt wird zu wollen oder nicht zu wollen, als die Ursache dieser Anregung kann eben nur jenes höchste Weltgesetz selbst gedacht werden. Dieses Weltgesetz, die dem Ungewissen, dem Zweideutigen, sowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht ist Nemesis.

Wenn wir die Erklärung anwenden, welche Aristoteles in der Rhetorik von dem Wort νεμεσᾶν gibt, so ist Nemesis nichts anderes als die Macht, die unwillig ist über den unverdient, ohne sein Verdienst Glücklichen[1]. Ein solches ohne sein Verdienst, ohne sein eignes Zuthun Glückliches war jenes seiner selbst mächtige Seynkönnen in seiner Lauterkeit, da es Gott gleich war, und der Gott, der nicht will, daß es das, was es ist, bloß zufällig sey, der Gott selbst ist insofern der, welcher die Möglichkeit, das, was es ist, auch nicht zu seyn, ihm zeigt, — nicht damit es das Gegentheil wirklich werde, sondern damit

[1] Arist. Rhet. IX. (Sylb. 9?, 7): εἰ γὰρ ἔστι τὸ νεμεσᾶν, ἀνάγκη καὶ τῷ φαινομένῳ ἀναξίως εὐτυχεῖν.

es, das Gegentheil vielmehr nicht wollend, das, was es ist, mit Freiheit, mit freiem Willen sey. So hoch ist in seinen Augen die Freiwilligkeit angesehen, daß er es nicht achtet, das Höchste, seine erste Schöpfung, wieder nur als den möglichen Grund einer zweiten Schöpfung, einer zweiten, aber eben darum nur höhern Offenbarung seiner selbst zu behandeln. In der That, was ist die Natur gegen die lebensvolle Geschichte, die sich aufthut, indem der Mensch den in der Natur schon abgeschlossenen Kreis wieder eröffnet! Die ganze Natur sinkt zum bloßen Moment herab — sie hat gleichsam keine Geschichte mehr, wird ungeschichtlich, alles Interesse ist jener höhern Geschichte zugewendet, deren Urheber der Mensch ist.

Die Ansicht, daß die Gottheit selbst jene willenlose Seligkeit des Geschöpfs nicht will und das menschliche Wesen absichtlich in den Doppelfall setzt, jene Seligkeit entweder als eine selbsterworbene zu besitzen oder ihrer verlustig zu werden, diese Ansicht ist keineswegs bloß eine heidnische. Die Art, wie in der Erzählung des A. T., die ich hier gar nicht einmal als göttliche Offenbarung, sondern nur als Urkunde einer dem Heidenthum entgegengesetzten Religion betrachten will, die Art, wie hier dem Menschen die Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit, das, was er ist, auch nicht zu seyn, aber darum, es mit seinem Willen zu seyn — die Art, sage ich, wie ihm der Gott diese Möglichkeit zeigt, besteht bekanntlich darin, daß der Gott ihm verbietet, die Frucht von dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen. Aber eben durch dieß Verbot, durch das Gesetz wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart, wie der Tiefsinnigste der Apostel sagt: Ich wüßte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten — die Sünde nahm Ursach am Gebot — und ohne das Gesetz war die Sünde todt (wie jene Möglichkeit todt war, d. h. war, aber als wäre sie nicht) — da aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig. Wenn nun selbst nach der christlichen Ansicht das Gesetz und zwar das Gottgegebene Gesetz die veranlassende Ursache der Sünde, d. h. die Abweichung von dem ursprünglichen Seyn war, so ist die mythologische Vorstellung, nach welcher Nemesis die Ursache des

unheilbringenden Ueberganges ist, dem wesentlichen Begriffe nach ganz dieselbe, wie ohnehin schon νόμος (das Gesetz) und νέμειν dem Wortlaut und der Etymologie nach Verwandte sind.

Ich kann jedoch nicht umhin, zur Verhütung von Mißverstand hier folgende Bemerkung einzuschalten. Einmal mythologisch afficirt, einmal jener es als menschliches Bewußtseyn aufhebenden und überschreitenden Gewalt anheimgefallen (eine solche ist in der Mythologie, der Mensch durch dieselbe in den vermenschlichten Zustand zurückversetzt ist das Bewußtseyn dadurch von seinem frühern Seyn abgeschnitten, und es folgt ihm in den gegenwärtigen Zustand keine Erinnerung aus dem früheren. Wenn ich daher unter den verschiedenen mythologischen Gestalten die Nemesis als diejenige bezeichne, welche gedacht werden kann als Veranlasserin jenes Ueberganges, so ist meine Meinung nicht, daß diese Vorstellung der Nemesis sich von dem Ursprung der Mythologie selbst herschreibe. Vielmehr, wenn im Anfang des mythologischen Processes das Bewußtseyn einer völlig blinden und ihm selbst unbegreiflichen Gewalt anheimgegeben ist, wie ich dieß im Allgemeinen schon und in der Folge noch bestimmter zeigen werde, so wird das mythologische Bewußtseyn über seinen Anfang erst im Ende sich klar, da nämlich, wo jene blinde Gewalt für es selbst und in ihm selbst schon wieder überwunden oder doch der Ueberwindung näher gebracht ist. Der Begriff der Nemesis selbst schreibt sich also aus den letzten Zeiten der schon über sich selbst frei gewordenen, sich selbst zu begreifen suchenden und zu begreifen anfangenden Mythologie her. Und in der That, zuerst kommt sie bei Hesiodos vor, dessen theogonisches Gedicht, wie Sie sich erinnern werden, schon früher erklärt worden ist für ein Erzeugniß nicht der entstehenden, sondern der schon über sich selbst klar zu werden anfangenden, sich selbst bewußt werdenden Mythologie. (Die Mythologie kann im Anfang nicht sich selbst erklären, ihren eignen Anfang begreifen, aber wir erklären ihren Anfang so, wie die zu Ende gekommene und sich bewußt gewordene ihn selbst erklärt hat.) Die Nemesis erscheint bei Hesiodos unter den Kindern der Nacht, d. h. der ersten Unentschiedenheit, jener Indifferenz des Willens — „es gebar aber auch die verderbliche

(Verderben bringende) Nyx Nemesis, ein Unheil den Sterblichen", d. h. die den Sterblichen unheilbringende Nemesis[1]. Jene ganze Stelle des Hesiodos, wo von den Kindern der Nacht, also auch von der Nemesis die Rede ist, enthält offenbar die Trümmer einer tiefen, obwohl nicht dem Ursprung der Mythologie gleichzeitigen, übrigens noch mit mythologischer Verworrenheit kämpfenden philosophischen Ansicht. Recht deutlich sieht man hier, wie Philosophie — nicht der Mythologie voraus, aber — wie sie aus ihr hervorgeht, wie das von ihr sich losreißende, ihr entkommende Bewußtseyn sich unmittelbar zu Philosophie wendet. Der Zusatz, mit dem Hesiodos die Nemesis bezeichnet, *πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσιν* — Unheil des sterblichen Menschengeschlechts — spricht hinlänglich für unsere Deutung derselben, nach welcher sie gedacht ist als die Veranlasserin jenes Ueberganges in den Zustand der Unseligkeit, dem die jetzt sterbliche Menschheit unterworfen ist. Nicht weniger spricht für diese Deutung ein späterer Name der Nemesis. Sie hieß auch Adrasteia: nicht, wie einige spätere Griechen erklärten, von einem Altar, den der König Adrastos ihr errichtet. In solchen Erklärungen kann man sich nur wenig auf die Griechen verlassen, auch bedarf vielmehr dieser König Adrastos, der in einer Erzählung des Herodot ebenfalls als eine mythologische Person erscheint, selbst der Erklärung. Sein Name ist so gut als der Name Adrastea ein mythologisch-entstandener und mythologisch-bedeutender. Adrastea heißt Nemesis als die, welche das Ungeschehene zum Geschehen, das bloß Mögliche zur Vollendung, zur That bringt[2]. *Τὸ ἄδραστον* bedeutet das Unbewegliche, was sich nicht bewegen, nicht von der Stelle will. Adrastea ist also die Macht, welche das gegen die Bewegung sich Sträubende, gleichsam sich zu bewegen noch Zweifelhafte, den Willen, zur Bewegung bringt, und ich brauche Ihnen nicht auseinanderzusetzen, wie ganz dieß mit unsrer Erklärung der Nemesis übereinstimmt. Denn Nemesis ist nichts anderes

[1] *Τίκτε δὲ καὶ Νύξ ὀλοὴ, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι*
*Νὺξ ἀλοή.* Theog. v. 223 — (ed. van Lennep)

[2] Creuzers Zusammenstellungen Theil II. S. 501 und 502, würden hier noch zu manchen Bestätigungen und Erläuterungen Anlaß geben.

als die Macht eben jener höchsten, alles in Bewegung bringenden Weltgesetzes, das nicht will, daß irgend etwas verborgen bleibe, das alles Verborgene zum Hervortreten antreibt und gleichsam moralisch zwingt sich zu zeigen. Bei Pindar[1] heißt Nemesis die doppelwillige (διχόβουλος Νέμεσις), die einen doppelten Willen hat. Wie dieß zu verstehen sey, dürfen wir nicht weit suchen. Es reicht hin, an das Horazische: tollere in altum, ut lapsu graviore ruat, zu denken. Hier ist ein doppelter Wille; zuerst erhebt sie das zum Untergang Bestimmte — dieses ist ihr unmittelbarer Wille —, aber sie erhebt es nur, damit es desto tiefer stürze; dieß ist der zweite Wille, wobei ich nicht unterlassen will, mich gelegenheitlich über ein Wort zu erklären, dessen ich mich oft bedient habe und auch in der Folge wohl noch bedienen werde. Ich meine, daß ich jenen unheilbringenden Uebergang eine Wiedererhebung genannt habe (nämlich eine Wiedererhebung aus der Potenz), da man sonst gewohnt ist, diesen Uebergang als einen Fall zu beschreiben. Beides stimmt aber wohl zusammen. Wenn ich diesen Uebergang als Erhebung beschreibe, so nenne ich das antecedens; wer ihn als einen Fall beschreibt, nennt das consequens pro antecedente.

Es ist übrigens hier nur um die Urbedeutung der Nemesis zu thun. Diese hat man nicht mehr in Zeiten zu suchen, die von der Entstehung der Mythologie zu weit entfernt sind. Wenn also späterhin der Begriff der Nemesis sich mit dem anderer weiblicher Gottheiten, z. B. dem der Aphrodite, vermischt haben sollte, so ist dieß nicht beweisend: — wie man sich denn vor nichts mehr zu hüten hat, als vor einem Ineinander-Arbeiten des Späteren und des Früheren. Wenn unter anderem nach einer bekannten Erzählung der Künstler Agorakritos (Schüler des Phidias) das Bild in Athen, das bei einem Wettkampf den Preis als Aphrodite nicht erhalten hatte, der Stadt Rhamnus (wo vorzüglich Nemesis verehrt wurde) mit dem Beding überläßt, daß es dort als Bild der Nemesis aufgestellt werde[2], so beweiset dieß nichts

[1] Olymp. VIII, 114.

[2] Vgl. Winkelmanns Anmerkungen zur Geschichte der Kunst S. 180 (Dresdener Ausg.), der jedoch eine Vermuthung anderer Art zur Hülfe nimmt.

gegen jene erſte Bedeutung der Nemeſis, die bei Heſiodos beſonders auch dadurch ſichtbar wird, daß ihr dieſer ſogleich auch den Betrug, die Ἀπάτη, als Schweſter beigeſellt. Dieſen Zuſammenhang zu erklären, will ich Folgendes bemerken. Jenes Können, welches ſich dem Bewußtſeyn darſtellt, als ein tranſitives iſt es ein bloß ſcheinbares, betrügliches. Es iſt Können, aber nur an ſich, nur intranſitiv, d. h. wenn es innerlich bleibt, in der Immanenz; aber es hört auf Können zu ſeyn, ſowie es äußerlich, tranſitiv wird. Jenes Können iſt Potenz eines Seyns, aber nicht um ſeyend zu ſeyn, nicht um ins Seyn überzugehen, ſondern um Können zu bleiben. Die Ἀπάτη unter den älteſten Weſen des Heſiodos bedeutet alſo nicht gemeinen Trug oder gewöhnliche Täuſchung, ſondern die Ur-täuſchung, diejenige, von der alle nachfolgenden, von der das ganze täuſchungsvolle Leben des ſeinem Urſeyn entfremdeten Menſchen ſeinen Urſprung hat. Wie tief dieſe Ἀπάτη von den Griechen empfunden worden, dürfte man vielleicht daraus ſchließen, daß ſie ein eignes Feſt unter dem Namen Apaturien (Trugfeſt) hatte; jedenfalls iſt es zu bedauern, daß wir von dieſer Feier ſo wenig nähere Kenntniß haben. Creuzer will die griechiſchen Apaturien aus Indien herleiten. Solche hiſtoriſche, übrigens hiſtoriſch unerweisliche Herleitungen mag man verſuchen, ſolang man die mythologiſchen Begriffe als bloß zufällige anzuſehen gewohnt iſt. Hat man ſich dagegen überzeugt, daß dieſe Begriffe, zumal die Urbegriffe der Mythologie (worunter auch die Ἀπάτη gehört) nicht zufällige, ſondern nothwendige und in ihrer Art ewige ſind, ſo kann man von dergleichen hiſtoriſchen Herleitungen nichts mehr halten; ſie ſind nicht beſſer, als wenn man z. B. die Begriffe Materie und Form, Urſache und Wirkung, oder ähnliche allgemeine, aus Indien herleiten wollte, weil ſich ihrer unſtreitig die Indier früher als die Griechen bedient, oder wenn man, weil die älteſte bekannte Logik eine in Sanskritſprache verfaßte iſt, in welcher, wie ganz natürlich, die Eigenſchaften und Formen des Syllogismus nicht viel anders als ſpäter von Ariſtoteles abgehandelt ſind, wie wenn man aus dieſem Grunde ſagen wollte: der Syllogismus ſey von den Indiern erfunden. Creuzer bringt behufs jener

Herleitung die Ἀπάτη des Hesiodos mit der indischen Maja zusammen. Aber diese gehört mehr der indischen Philosophie als der indischen Mythologie an. Beides wird nur verwechselt, weil die indische Philosophie überhaupt, besonders gegenüber den abstrakten Philosophien der Europäer, selbst einen durchaus mythischen Charakter hat. Die indische Maja ist allerdings auch die Möglichkeit des anders- oder des außer sich Seyns, aber die Urmöglichkeit nicht, inwiefern sie dem Menschen oder dem Urbewußtseyn sich darstellt, sie bedeutet in der indischen Philosophie die dem Schöpfer sich selbst darstellende Möglichkeit des anders Seyns, und demnach der Welthervorbringung. Sie wird vorgestellt als die Netze des Scheins (dieser ist eben das andere Seyn), als die Netze des Scheins ausspannend, um damit den Schöpfer zu fahen, der nur in einer Art von scheintrunkner Selbstvergessenheit die Welt wirklich hervorbringt. Das Wesen der ganzen Welt ist nach der indischen Philosophie Maja, Magie, es ist kein wahres, es ist bloß täuschendes Seyn; der, welcher der Welt sich hingibt, liegt in den Banden dieser Maja gefangen. Die Wahrheit dieses Seyns, das in der Sinnenwelt uns vorgespiegelt wird, liegt in seinem nicht Seyn, wenn es wieder in die bloße Möglichkeit zurückkehrt, wie es in dem reinen Urbewußtseyn, in dem Menschen, wieder in die bloße Möglichkeit zurückgebracht war. Daß im Allgemeinen die indische Maja jene Urmöglichkeit ist, die (auch nach unsrer Ansicht) dem Schöpfer sich darstellt, dieß möchte übrigens schon aus dem Namen erhellen. Ich hatte früher die Vermuthung geäußert, die indische Maja könnte mit Magia zusammenhangen. In seiner Ausgabe des Bhagawadgita hat A. W. Schlegel in der lateinischen Uebersetzung überall dem Wort Maja in Parenthese Magia beigefügt, auch W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über dieses indische Gedicht thut dasselbe. Im Persischen heißt Mog (mit dem Gai): der Magier. Die jetzige, in Folge der muhammedanischen Eroberung verstümmelte persische Sprache kennt kein Zeitwort, von dem dieß Substantiv herzuleiten wäre. Um so weniger zweifle ich, bei der anerkannten Grundverwandtschaft, die zwischen der persischen Sprache insbesondere und den germanischen Sprachen stattfindet, daß das Persische Mog seine Wurzel in einem, unserm

deutſchen Mögen entſprechenden perſiſchen Wort hatte. Vom deutſchen Mögen aber ſtammt unſer deutſches Möglichkeit, Macht, ſowie noch in vielen Mundarten Deutſchlands: ich mag nicht, ſo viel bedeutet als: ich kann nicht. Magie und ſo auch die indiſche Maja bedeutet daher auch nichts anderes als Macht, Möglichkeit. Und in der That, das ganze Weſen jenes noch im Willen ruhenden Könnens iſt — Magie. Denn nach innen gewendet, iſt es das alles Vermögende, das ſelbſt den Gott an ſich zieht und feſt hält. Dieſes Können in ſeiner Hineinwendung, dieſes eben iſt das Gott Setzende, wie es in ſeiner Herauswendung das Gott im Bewußtſeyn Aufhebende wird. Es iſt das — Gott, wie wir uns ausdrückten, nicht durch Actus, ſondern im Gegentheil, durch Nicht-Actus, alſo recht eigentlich magiſch Setzende. Denn magiſch wird alles gewirkt, was nicht durch den wirkenden, ſondern den bloß weſentlichen, d. h. ruhenden Willen gewirkt wird. Daſſelbe aber, was in ſeiner Hineinwendung das alles (ſelbſt Gott) Vermögende iſt, inwiefern es dem Willen ſich als Potenz eines andern Seyns darſtellt, inſofern iſt es auch eine Magie, ein durch Willen an ſich lockender Zauber, aber es iſt nicht die wahre, es iſt die falſche, die täuſchende Magie. Es liegt hier der Grund, warum in dem Alten Teſtament die Abgötterei mit falſcher Magie zuſammenhangend, ja als eins mit derſelben angeſehen wird. So weit alſo will ich die Vergleichung der heſiodiſchen Ἀνάγκη mit der indiſchen Maja oder Magia zugeben.

Alſo — um in den Zuſammenhang zurückzukehren — die erſte Veranlaſſerin der Bewegung iſt Nemeſis, welche dem noch nicht wollenden Willen die in ihm ruhende Möglichkeit, das in ihm ruhende Können zeigt. Aber jetzt ſtellt ſich dieſes Können ſelbſt dem Willen dar. Dieſes Können iſt jedoch nur ein Können, wenn es in ſich bleibt, alſo es iſt nur ein ſcheinbares Können, nämlich nicht auch ein Können für das Seyn, oder wenn es aus ſich heraustritt; inwiefern es ſich aber dem Bewußtſeyn darſtellt als unbedingtes Können, inſofern iſt es ein trügliches Können, eine betrügliche Magie, eine Ἀνάγκη. In dieſem, ſich dem Willen ſich als unbedingt darſtellenden Können liegt die Verſuchung. Eine Verſuchung bedarf es jedenfalls, um den Willen

zum Heraustreten aus ſich zu bewegen. Darüber iſt in allen Vorſtellungen des Alterthums kein Zweifel. Das unmittelbar Verſuchende war eben jene nicht auszuſchließende, täuſchende Möglichkeit, deren Doppelſinnigkeit nur ſpät beſiegt wird; ſie iſt die alte Schlange, weil ſie die mit dem Menſchen geborene und ſo alt iſt als das Bewußtſeyn ſelbſt, die er in ſeinem Buſen hegt, ſowie er da iſt — die Schlange, die ebenſo ſpät auch beſiegt wird, die ein neuteſtamentliches Buch nur am Ende der Dinge in dem Abgrund verſiegelt werden läßt. Schlangen vereinigen ſich mit allem, was in den Gebräuchen des Alterthums auf dieſen geheimnißvollen Vorgang Bezug hat. In Geſtalt einer Schlange nähert ſich, wie wir bald hören werden, nach dem griechiſchen Mythus dem bis dahin freien und über alle Nothwendigkeit erhabenen Bewußtſeyn die bethörende Macht, von der es in den mythologiſchen Proceß fortgezogen wird. Eine Schlange wurde in gewiſſen Einweihungen, von denen Clemens der Alexandriner ſpricht, dem Einzuweihenden durch den Buſen gezogen [1]. Ein Sinnbild jener unglücklichen Doppelſinnigkeit war die Schlange wohl darum, weil ſie in ſich ſelbſt ſich zuſammenkrümmend, das zu ſich ſelbſt Gebrachte darſtellend, ein Bild der Ruhe, des in ſich ſelbſt Beſchloſſenen iſt, aber wenn ſie ſich aufthut, unverſehens ſich aufrichtet und erhebt, mit tödtlichem Biß verwundet. So weit wäre alſo nun erklärt, wie dem Willen die Möglichkeit gezeigt wird.

[1] Clem. Alex. Protrept. p. 14

# Achte Vorlesung.

Wir sind bisher durch folgende Momente fortgeschritten: a) Menschliches Bewußtseyn, und zwar Urbewußtseyn — Bewußtseyn in seiner reinen Substantialität. Dieses haben wir gleichgesetzt dem zu sich selbst gebrachten, also seiner selbst mächtigen Seynkönnen; in diesem aber ist als nicht Auszuschließendes, weil ihm zu Grunde Liegendes, die Möglichkeit wieder in das Seyn überzugehen. b) Die Macht, die das bloß Zufällige nicht duldet. Zufällig nennen wir insgemein das, was seyn konnte und nicht seyn konnte; aber auch das bloß seyn und nicht seyn kann, ist ein Zufälliges, weil es das, was es ist, nämlich Seynkönnendes, ist und nicht ist, nämlich nicht so ist, daß es nicht das Gegentheil seyn könnte. Ein Zufälliges ist ferner auch, was unabhängig von sich selbst, also in Ansehung seiner selbst zufällig — ohne sein Wollen — ist, was es ist. Ein Zufälliges ist eben darum auch das unverdient Glückliche. Die Macht also, welche (um diese verschiedenen Bedeutungen zusammenzufassen) dem unentschiedenen, dem, das, was es ist, bloß zufällig — insofern unverdient — Seyenden, abgeneigt ist, diese Macht ist Nemesis. Diese also ist es auch, welche dem bis jetzt bloß zufällig als seiner selbst Mächtiges Gesetzten die Möglichkeit zeigt, aus der reinen Substantialität hervorzutreten, ihm jene in ihm verborgene Potenz zeigt. Das dritte Moment (c) ist daher eben diese Möglichkeit, sofern sie wirklich dem Bewußtseyn sich darstellt. Diese Möglichkeit ist aber, wie schon gezeigt, eine täuschende, trügerische, so sie ist gleichsam der erste Betrug. In diesem Sinn ist die

Ἀτέας bei Hesiodos zu verstehen, welche er ebenfalls zur Tochter der Νύξ macht.

Nachdem nun also dem Willen diese Möglichkeit gezeigt und er in den Fall gesetzt ist sich zu entscheiden, so ist das Nächste auf unserm Weg, also das vierte Moment (d), daß der bis jetzt ruhende Wille das ihm gezeigte Seyn wirklich will, also aus dem lautern Seynkönnen, das er ist, sich wirklich erhebt in das zufällige, zugezogene Seyn. Von dem Vorgang selbst läßt sich nun weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist, daß ich so rede, die Urthatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Factum — das Geschehene κατ' ἐξοχήν. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseyns das Erste, was sich überhaupt begibt, das Urereigniß, die unwiderrufliche That, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann. Dieser Vorgang fällt — wie ohnedieß alles ihm selbst Vorausgegangene — noch ganz ins Uebergeschichtliche, und ist das, dessen sich das Bewußtseyn selbst in der Folge nicht mehr bewußt seyn kann. Er ist jener übergeschichtliche Anfang der Mythologie, auf den wir früher geführt worden. Er ist der älteste Unzufall selbst, er in jener Fortuna primigenia dargestellt, welche zu Praneste als ein uraltes, bis vom Ursprung des römischen Staats sich herschreibendes Bild verehrt wurde, in welcher das seyn und nicht seyn Könnende (das ist Fortuna) als das erste Princip, die erste Macht alles Seyns gefeiert war. Jener Vorgang ist das unvordenkliche Verhängniß; das unvordenkliche, weil er der Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtseyn nichts denken, nämlich nichts sich erinnern kann. Ein Verhängniß aber ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Bestimmung und Bestimmungslosigkeit zweifelhaften — in der Mitte schwebenden — Zustand sich ereignend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den nicht beabsichteten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht. Denn er glaubte, in der Wirklichkeit noch eben dasselbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, aber eben darin findet er sich getäuscht, er ist also selbst von der Folge seiner That überrascht,

ſie ſtellt ſich ihm dar als das nicht Gewollte, Unverſehene, Unerwartete.

Nur die Folge der That bleibt im Bewußtſeyn. Bis zu dem Vorgang ſelbſt reicht keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt — nach der That — entſtehende Bewußtſeyn iſt das erſte wirkliche Bewußtſeyn (vor ihm iſt nur das Bewußtſeyn in ſeiner reinen Subſtantialität): dieſes erſte wirkliche Bewußtſeyn kann aber des Acts, durch den es entſtanden iſt, nicht ſich ſelbſt wieder bewußt ſeyn, weil es durch dieſen Act ein völlig anderes geworden und von ſeinem früheren Zuſtand abgeſchnitten iſt. Zur Erinnerung gehört Identität (Einerleiheit) des jetzt Seyenden (ſich Erinnernden) und deſſen, welches Gegenſtand der Erinnerung iſt. Wo dieſe Identität aufgehoben iſt, findet keine Erinnerung ſtatt, wie uns die ſogenannten Somnambülen zeigen, die im höchſten Zuſtande der ſogenannten clairvoyance ein ſehr helles, erleuchtetes Bewußtſeyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zuſtand ſich nichts von dem erinnern, was ſie während des Hellſehens gethan oder geſprochen haben, weil es in der That eine andere Perſon iſt, die ſich in jenem, und eine andere, die ſich in dem gewöhnlichen wachen Zuſtande befindet.

Jener Vorgang ſelbſt alſo, durch welchen das Bewußtſeyn von nun an einem unabwendlichen Schickſal unterworfen iſt, dieſer Vorgang verſinkt für das nun wirklich gewordene, ſich ſelbſt entfremdete Bewußtſeyn nothwendig in eine ihm unergründliche Tiefe.

Die dunkeln Spuren dieſes Vorgangs finden ſich darum erſt in der ſpätern Mythologie. Denn was im Anfang eines Proceſſes iſt, wird erſt durch das Ende klar. Die Mythologie entſteht aber in einem Proceß, deſſen Ende in der griechiſchen Mythologie iſt. Deßwegen finden wir die Geſtalten, welche dieſen erſten Momenten des mythologiſchen Proceſſes entſprechen, vorzüglich erſt in der griechiſchen Mythologie. So in Anſehung der Nemeſis, oder der erſten, veranlaſſenden Urſache des Proceſſes. Und ſo auch die Spuren des wirklichen Vorgangs, durch den das Bewußtſeyn der mythologiſchen Nothwendigkeit unterworfen worden, auch dieſe finden ſich nur in der griechiſchen

Mythologie, insbesondere in den zur Persephone-Lehre gehörigen Mythen, welche ich darum zuletzt erwähne, weil wir in der Gestalt der Persephone für sich allein alle jene bis jetzt unterschiedenen Momente vereint antreffen. Eh' ich jedoch ausführlich den Begriff der Persephone erkläre, ist es nöthig, einiges vorauszuschicken.

Das ursprüngliche Wesen des Menschen ist das seiner selbst Mächtige = A, aber nicht bloßes A, sondern es ist A, das B, zwar nur als Materie und so als Potenz, aber eben darum als Möglichkeit des anders-, des nicht = A Seyns in sich hat. An diesem A, das B als Potenz in sich hat, ist A das Hervorgebrachte, Erschaffene, A ist der eigentliche Mensch (B ist älter als der Mensch, das verführende Princip, darum auch mächtiger als der Mensch[1]. Diesem A, also dem Menschen, ist jene Potenz gleichsam zur Verwahrung übergeben, sie ist in seine Gewalt gegeben, aber A selbst ist eben der Wille, in den B gestellt ist. Wir bemerkten dabei zugleich, daß diese Möglichkeit für sich nichts sey und nichts vermöge, wenn sich der Wille nicht zu ihr schlage, und wir sahen uns dabei unwillkürlich veranlaßt zu sagen, diese für sich nichts vermögende Möglichkeit sey bloße Weiblichkeit, der Wille dessen, durch den sie erst etwas sey oder werden könne, Männlichkeit. Dieser Ausdruck war nicht ein künstlicher, sondern ein natürlicher und von selbst sich ergebender, und darum auch dem mythologischen Bewußtseyn nur natürlich. — Nicht von der Geschlechtsdoppelheit in der Natur ist er hergenommen und nur übergetragen auf jene intelligibeln Principien, sondern umgekehrt, von dem ersten Princip alles Daseyns leitet sich die Geschlechtsdoppelheit in der Natur her. Hat doch ein späteres, schon philosophisches Bewußtseyn in den Pythagoreern nicht umhin gekonnt, die Zahlen als Ureltern anzusehen, welche die Monas (die Einheit, als das Männliche) mit der Dyas (dem + und — seyn Könnenden, als dem Weiblichen) erzeuge. War aber jene im Bewußtseyn gesetzte Möglichkeit des anders Seyns einmal als weiblich gedacht, so wurde sie unvermeidlich auch als Person vorgestellt. Es bedurfte dazu keiner

[1] Sowie es B ist, ist es nicht mehr Er (der Mensch). Er ist es, inwiefern A. Denn A ist das Erschaffene

künſtlichen Perſonification. Können doch wir ſelbſt, wenn wir von jener Urmöglichkeit ſprechen, die dem Schöpfer ſich darſtellte, uns nicht enthalten, ſie als weibliches Weſen, und demnach als perſönlich zu denken, um ſo mehr, als wir ſie ja als die Urmöglichkeit, d. h. als die Möglichkeit, die ihres Gleichen nicht hat, gedacht haben, wodurch ſie ja ſchon etwas Individuelles und Perſönliches erhält. Freilich, die bloß abſtrakten Begriffe einer gewöhnlichen Philoſophie wird man nicht verſucht ſeyn als Perſonen vorzuſtellen. Aber die Philoſophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, ſondern mit wahren Realitäten, wirklichen Weſenheiten zu thun. Jene Urmöglichkeit iſt nicht eine Kategorie, ſie iſt ein wirkliches, wenn auch bloß mit dem Verſtand zu faſſendes, intelligibles Weſen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), ſondern die beſtimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art iſt, die nur einmal exiſtirt. Ebenſo nun, wenn wir ſagen: die im Urbewußtſeyn geſetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, dieſe Potenz iſt Perſephone, ſo meinen wir nicht, ſie werde durch Perſephone bedeutet; der mythologiſchen Vorſtellung iſt ſie Perſephone, und umgekehrt, Perſephone bedeutet nicht bloß jene Potenz des Urbewußtſeyns, ſie iſt ſie ſelbſt. Nun muß ich aber noch an etwas erinnern, das ſich auch früher ſchon gezeigt hat. Das ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen hat, eben weil das ſeiner ſelbſt mächtige — weil Bewußtſeyn —, ſich als Möglichkeit in ſich; dieſe im Bewußtſeyn geſetzte Möglichkeit, alſo dieſes im Bewußtſeyn geſetzte Seynkönnende und das im Bewußtſeyn Seyende ſind alſo nicht zweierlei, nicht außereinander, ſondern ineinander und wahrhaft ein und daſſelbe. Inwiefern alſo im Bewußtſeyn das Seyende (das ſich als Männliches oder als Wille verhält) und das Seynkönnende (die Möglichkeit des anders-Seyns, die ſich als Weibliches verhält) noch ineinander ſind — ſie ſind aber noch ineinander, denn das bloße nicht A ſeyn Könnende iſt inſoweit ſelbſt noch = A, und von dem A ſeyenden nicht verſchieden —, inwiefern ſie alſo ineinander ſind, inſofern ſind in dem Bewußtſeyn auch Männliches und Weibliches ineinander, d. h. das Bewußtſeyn ſelbſt iſt gleichſam androgyner Natur.

Dieſes vorausgeſetzt — vorausgeſetzt, daß Perſephone nichts anderes iſt als die Möglichkeit des anderen Zeus, die ſich aber dem Willen nach gar nicht gezeigt hat, auch nicht einmal als entgegenſtehend, d. h. als Weibliches, ſich weiß —, ſolang alſo jene Potenz auch im Nichtwiſſen über ſich ſelbſt iſt, iſt ſie, wie wir ja auch zu ſagen gewohnt ſind, im Zuſtande der Unſchuld, da Männliches und Weibliches nicht geſchieden ſind (keine Unterſcheidung beider iſt). Unſchuld, die von Geſchlechtsdoppelheit nichts weiß, iſt Jungfräulichkeit — Jungfräulichkeit iſt nicht insbeſondere Weiblichkeit (ſie kann ja auch von dem männlichen Geſchlecht prädicirt werden), ſondern Geſchlechtsunentſchiedenheit. Perſephone iſt daher die Jungfrau, κόρη, und zwar κατ' ἐξοχήν, da ſie ſo, ἡ Κόρη, die Jungfrau genannt wird. Perſephone iſt im Bewußtſeyn das Seynkönnende — inſofern das Weibliche, aber das dem Männlichen noch nicht entgegengeſtellt, noch nicht als das Weibliche geſetzt iſt —, daher das Jungfräuliche. Solang nun das Seynkönnende in dieſer reinen Weſentlichkeit (Gegenſatzloſigkeit) bleibt, iſt es keiner Nothwendigkeit unterworfen, über alle Anfechtung erhaben*. Darum alſo wird Perſephone ſchon in älteren (noch griechiſchen) mythologiſchen Philoſophemen dargeſtellt, als in einer unzugänglichen Burg wohnend, keiner Gefahr zugänglich, als die, der nichts anzuhaben, die gegen jeden Umſturz geſichert iſt. Dieſer Ausdruck: Perſephone ſey wie in einem ſichern Verwahrſam, erinnert an das Wort der Pythagoreer, indem ſie nämlich ſagten: ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιεχόμενον τὸ πᾶν (von Gott ſey das All wie in einem Verwahrſam gehalten); erinnern Sie ſich, was ſich früher gezeigt, wie insbeſondere der Menſch zwiſchen den drei göttlichen Potenzen eingeſchloſſen ſey. Aber näher noch liegt, daß ganz übereinſtimmend damit die älteſte Erzählung (die moſaiſche) den urſprünglichen Menſchen in den Ort der Freude, der Wonne verſetzt, und zwar der Freude, der Seligkeit κατ' ἐξοχήν. Denn hier iſt alles urſprünglich; wie die Möglichkeit, von der wir reden, die Unmöglichkeit iſt, die Möglichkeit aller andern Möglichkeiten, wie der Zufall, daß der Menſch von ſeinem Weſen abweicht, ihm abtrünnig wird,

* Vgl. hiezu Creuzer Th. IV. S. 516.

nicht ein bloß zufälliger Zufall, ſondern der Urzufall iſt, die wahre Fortuna primigenia, der Zufall, von dem erſt alle andern Zufälle herkommen, ſo iſt auch jener Ort der Freude, der Ort der Freude κατ' ἐξοχήν. Was nun in jenem Mythus von der Perſephone, ſowie bei den Pythagoreern, eine göttliche Burg oder Verwahrſam genannt wird, iſt in der Erzählung des A. T., die ich auch hier wieder nur als Urkunde des höchſten Alterthums betrachte, im Grunde ganz ebenſo bezeichnet. Denn auch dieſer iſt jener Ort der Freude ein umhegter Raum, auch ſie verſetzt den urſprünglichen Menſchen nicht in das Weite und Grenzenloſe (ἄπειρον) — dahin wird er vielmehr ſpäter hinausgeſtoßen —, ſondern jener Ort der Freude iſt ihr ein Garten. Ein Garten iſt aber auch nichts anderes als ein geſchloſſener, verwahrter Raum. Das Verbum, von dem das Wort Garten im Hebräiſchen herkommt, bedeutet: circumclusit, circum-munivit, septo conclusit, das arabiſche: texit, protexit, tutatus est. Auch der Begriff göttlicher Beſchirmung gehört hieher. Das Große iſt ſich überall gleich: die Gefühle, durch die ein Sophokles uns bewegt, die Gedanken, durch die uns Pindar anlockt, ebenſo was in der Mythologie Wahres iſt (und das eben ſuchen wir, nicht der Meinung, ſie ſey eitel Fabel), und die Anſichten, die dieſe Alten vom menſchlichen Schickſal und Leben ausſprachen, ſie lagen bereits in der Mythologie und waren in dieſer präformirt, und die Anſichten dieſer großen Alten, ſie finden ſich auch im Hiob und in den Pſalmen. Perſephone vor ihrem Fall iſt wie in göttlichem Verwahrſam — und ſelig, ſagt ein Pſalm, der Menſch, der im Schatten des Höchſten ruht und im Schirm des Allmächtigen wohnt. Derjenige wohnt im Schirm des Allmächtigen, der ſein Können bewahrt, es nicht vergeudet. Denn wie derjenige ein edler Mann heißt, der nicht alles thut was er kann (z. B. er könnte ſich rächen, aber er rächt ſich nicht), ſo verdient der ein Frommer zu heißen, der ſein Können Gott unterwirft, es in Gott verſchließt und bewahrt. Die Principien, mit denen wir hier uns beſchäftigen, ſind auch die innerſten der Philoſophie; aber eben daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philoſophiſcher Principien, daß ſie zugleich

von der tiefſten ſittlichen Bedeutung ſind. Sehen Sie daher dieſe ſittlichen Betrachtungen nicht als Abſchweifung an. Erkennen Sie daran den tiefen Ernſt der Principien, die ich Ihnen zu verdeutlichen ſuche. — Auch im Deutſchen bedeutet das Wort Garten urſprünglich jeden eingeſchloſſenen, verwahrten Platz; — verwandt mit dem franzöſiſchen garder, behüten, hat es die allgemeine Bedeutung eines befriedigten, umſchirmten, eingehegten Raumes, ja in den älteſten Zeiten bedeutete Gard auch eine Burg, wie aus den Namen ſo vieler auf „gard" ſich endenden Schlöſſer und feſten Städte erhellt.

Wenn ich einen Zug der Perſephonelehre mit dem verglichen habe, was die Erzählung der Geneſis von dem Aufenthalt des erſten Menſchen ſagt, ſo würde eine ſolche Uebereinſtimmung ganz unrecht benutzt, wenn man ſie anwenden wollte, zu beweiſen, daß alle mythologiſchen Vorſtellungen nur Entſtellungen bibliſcher, geoffenbarter Wahrheiten ſeyen. Dieß könnte nur ſeyn, wenn wir jene Vorſtellung ſelbſt als bloß zufällige anſehen dürften. Allein ich habe gezeigt, oder vielmehr die Natur dieſer Vorſtellungen ſelbſt hat gezeigt, daß ſie mit Nothwendigkeit ſich erzeugende ſind, aus der tiefſten, innerſten Natur des Bewußtſeyns hervorgehen. Sie ſind aus derſelben Quelle geſchöpft, aus welcher auch die Offenbarung geſchöpft iſt, nämlich aus der Quelle der Sache ſelbſt, und wenn ich auf dieſe Uebereinſtimmungen aufmerkſam gemacht, ſo war es hauptſächlich, um Ihnen dieſe Gedanken als nothwendige Gedanken zu zeigen, wie es überhaupt ſelbſt Abſicht dieſer ganzen Entwicklung iſt, Sie wieder auf jene uralten, jene Urgedanken zu leiten, die, wie die Urberge, an denen ſo viele Menſchengeſchlechter vorübergegangen ſind, noch ſtehen werden, wenn ſo manche Gedanken, die nur von geſtern ſind, völlig verwebt ſeyn werden. — So viel überhaupt zur Erklärung der Jungfräulichkeit der Perſephone, d. h. eben des Urbewußtſeyns in ſeinem Urzuſtand, zur Erklärung insbeſondere jenes Ausdrucks, daß ſie in dieſem Zuſtand wie geborgen in einer unzugänglichen Burg war, erhaben über alle Nothwendigkeit. Indeß eben die, welche in dieſer Innerlichkeit und Abgeſchiedenheit ſich ſelbſt gleich iſt, kann ſich ungleich werden. Sehen griechiſche Philoſophen, Pythagoreer und dann wieder

Neuplatoniker, haben daher die Doppelheit in der Perſephone erkannt und eine doppelte Perſönlichkeit unterſchieden, 1) die, wie ſie ſagen, ganz drinnen, innerlich bleibende (ἔνδον ὅλη μένουσα[1]), 2) die herausgegangene (προϊοῦσα). Selbſt in dem lateiniſchen Namen Pro-serpina iſt der Ausdruck des unerwarteten Hervor- oder Herausgehens zu finden. Das eigentliche Seyende dieſes Moments iſt das aufgerichtete ſeiner ſelbſt mächtige Seynkönnen, aber eben dieſes hat das Seynkönnen (die Potenz des anders-Seyns) in ſich als etwas von dem es nichts weiß; die Potenz iſt das vom Seyenden nur nicht Auszuſchließende, das ohne ſein Wiſſen in ihm iſt. Wie ſie aber in dem Seyenden iſt, ohne von ihm bemerkt zu ſeyn, ſo hat ſie für dieſes, wenn ſie ihm erſcheint und ſich bemerklich macht, etwas Ueberraſchendes und durch Ueberraſchung es Bethörendes. Dieſes Hervortreten iſt inſofern ein pro-serpere; es liegt in dieſem Ausdruck die Andeutung des Stillen, Unerwarteten, nicht Vorgeſehenen der Bewegung, und auch hier erinnert der Name (Proserpina) wie die Sache an die Schlange (serpens), die eben von der unbemerkten, leiſen Bewegung ihren Namen hat.

In ihrem Herausgang alſo (in ihrem πρόοδος, ein Wort, das die Pythagoreer von der Dyas gebraucht haben), wie ſie zuerſt (ideal) hervortritt und im Seyenden ſich zeigt, iſt ſie das Unverſehene, Nichtgedachte, ſchon als dieſes wird ſie darum auch Fatum, Verhängniß, Μόρος genannt, deßgleichen Fortuna (alles Begriffe, mit denen ſchon ältere Philoſophen das Weſen der Perſephone bezeichnen). Fortuna im Allgemeinen iſt das ſtets Bewegliche, ſich ſelbſt niemals Gleiche, das Unſtete überhaupt. Aber als wirklich hervorgetretene iſt Perſephone beſtimmt Fortuna adverſa, Unglück, Mißgeſchick, und zwar wird ſie wieder, nicht als das ſelbſt bloß zufällige Unglück gedacht, ſondern als das Unglück κατ' ἐξοχήν, als das erſte Unglück, als der Ur-Unfall, von dem erſt alle andern Unfälle ſich herſchreiben[2], lauter Beſtimmungen, deren freilich das mythologiſche Bewußtſeyn in der erſten Erzeugung dieſer ſeiner Vorſtellungen ſich nicht ſelbſt bewußt ſeyn konnte,

[1] Vgl. ebendaſelbſt S. 546.
[2] Ebendaſelbſt S. 543.

die es aber doch in Folge einer uns wohl begreiflichen Nothwendigkeit in derselben niederlegte. Uebrigens bemerke ich noch, daß die Pythagoreer nicht die Persephone aus ihrer Lehre von der Dyas, sondern umgekehrt ihre Lehre von der Dyas durch Anspielungen und Beziehungen auf die Persephone zu erläutern suchten. Die Dyas ist den Pythagoreern nichts anderes als die Potenz, die hineingewendet der *puncto* gleich, erst herausgewendet ihr analog ist. Der Begriff dieser Potenz mit dem Anfang der Theogonie. Wer sich über diesen Zusammenhang weiter unterrichten will, den verweise ich auf das Creuzersche Werk, wo er einen eigenen Excurs über den Zusammenhang der Persephone mit der Dyas finden wird; denn ein Vorzug des genannten Werks ist eben dieser, daß es gerade die Persephone-Lehre mit besonderer Liebe und großer Ausführlichkeit behandelt hat. In der That ist in diesen auf Persephone sich beziehenden Mythen der Schlüssel der ganzen Mythologie durch diese selbst gegeben, und es ist insofern nur zu verwundern, wie diese bis in die innersten Tiefen des menschlichen Daseyns und Bewußtseyns zurückgehenden Anfänge der Mythologie, die sich eben in der Persephone-Lehre darstellen, wie diese den gelehrten Creuzer nicht davon überzeugten, daß die Quellen der Mythologie tiefer zu suchen sind, als in einem bloß empirisch, bloß äußerlich und geschichtlich in der Menschheit vorauszusetzenden Monotheismus. Die Mythologie ist mit ihren letzten Wurzeln, wie eben die Persephone-Lehre zeigt, in das Unbewußtseyn des Menschen selbst eingewachsen.

Aelter als jene auf die Persephone-Lehre Bezug nehmenden Philosopheme der Pythagoreer sind die auf die Persephone sich beziehenden Lehren der griechischen Mysterien. Unter den Mysterien versteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre (der Mythologie) hergehende und neben ihr bestehende, geheime, d. h. nur den Eingeweihten mitgetheilte Götterlehre. Da die Mysterien nichts anderes als das Innere, das Esoterische der Mythologie selbst sind, und dieses, wie mehrmals bemerkt, erst am Ende des Processes dem Bewußtseyn selbst sich erklärt, so gehören auch die Mysterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, sondern ihrer letzten Entwicklung an, wie sich

uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die myſteriöſen Vorſtellungen ſind alſo immer noch Erzeugniſſe des mythologiſchen, aber gegen das Ende des Proceſſes auch über die Anfänge klar gewordenen Bewußtſeyns. Inſofern freilich ſind ſie nicht der mythologiſchen Urzeit gleichzeitige, aber darum doch nicht weniger vom Urſprung der Mythologie ſich herſchreibende Vorſtellungen, wie die Frucht einer Pflanze der äußern Erſcheinung nach das Letzte iſt und dennoch im Keim ſchon prädeſtinirt war. In einer ſolchen, zur Myſterienlehre gehörigen Vorſtellung wird alſo der Uebergang ſo beſchrieben: die bis jetzt jungfräuliche und in jungfräulicher Abgeſchiedenheit verborgene Perſephone wird in Geſtalt einer Schlange von Zeus (Jupiter) beſchlichen, der ihr Gewalt thut (*βιάζεται ὑπὸ τοῦ Διός*), alſo ſie aus ihrer Jungfräulichkeit ſetzt. — Daß es hier erſtens überhaupt der Gott iſt, der Perſephone zu Fall bringt, iſt ganz natürlich. Denn eben weil das Bewußtſeyn in der Folge ſich der eignen That nicht erinnert, ſo ſchreibt es auch dieſen Uebergang in den Zuſtand der Unſeligkeit der Gewalt zu, die ihm überhaupt ein Gott angethan. Daß es aber Zeus, d. h. das Haupt der letzten Götterdynaſtie, darum ſelbſt der letzte unter den mythologiſchen, aufeinander folgenden Göttern iſt, der dieſe Gewalt verübt, zeigt nur wieder an, was wir ſchon wiſſen, daß dieſe myſteriöſe Vorſtellung der ſpäteſten Zeit des mythologiſchen Bewußtſeyns angehört; erklärt aber wird es durch folgende Erwägung. Für das mythologiſche Bewußtſeyn der Griechen hatten alle früheren Götter in Zeus geendigt. Alle früheren Götter waren nur Uebergänge zu ihm. Inſofern waren nun auch alle früheren Götter Zeus; denn alles Fortſchreitende wird in der Regel nach dem benannt, wozu es ſich zuletzt beſtimmt. In allen früheren Göttern war eigentlich nur Zeus, ſie waren alle nur vorläufige und daher unvollkommene Erſcheinungen deſſen, der in ſeiner letzten Geſtalt als Zeus hervortrat. Hier entſtand der bekannte Spruch der Orphiker: Zeus der erſte und Zeus der letzte, Zeus der Anfang, das Mittel und das Ende. Inwiefern alſo Zeus gleichſam der Erbe aller früheren Götter war, konnte die mythologiſche Imagination ihm auch das zuſchreiben, was unbeſtimmbar lange vor ſeiner Zeit ſich ereignet hatte. Zeus, können wir ſagen,

iſt das Ende, alſo auch die Endurſache der ganzen mythologiſchen Bewegung der Griechen, und wird darum auch als bewirkende Urſache vorgeſtellt. Ohne das Herausgehen der Perſephone wäre gar keine Mythologie, und ohne Mythologie kein Zeus. Es iſt daher, ſo zu reden, das Intereſſe, und demnach auch, wenn man aufs Ende ſieht, das Werk des Zeus. Doch ſolang Perſephone, die Potenz des Urbewußtſeyns, in jener reinen, ſich ſelbſt nicht kennenden Abgeſchiedenheit bleibt, iſt ſie durch nichts zu bewältigen, gleichſam an einem ſichern Ort, gegen alle Gefahr geborgen. Aber ſowie ſie ſich als die unheilbringende Möglichkeit weiß, iſt ſie ſchon die leidige Etwas, ſchon in Gefahr, der Lauterkeit verluſtig zu werden. Sobald ſie ſich aber wirklich aus der jungfräulichen Zurückgezogenheit erhebt, ſich nach außen wendet, da ſie vielmehr als die göttlich geſetzte, Gott ſetzende, innerlich, in einem nicht bloß uneigentlichen, ſondern im eigentlichen, ja wörtlichen Verſtand in Gott, das wahre Innere der Gottheit bleiben ſollte — ſowie ſie ſich wirklich nach außen neigt, iſt ſie von nun an einem unabwendlichen Proceß unterworfen und ſchon jetzt eigentlich das dem Untergang geweihte Bewußtſeyn; denn dem zugezogenen Seyn nach iſt ſie ja das nicht ſeyn Sollende, und ſo — als die vom Anfang an dem Untergang geweihte, dem Gott der Unterwelt, dem Hades, der ſie in der Folge wirklich raubt, verfallene, wird Perſephone durchgängig, und zwar nicht bloß in den Myſterien, ſondern auch in der öffentlichen Götterlehre, in der eigentlichen Mythologie dargeſtellt.

Perſephone kommt in der wirklichen Mythologie, ſie kommt z. B. in dem theogoniſchen Gedicht des Heſiodos nicht eher vor, als da, wo ſie dem Hades wirklich verfällt, von ihm geraubt wird. Aber ſie iſt von Anfang an in der Mythologie; ſie wird alſo das, was ſie iſt, nur erſt erkannt, indem ſie auch im mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt als das nicht ſeyn Sollende, als das Unrechte, das Sündige, erklärt wird.

So viel nun von jetzt von Perſephone, die das dem mythologiſchen Bewußtſeyn unterworfene, den ganzen Proceß erduldende Bewußtſeyn iſt, und ſo viel überhaupt von jenem verhängnißvollen Uebergang, durch

den in weiterer Folge der mythologiſche Proceß als eine unausweichliche Nothwendigkeit geſetzt iſt.

Faſſen wir alle bisherigen Beſtimmungen zuſammen, ſo wird dieſer Uebergang veranlaßt: erſtens durch eine Selbſttäuſchung des Bewußtſeyns, in der jene Möglichkeit — die dem Menſchen anvertraute und gleichſam zur Bewahrung übergebene Potenz, ihm erſcheint als eine ihm auch zur Verwirklichung übergebene, da ſie ihm doch nur übergeben iſt, um ſie als Möglichkeit zu erhalten. Der Menſch, d. h. das Seyende des Bewußtſeyns, ſtellt ſich vor, jene Potenz oder Möglichkeit werde ihm auch dann noch unterthan ſeyn, wenn ſie ſich zur Wirklichkeit erhebt, da ſie ihm doch nur unterthan iſt als Potenz und ſofern ſie innerhalb der Schranken des bloßen Könnens bleibt. Aber wenn er ſie zur Wirklichkeit erhebt, wendet ſie ſich gegen ihn ſelbſt und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und ſtatt ihm unterthan zu ſeyn, macht ſie vielmehr Ihn ſich unterthan, und Er iſt nun vielmehr in der Gewalt dieſes Princips, das auch nicht mehr in den Schranken des menſchlichen Bewußtſeyns ſich hält. Denn das zu Grunde Liegende des menſchlichen Bewußtſeyns war es eben als bloße Möglichkeit. Zur Wirklichkeit wieder erhoben überſchreitet es dieſe Schranken. Der Menſch war darin Gott gleich, daß er jenes Urprincip des Seyns in ſich hatte, aber er hatte es nur in ſich als ein ihm gegebenes, keineswegs ſo, wie es Gott in ſich hatte, als ein ganz in ſeiner Freiheit ſtehendes. Indem der Menſch es wieder in Wirkung ſetzt, will er wie Gott ſeyn; aber dieſes Princip ward ihm nur übergeben, um es als Möglichkeit zu bewahren, und nicht, um es in Wirkung zu ſetzen. In der Erzählung des A. T. heißt es von dem Menſchen: Gott ſetzte ihn in den Garten, daß er ihn bauete und bewahrete (beide Ausdrücke). Bauen wird im Hebräiſchen durch ein Wort ausgedrückt, das, wie das colere, Dienen und terram bebeutet. Die Grundbedeutung von colere ſchimmert vielleicht noch in occulere (verbergen) durch. Jenes Princip, das im Geheimniß, verborgen, erhalten, beſtändig verſöhnt werden ſoll, iſt der Gegenſtand alles urſprünglichen Cultus. Denn indem der Menſch dieſes Princip in ſich niederhält, erbaut er gleichſam die Gottheit in

ſich (macht es zum Grund der Gottheit). Jenes Princip war ihm übergeben, um es in ſeinem Feuer, alſo in der Potenz, zu erhalten, und um es zu bauen, d. h. es in dieſer Subjektion als Grund der Gottheit zu erhalten, daß die früheren, durch den Naturproceß ſchon überwundenen Gewalten nicht wieder aufſtehen. Er jedoch will das Princip, das ihm nur übergeben iſt, um es als Möglichkeit zu bewahren, wie Gott in Wirkung ſetzen und inſofern als Gott ſeyn[1].

Aber eben darnach, daß der Menſch jenes Princip wieder poſitiv (herrſchend) macht, gibt er ſeiner Gottähnlichkeit verluſtig. Bekanntlich ſagt in der Erzählung des A. T. der Jehovah von dem Menſchen nach dem Fall: Siehe, der Menſch iſt worden wie einer von uns. Von jeher war dieſe Stelle ein wahres Kreuz der Auslegung, denn ſie konnte nicht umhin, jene Imitationen in ſeyns, die ſich mit dem urſprünglichen Menſchen zugetragen hatte, als einen Verluſt der Gottähnlichkeit anzuſehen, und doch ſagt in der Erzählung des A. T. der Gott, der ſo eben dem Menſchen die Folgen ſeines Ungehorſams angekündigt hat, mit deutlichen Worten: Siehe, der Menſch iſt worden als unſer einer, worin alſo zu liegen ſcheint, daß er dem Gott vielmehr ähnlich als unähnlich geworden ſey. Alle bisherigen Verſuche, dieſe Schwierigkeit zu heben, müſſen einer unbefangenen und vorurtheilsfreien Prüfung als bloße Nothhülfe erſcheinen. Z. B. hätte man gern überſetzt: Siehe, der Menſch iſt geweſen wie unſer einer; aber außer dem, daß dieß, nach dem was vorhergegangen, eine ſehr überflüſſige Aeußerung geweſen ſeyn würde, ſo erlaubt auch die Analogie der Sprache dieſe Ueberſetzung nicht. Man half ſich alſo damit, die Stelle ironiſch zu

[1] Mit dem „Bauen des Gartens" konnte ja nicht gemeint ſeyn, daß der Menſch das Feld des Gartens bearbeiten ſollte; die Arbeit wird vielmehr erſt nach dem Fall als Fluch verhängt. Den Garten bauen wird alſo hier nur analogiſch geſagt. Die göttliche Offenbarung (wenn wir die Erzählung im A. T. als eine ſolche betrachten) konnte den Vorgang nur den Schranken des damaligen menſchlichen Bewußtſeyns gemäß darſtellen. Eine Analogie findet hier wirklich ſtatt. Auch der Feldbau iſt ein Kampf gegen das wilde, wuchernde Princip der Natur, das niedergehalten werden muß. Auch lateiniſch ſagt man subigere agrum, worin alſo ein subigere liegt, ebenſo wie im hebräiſchen Worte (עָבַד), das auch tranſitiv bedeutet: zum Sklaven machen, unterwerfen.

erklären, als ob sie diesen Sinn hätte: Adam ist schön wie unser einer geworden. Aber dieser Hohn über den eben gefallenen Menschen wäre, auch bloß menschlich genommen, im Munde der Gottheit empörend. Zudem haben alle diese Erklärungen den gemeinschaftlichen Uebelstand, daß diese Redensart: „Adam ist worden wie unser Einer", so lautet, als ob wirklich mehrere Götter wären, zu denen einer hinzukommen könnte. Das kann der Sinn nicht seyn. Allein man übersetze nur wörtlich, nicht: Adam ist worden wie wir, sondern: er ist worden wie Einer von uns, so ist der Sinn: Siehe, der Mensch ist worden wie Einer von uns (nämlich den Elohim), d. h. wie könnte man es anders verstehen, als wie ich es früher bereits in anderer Absicht erklärt habe': der Mensch, der der ganzen Gottheit gleich war, ist Einem von uns — nämlich dem, der B ist — gleich geworden, er hat sich aus der göttlichen Einheit, in die er erschaffen war, wieder gesetzt, und ist nur noch = Einem von uns, aber eben dadurch nicht mehr = der Gottheit. So verstanden, drückt also die Stelle gerade aus, was man in ihr ausgedrückt wünschte, nämlich, daß der Mensch Gott unähnlich geworden, seine Aehnlichkeit mit Gott verloren habe. Denn Gott ist nicht Einer im Sinn ausschließlicher Einzigkeit, sondern, wenn er Einer, d. h. ausschließlich ist, ist er soweit selbst außer seiner Gottheit, ein anderer von Sich. Der Mensch also, indem er ist wie Einer von den Elohim, ist eben dadurch Gott unähnlich.

Aber noch mehr — dieß ist eigentlich der Hauptpunkt, der uns nun erst den Uebergang zum wirklichen Anfang des Polytheismus gewährt — der Eine, welcher die andern ausschließt, und sofern er sie ausschließt, ist nicht der wahre Gott; denn der wahre Gott ist nie bloß B oder 1, sondern stets 1 + 2 + 3; also wenn es möglich wäre, Gott als bloß B zu setzen, so würde nicht der wahre, sondern der falsche Gott, der Ungott gesetzt. Nun aber eben dieß thut der Mensch. Was an sich, d. h. in Ansehung Gottes selbst unmöglich ist, geschieht im menschlichen Bewußtseyn. Die in diesem gesetzte Potenz, die dem Menschen übergeben war, um sie als Potenz — als Mysterium — zu bewahren, indem er diese

wieder in das Seyn erhebt, ſchließt er eben damit die nächſt höhere Potenz, das göttliche A' von ſich aus, d. h. er negirt es in Bezug auf ſich, denn dieſes A' hatte ſich eben in dem völlig überwundenen, als Potenz geſetzten B verwirklicht. Wenn aber irgend eine Materie, irgend ein Stoff ſeine, durch eine höhere Potenz in ihm geſetzte, Beſchaffenheit ändert, ſo ſchließt er dieſe nothwendig von ſich aus. Um dieß durch ein aus der Natur hergenommenes Beiſpiel zu erklären, ſo iſt bekannt, daß jede flüſſige Subſtanz eine gewiſſe Quantität Wärme, wie man ſagt, abſorbirt, d. h. als Wärme unwirkſam und unfühlbar macht; man nennt dieſe eben darum latente Wärme — ſie erſcheint nicht als Wärme; denn ſie wird bloß verwendet, um das Flüſſige, das Waſſer z. B., in dieſem Zuſtande zu erhalten. Die Wärme erſcheint dabei als der flüſſigen Subſtanz völlig inwohnend, mit ihr identificirt, in ihr ſo verwirklicht, daß ſie kein Seyn außer ihr hat, nicht als ſolche fühlbar wird. Dagegen wenn nun dieſe Subſtanz auf irgend eine Weiſe veranlaßt wird, ihren Zuſtand zu ändern, nämlich ſtarr zu werden, wenn ſie z. B. gefriert, ſo wird im Moment dieſes Uebergangs die zuvor abſorbirte, in dem Flüſſigen gleichſam verlorene Wärme auf einmal fühlbar, d. h. das jetzt Erſtarrende ſchließt ſie im Moment des Erſtarrens von ſich aus, ſie wird gleichſam bloß geſtellt und eben damit als ſolche fühlbar. Analogien, die dem Vorgang, um deſſen Erklärung es hier zu thun iſt, noch näher liegen, würde allerdings die organiſche Natur darbieten; ein großer Theil, und zwar der ſignificanteſten Krankheitserſcheinungen oder Symptome, z. B. die Hitze beim Fieber, fordert eine ganz ähnliche Erklärung; ſie entſtehen ebenfalls durch die Ausſchließung eines höhern Princips, dem der organiſche Stoff nicht mehr angemeſſen iſt. Dieß würde uns jedoch hier zu weit abführen, und ſchon jenes aus der allgemeinen Naturlehre hergenommene Gleichniß reicht völlig hin den gegenwärtigen Vorgang zu erklären. Denn ganz ſo verhält es ſich mit dem Princip des Bewußtſeyns, das wir durch B bezeichnen. In dem überwundenen B hat ſich die höhere Potenz verwirklicht; denn dieſe höhere Potenz hat gar keinen andern Willen, oder iſt vielmehr ſelbſt nichts anderes, als

der Wille, jenen vorausgehenden conträren Willen in seine Potenz, und dadurch zur Ruhe zurückzubringen; nur in dem beruhigten verwirklicht sie sich demnach. Sowie also jenes Princip aus seiner Ruhe heraustritt, sich ins Bewußtseyn wieder erhebt, das Bewußtseyn gleichsam einnimmt, anstatt bloß dessen Grund zu seyn, schließt es die höhere Potenz wieder von sich aus, und zwar nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise: denn es versagt ihr gleichsam den Raum, die Stätte oder Statt, die es ihr gegeben hatte. Ferner, wie wir früher gesehen: eben dieses durch $A^2$ völlig überwundene B, indem es sich selbst aufgibt, — in seiner Exspiration, indem es gleichsam den eignen Geist aufgibt, — setzt es $A^3$, den wahren Geist. Wenn es also sein Leben wieder an sich nimmt, gleichsam durch eine neue Inspiration, versagt es sich auch der höchsten Potenz, deren Sitz und Thron es war, und schließt sie von sich aus. Es ist also mit Einem Wort in dem Bewußtseyn jetzt bloß B, B abgeschnitten von $A^2$ und $A^3$, ja im Gegensatz mit diesen gesetzt. Also der im Bewußtseyn verwirklichte Gott ist wieder aufgehoben. Darum aber, daß die höheren Potenzen vom Bewußtseyn ausgeschlossen, sind sie nicht überall negirt, völlig aufgehoben; denn sie sind objektive, vom Bewußtseyn unabhängige Mächte, sie sind vielmehr nun eben nur als vom Bewußtseyn ausgeschlossene, wenn gleich nicht für das Bewußtseyn selbst gesetzt, denn eben dadurch, daß in ihm B ausschließlich herrschend ist, hat es sich für die höheren Potenzen verschlossen, sich unempfänglich für sie gemacht; aber sie sind — wenn auch nicht sogleich für das Bewußtseyn selbst, doch für uns — als vom Bewußtseyn ausgeschlossene, die sich in ihm wieder verwirklichen sollen, gesetzt. Aber eben damit ist die Anlage zu einem künftigen successiven Polytheismus schon jetzt vorhanden. Denn das im Bewußtseyn Herrschende ist der ausschließliche = der falsch-Eine Gott, der den andern Potenzen die Gottheit versagt. In dieser Ausschließung sind sie aber auch nicht der wahre Gott, und da sie doch nicht Nichts und auch nicht schlechthin nicht Gott sind, so sind sie als Götter gesetzt. An die Stelle des Einen, des all-einigen Gottes sind daher jetzt drei Potenzen gesetzt, die aber erst successiv,

also auch nur als successive Götter ins Bewußtseyn eintreten. Die Anlage zum successiven Polytheismus (eine Explication) ist daher gegeben, obwohl noch nicht er selbst. Denn noch ist das Bewußtseyn ausschließlich eingenommen von B und daher verschlossen für die höheren Potenzen. Indeß kann es doch auf keinen Fall so bleiben; schon darum, weil das Bewußtseyn in diesem Zustand gleichsam einen Raum vorstellt, der dem göttlichen Leben entzogen und verschlossen ist. Das göttliche Leben aber ist von nichts auszuschließen und nimmt gegen alles sich ihm Entziehende die Gestalt des nothwendig Sevenden, nothwendig sich Wiederherstellenden an. Ein Proceß ist also vorauszusehen, obgleich er im gegenwärtigen Augenblick noch nicht angefangen hat, sondern nur dessen Vorbedingung gegeben ist.

Bis jetzt sind zugleich die Präliminarien der Mythologie, nicht wie vorher philosophisch, sondern in der Mythologie selbst nachgewiesen, so wie sich die Mythologie selbst ihrer bewußt geworden ist.

# Neunte Vorlesung.

Das jetzt im Bewußtseyn Herrschende ist nicht das wahre πᾶν, das nichts ausschließende, sondern das einseitige, ausschließliche, insofern widergöttliche πᾶν. Dieß kann nun nicht unmittelbar wieder in seine Potenz zurücktreten, nur durch einen Proceß kann es dahin zurückgebracht werden, und nicht von selbst, sondern nur durch die nothwendige Wirkung der zweiten Potenz ist es in die Innerlichkeit, in die Potenz zurückzubringen. Aber um von der höheren Potenz überwunden, muß es ihr zuerst zugänglich werden; noch aber gibt es dieser gar keine Statt, noch ist diese gänzlich von ihm ausgeschlossen. Zwar in dieser absoluten Ausschließlichkeit kann es im Bewußtseyn so wenig bleiben, als in der Natur, und wie es sich in der ersten Schöpfung gleich zur Ueberwindung anlassen muß — ebenso auch im Bewußtseyn. Es fragt sich nur, was dieß heiße: sich zur Ueberwindung anlassen. Eh' es wirklich überwunden wird, muß es Gegenstand einer möglichen Ueberwindung seyn, es muß sich der höhern Potenz überwindlich machen, es muß ihr zum Gegenstand und gegen sie peripherisch werden. Um dieß zu erklären, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen. Das, was jetzt als B erscheint, ist ursprünglich der Grund, also das Tiefste, das Innerste, das Subjekt = Urstand des Bewußtseyns — das kann es aber nur in seiner Negation seyn, nur inwiefern es reine Potenz ist; sowie es also positiv wird, müßte es ausgestoßen werden von dem Ort, an dem nur das lautere Seynkönnen seyn kann, es

müßte [illegible], aus dem Centrum weichen, objektiv und peripherisch werden. Aber eben gegen diese Ausstoßung setzt es sich, es will, obwohl sich selbst ungleich geworden, noch immer centrum seyn, wo es zuvor war, noch immer als Urständliches, Innres, Centrales sich behaupten. — Als lauteres Seynkönnen war es Geist und dem Geist gleich; übergegangen in das Seyn, ist es seiner Natur nach ungeistig, und sollte sich auch als solches erkennen, der höhern Potenz sich unterordnen, sich gegen sie materialisiren, ihr zur Materie, zum selbstlos Seyenden werden, um so wieder in seine Latenz und die Geistigkeit, die ihm allein auf diese Weise zusteht, zurückzukommen[1]. Diesem Materiellwerden (als nothwendigem Uebergang) widersetzt es sich aber in seiner Blindheit, und der nächste Moment — der zweite, jenem ersten des Andersgewordenseyns unmittelbar folgende Moment — ist daher ein Moment des Kampfes, in welchem das zum falschen Seyn erhobene Princip der stillen Gewalt jener göttlichen Nothwendigkeit, die es als Centrum, als Geist, nicht mehr duldet, entgegen sich doch noch als Geist behaupten will. Hier verhält sich also das Princip, in dessen Gewalt sich das Bewußtseyn befindet, einerseits als ein durch höhere Nothwendigkeit immerwährend materiell, peripherisch gesetztes, durch seine eigne Blindheit aber ebenso immerwährend wieder als Centrum sich setzendes. Aus diesem Kampf also zwischen einem sich als geistig zu behaupten Strebenden und einer es als ungeistig setzenden Potenz, aus diesem Kampf eines materiell seyn sollenden, aber der Materialisirung sich widersetzenden, insofern selbst noch geistigen Princips — wir können auch sagen: aus diesem Kampf eines central, d. h. statt alles andern und ausschließlich seyn wollenden, aber durch die stille Gewalt einer höheren Potenz stets wieder vom Centro ausgestoßenen,

[1] In der ursprünglichen Lauterkeit, als reines Seynkönnen war es Subjekt im Sinne von Urstand — der Zauber, der alles an sich zog; sowie es aber aus jener Lauterkeit heraustritt, kann es nicht mehr Subjekt in diesem Sinne seyn, in dem Sinne nämlich, wo Subjekt ein seiner selbst Mächtiges bedeutet; aus seiner Ursprünglichkeit gesetzt, kann es nur noch Subjekt seyn in dem Sinn, daß es das dem Höheren Unterworfene, nicht Urstand, sondern Unterstand, Unterlage, Materie seiner Verwirklichung ist.

peripherisch gesetzten Princips, durch diesen Kampf muß eine Zerreißung entstehen, in welcher dem Bewußtseyn jenes Eine, das es als das schlechthin oder ausschließlich Eine, als absolutes Centrum behaupten will, unvermeidlich zu einer Vielheit gebrochen, in eine Vielheit verwandelt wird, die es nicht will, in der es daher auch immer noch nur die Einheit zu setzen sucht, und da es der im Bewußtseyn herrschende Gott ist, der ihm auf diese Art zerrissen, in eine Vielheit verkehrt wird, so ist das nothwendige Erzeugniß dieses Kampfes für das Bewußtseyn die erste Götter- oder vielmehr Gottesvielheit, der erste simultane Polytheismus. Ich habe schon in der allgemeinen Einleitung[1] bemerkt, daß der bloß simultane Polytheismus noch immer auf gewisse Weise Monotheismus ist, hier aber ist dieß ganz besonders der Fall, wie aus folgender näherer Betrachtung erhellen wird.

Wie bereits bemerkt, so ist die hier entstehende Vielheit eine vom Bewußtseyn nicht gewollte, eine ihm unwillkürlich, ja gegen sein Wollen entstehende, in der es eben darum die Einheit noch immer zu behaupten sucht; die entstehende Vielheit ist also nicht eine bloße Vielheit, sondern sie ist nur das in Vielheit heraus- oder umgewendete Eine = B. Das Bewußtseyn hält es immer noch als das Eine fest, dieses ist das Wesentliche, die Vielheit, die es für das Bewußtseyn gegen dessen Willen annimmt, ist das Zufällige — auch im Sinn des nicht Gewollten. Die Vielheit ist wahrhaft nur das als Vielheit gesetzte Eine, sie ist nur ein unum versum. Das hier in Vielheit gebrochene Eine ist nur das falsch-Eine. Das hier gesetzte Universum entsteht durch die Materialisirung des an sich immateriellen und noch immer, wenn auch falsch-geistigen B. Hier also ist es ein zwar noch nicht materielles, aber doch auf dem Uebergang zur Materialisirung befindliches Universum, von dem wir reden. Unmittelbar setzt das Bewußtseyn immer noch die Einheit; daß es diese Einheit nur als eine Vielheit setzen kann, ist das von ihm nicht Gewollte, Unwillkürliche. Daher ist die Vielheit nicht eine aufgelöste, in der keine Einheit mehr ist, sondern eine solche, in der die Einheit noch immer besteht und festgehalten wird; noch

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 190 ff.

immer und in jedem Element wird eigentlich nur das ausschließlich Eine gesetzt, nur das allgemeine Seyn empfunden. B ist hier noch nicht in wirklicher Ueberwindung, sondern im Kampf gegen die Entselbstung, Materialisirung, welche Bedingung, Voraussetzung der wirklichen Ueberwindung ist. Es befindet sich hier noch im Uebergang von absoluter Immaterialität (wo es sich zu Nichts als Materie, als ὑποκείμενον, als Objekt verhält) zur Materialität, unter welcher hier noch nicht körperliche zu verstehen ist, sondern noch unkörperliche Materialität. (Wenn wir sagen, B soll zur Materie der höheren Potenz werden, so nehmen wir hier Materie noch immer im philosophischen Sinn, wo Materie das nicht mehr selbst Seyende, sondern einem andern als Stoff seiner Verwirklichung sich Unterordnendes bedeutet).

Die in dem gegenwärtigen Kampf zwischen Immaterialität und Materialität entstehenden Elemente haben sich uns demnach so bestimmt: 1) als solche, die in ihrer Vielheit doch nur das extendirte Eine selbst sind, in denen also das ausschließlich Eine noch immer fortbesteht; 2) als solche, in denen eben darum noch kein verschiedenartiges, sondern bloß das Eine, überall sich selbst gleiche, wüste, leere Seyn empfunden wird. Aber 3) als entstanden aus einem Streit, in welchem das Eine oder B beständig Centrum zu seyn verlangt, aber ebenso unablässig wieder vom Centrum ausgeschieden und peripherisch gesetzt wird, müssen sie überhaupt als in einem beständigen Streben begriffene, als strebende, also nie ruhig seyende, und daher in einer unablässigen Bewegung erscheinen. Denn sie streben, oder in ihnen strebt B nach dem Ort, an dem es nicht seyn kann, dem Centrum, während es an dem Ort, an dem es seyn könnte, der Peripherie, nicht seyn will, also beständig aus diesem Ort sich wieder erhebt, sich ihm entzieht. Sie erscheinen daher als solche, die von einer höheren Macht stets peripherisch gesetzt werden, aber diesem Ort, d. h. der Materialisirung, beständig wieder zu entwerden, sich zu entziehen suchen, und wenn für das Bewußtseyn (das wir uns in einem völlig unfreien, außer sich gesetzten, ekstatischen Zustand zu denken haben) — wenn für dieses durch die Zerreißung des Einen, substantiellen Princips überhaupt zuerst

ein Außereinander von Elementen entsteht, so werden diese Elemente dem Bewußtseyn erſcheinen als räumliche überhaupt, insbeſondere aber als immer ſtrebende, unabläſſig bewegliche. Da ſie aber an die Stelle, nach der ſie ſtreben, nicht gelangen, und dagegen an den Ort, den ſie nicht wollen und zu verlaſſen ſuchen, immer wieder geſetzt werden, ſo wird ihre Bewegung im Reſultat — Nichtbewegung ſeyn, Bewegung, die = Ruhe iſt: eine ſolche Bewegung iſt aber nur die nicht fortſchreitende, immer in ſich ſelbſt zurückkehrende, kreisartige. Daher werden jene Elemente 4) erſcheinen nicht bloß als in einer unabläſſigen Bewegung überhaupt, ſondern als in einem beſtändigen Umlauf begriffene. — Wenn daher keine anderen Gründe entgegenſtünden, könnte man gar wohl der Meinung des Platon beipflichten, der im Kratylos die alten Pelasger ihre erſten Götter von dem immerwährenden Lauf (vom Verbum θέειν) θεούς benennen läßt'. Und ich brauche nun weiter nicht hinzuzuſetzen, daß jene räumlichen Götter, in welche ſich dem Bewußtſeyn zuerſt das ausſchließlich Seyende verwandelt, Sterngötter ſind. Denn als ſolche natürlich wandelnde, in einem ihnen nicht zufälligen, ſondern weſentlichen, zu ihrer Natur gehörigen Umlauf begriffene Weſen kennen wir nur die Sterne.

Ich hätte Sie nun alſo zu dem Punkt geführt, wo erhellt, daß der erſte Polytheismus jene aſtrale Religion war, welche nicht ſowohl die Sterne als Götter, ſondern umgekehrt die Götter als Sterne anſah. Denn es iſt aus meiner ganzen Ableitung erſichtlich, daß ich nicht gemeint bin, die ſogenannte Sternenverehrung von außen, durch eine empiriſche Anſchauung und darauf erfolgte Vergötterung der wirklichen, noch dazu etwa als körperlich vorgeſtellten Sterne entſtehen zu laſſen. Dieß iſt die gewöhnliche Erklärung. „Die wohlthätigen und mächtigen Wirkungen der Himmelskörper (zunächſt doch wohl nur der Sonne und des Monds) mußten den noch ſinnlichen Menſchen veranlaſſen, dieſen Himmelslichtern eine beſondere Verehrung zuzuwenden". Ich gebe die gerühmte Leichtigkeit dieſer Erklärung zu (wenig Mühe), aber daß die Geſtirne erſt für bloße materielle Lichter oder Körper gehalten, — dann

' Plat. Cratyl. p. 397 D.

vergöttert worden, ist gegen alle Natur. Meine Meinung ist vielmehr, daß diese astrale Religion ganz von innen heraus, durch eine innere Nothwendigkeit entstanden sey, in der man sich das Bewußtseyn so gut im Anfang wie im Verlauf des Polytheismus zu denken hat. Daß diese Ansicht die richtige ist, würde sich auch geschichtlich insofern erweisen lassen, als es nicht schwer ist, geschichtlich zu zeigen, daß unter den ursprünglich verehrten Sterngöttern nicht körperliche Wesen gedacht wurden. Der Gegenstand dieser ältesten Verehrung war vielmehr noch immer das reine B, d. h. eben das rein Astrale. Wir sind zwar gewohnt die Sterne Weltkörper zu nennen, aber jeder nur einigermaßen Nachdenkende wird sich unschwer überzeugen, daß das eigentliche Gestirn — der Erde z. B. — oder daß die Erde als rein astrales und kosmisches Wesen doch eher seyn müßte, als die einzelnen körperlichen Dinge, die auf oder in ihr angetroffen werden, daß daher die Erde als Gestirn, als astrum, nicht körperlich ist. Das eigentliche Gestirn, das eigentliche und wahre Selbst des nur so genannten und nur äußerlich und in bloß partieller Auffassung so erscheinenden Weltkörpers kann selbst nichts Körperliches, sondern nur etwas Ueberkörperliches seyn.

Nun eben dieses Ueberkörperliche, dieses rein Astrale, das eigentliche Gestirn war es, was für göttlich geachtet wurde. Das allein ursprünglich Gemeinte und Gewollte war nichts Concretes, sondern das reine B, d. h. jenes reine B-seyn, das, wenn es hervorträte, gegen das spätere, gebildete Seyn nur verzehrend erscheinen könnte, das eben zur Materie einer höheren Potenz werden muß, damit das einzelne, concrete Seyn entstehe. Das Seyn in seiner Bloßheit (Ungeformtheit) ist gegen die Fülle und Mannichfaltigkeit des später gebildeten Seyns öde und wüste, daher es auch im Anfang der Genesis heißt: Die Erde (die eben geschaffene) war öde und wüste. Man kann die Sterne unter keine der Kategorien des concreten Seyns subsumiren; sie sind nicht unorganische, nicht organische Wesen, nicht Stein, nicht Pflanze, nicht Thier. Nicht die Natur, sondern was noch vor und über der Natur ist, wurde in ihnen verehrt. Das Bewußtseyn wandelte hier noch in einer

höhern Region über der Natur, wie das Geſtirn ſelbſt einer höhern Sphäre als der bloßen Natur angehört. Wer empfände nicht ein Widerſtreben, die Sterne in demſelben Sinn Werke der Natur zu nennen, in welchem wir unbedenklich die andern Dinge ſo heißen? Auch iſt es bezeichnend, daß der Name „Geſtirn" nach der Analogie ſolcher Wörter gebildet iſt, von denen man den Pluralis ungern braucht. In allem Geſtirnartigen iſt das eigentliche Geſtirn nur Eins, und dieſes Eine war Gegenſtand jener älteſten Religion, die das erſte wirkliche Bewußtſeyn der Menſchen war. Die urſprüngliche Verehrung galt ſogar nicht einmal den einzelnen Geſtalten, in welche jenes Urſeyn gebrochen erſcheint, den Sternen ſelbſt, z. B. Sonne und Mond (dieſe materielle Sternverehrung iſt von ſpäterem Datum, es wird ſich uns wohl in der Folge der Uebergang zu dieſer zeigen), aber die urſprüngliche Verehrung bezog ſich alſo nicht einmal unmittelbar auf die Sterne, auf dieſe einzelnen Geſtalten als ſolche, ſondern nur auf jenes reine Seyn ſelbſt, das zwar ſchon gebrochene, aber innerlich noch immer poſitive Princip, das in dieſer äußern Welt längſt überformt, erſt in dieſer Ueberformung das individuelle Seyn zum Produkt gibt, jenes Princip, das eben darum mit ſinnlichem Auge nicht geſehen werden kann, weil es, um ſichtbar zu ſeyn, eben ſchon überwunden ſeyn muß. Wenn nun dieß der Sinn jener älteſten aſtralen Religion war, ſo ſind wir berechtigt, von dieſem Sinn auch wieder umgekehrt auf den Urſprung zu ſchließen, und da ergibt ſich denn von ſelbſt: 1) die älteſte Menſchheit konnte nicht von der ſinnlichen Anſchauung aus auf jenes Aſtrale geführt werden, jenes Aſtrale war nicht ſinnlich anzuſchauen, es iſt gerade das nicht ſinnlich Anzuſchauende. Ebenſowenig wird man 2) ſich geneigt fühlen zu behaupten, daß jene älteſte Menſchheit dieſes Urprincip des Seyns mit dem Verſtande erkannt habe, ſo wie wir es allerdings mit dem Verſtande erkennen. Man wird alſo auch genöthigt ſeyn, zuzugeben, daß die älteſte Menſchheit nur durch einen innern, wenn auch ihr ſelbſt unbegreiflichen Vorgang in die Sphäre jenes rein Aſtralen verſetzt wurde, und daß, was ſie in den Sternen allein eigentlich meinte und verehrte, nicht das Bewegliche, Materielle ſelbſt, ſondern

vielmehr das Princip, der innere verborgene Grund aller himmlischen oder sidérischen Bewegung war[1].

Ich habe noch einen Punkt hinzuzufügen, aus welchem meines Erachtens unwiderſprechlich erhellt, daß dieſe älteſte Religion nicht auf einer ſubjektiven Vorſtellung, ſondern auf einem realen Grunde beruhte, dem das Bewußtſeyn unterworfen war. Doch eh' ich dieſen auseinander ſetze, will ich meine Erklärung der aſtralen Religion noch einmal zuſammenfaſſen; es iſt von Wichtigkeit, daß Sie gleich dieſe erſte Stufe des mythologiſchen Proceſſes ſich deutlich einprägen.

Das Bewußtſeyn des gegenwärtigen Menſchen will eigentlich das ausſchließliche Seyn, den ausſchließlichen Gott; aber eben dieſer wird ihm durch eine höhere Gewalt — zwar auf eine ihm ſelbſt nicht begreifliche Weiſe (denn noch iſt ihm ſelbſt jene Gewalt nicht offenbar) — aber jener ausſchließliche Gott wird ihm unwillkürlich, ja gegen ſeinen Willen in eine Vielheit, das Eine in ein All verwandelt. Die hier entſtehenden Götter ſind eigentlich nicht Götter, ſondern der Eine in Vielheit auseinander geſetzte Gott. Auf keinen Fall ſind ſie materielle Götter. Die Vielheit entſteht zwar aus einem Kampf des ſich als immateriell behaupten wollenden Princips und der entgegenſtehenden Potenz, die es als Materie ſich unterordnen will. Aber das eigentlich Gewollte und daher auch eigentlich als göttlich Verehrte iſt nicht das Materielle, ſondern eben jenes der Materialiſirung widerſtrebende Immaterielle; das eigentlich Gewollte iſt nicht die Vielheit, dieſe iſt das immer Negirte, das Gewollte iſt das Eine, das ausſchließlich Seyende, das durch eine dem Bewußtſeyn ſelbſt noch unſichtbare, nicht erkannte, bloß fühlbare Macht gleichſam gebeugt, zur Materialiſirung gebracht

[1] Da das Bewußtſeyn jener Zeit doch ein Verhältniß zu dieſem Princip hatte, ſo iſt klar, da es kein ideales ſeyn konnte, daß es ein reales ſeyn mußte, und dieſes reale Verhältniß zu jenem Princip, aus dem allein die älteſte aſtrale Religion zu erklären iſt, dieſes reale Verhältniß ſelbſt wieder läßt ſich nur denken als eine wirkliche Verſetzung (Verzukung) des Bewußtſeyns in jenen inneren Sidérismus, ſo nämlich, daß das Bewußtſeyn dem Aſtralen, deſſen Gewalt äußerlich ſchon zur Vergangenheit geworden war, innerlich wieder unterworfen wurde.

werden ſoll, aber wegen ſeines Widerſtrebens nur eben zerbrochen oder zerriſſen wird. Dieſe in Vielheit gebrochene Einheit entſteht dem Bewußtſeyn durch denſelben Streit, durch welchen urſprünglich das Weltſyſtem entſteht (denn durch die Wiedererhebung des ausſchließlich Seyenden in ſich iſt das Bewußtſeyn wieder dem Anfang, dem Prius der Natur, d. h. dem Aſtralen, anheimgefallen). Aus dieſem Grunde alſo ſind auch die dem Bewußtſeyn hier entſtehenden Götter den Sternen ähnliche, d. h. Sterngötter. Denn auch die Sterne ſind ja nichts als ebenſo viele peripheriſch geſetzte Centra, an denen eben deßhalb die urſprüngliche Tendenz, Centrum, ausſchließlich Seyendes zu ſeyn, noch immer, obwohl eben bloß als Tendenz, als Streben, als Sollicitation, Zuckung, erſcheint, und der Grund der immerwährenden, unabläſſigen Bewegung iſt. — Nicht von den wirklichen, den ſinnlich erkannten Sternen ging das Bewußtſeyn aus, um ſie zu vergöttern. Der eigentliche Hergang iſt ein ganz anderer. Das urſprüngliche Bewußtſeyn, das ja ſeiner Subſtanz nach nichts anderes als das zu ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt zurückgekommene Weſen der Natur, alſo das durch die ganze Natur hindurchgegangene iſt, dieſes urſprüngliche Bewußtſeyn bewahrt, und hat alſo gleichſam in ſich aufgehoben, alle jene früheren Momente, durch die es hindurchgegangen iſt — gerade ſo, wie jeder einzelne Menſch alle Erfahrungen ſeines Lebens in ſeinem gegenwärtigen Bewußtſeyn, ſeiner gegenwärtigen Bildung bewahrt —, aber dieſe früheren Momente ſind in dem Bewußtſeyn gleichſam beſchworen, niedergehalten, als Vergangenheit geſetzt. Das menſchliche Bewußtſeyn ſollte ſie als Einheit dermaßen unter ſich (ſich unterworfen) enthalten, daß ſie in ihrer Succeſſion — in ihrer gegenſeitigen Ausſchließung — nicht mehr hervortreten. Aber eben dieſe Einheit hat das Bewußtſeyn, wie wir jetzt vorausſetzen, in ſich aufgehoben; indem es jenes Prius des Anfangs, jene erſte Grundlage ſeines eignen Seyns, jenes Princip der Natur, in ſich wieder excitirt, wirkſam gemacht hat, ſchließt es eben damit alle ſpäteren Momente von ſich aus, und indem es wieder ganz jenem erſten Moment anheimgefallen, indem es ſelbſt wieder geworden iſt, wie es in jenem erſten Moment war, iſt es weſentlich ſelbſt

astral[1]; es ist für alles andere als das Astrale verschlossen, es lebt nur in dieser Region; gleichwie denn überhaupt dieser erste Moment den höchsten Grad des von- aller außer sich Seyns, der Ekstasis der Menschheit, darstellt. Es gab hier für das Bewußtseyn noch gar keine Außenwelt, die Natur war für den Menschen wie gar nicht vorhanden. Die Genesis dieser astralen Religion liegt daher nur in dem Verhältniß des Bewußtseyns zu dem Princip, zu dem reinen B, und dieser Zabismus (ich werde mich sogleich über dieses Wort äußern) — Zabismus im Bewußtseyn — ist der erste. Alles ist hiernach ein innerer, ganz nur im Innern vorgehender Proceß. Die Sterne sind noch in einer Innenwelt[2]. Zu eigentlichen Sterngöttern entschließt das Bewußtseyn sich erst später.

Ich begreife sehr wohl, und würde mich nicht im Geringsten darüber verwundern, wenn den meisten die Erklärung dieser ältesten astralen Religion aus einem rein innern Vorgang des Bewußtseyns absurd, ja unglaublich vorkäme, und wenn sie uns jene gewöhnliche, man kann behaupten, allgemein angenommene Erklärung entgegenhalten, die, wie sie sagen, doch so leicht und einfach sey.

Ich nannte die astrale Religion Zabismus. Ich wünschte nämlich statt des gewöhnlichen Sternendienst, Sternenverehrung, Sternendienst u. s. w., der doch immer den Nebenbegriff von einer Verehrung der materiellen Sterne mit sich führt, einen einfachen und für uns wenigstens nicht diesem Nebenbegriff unterworfenen Ausdruck zu gebrauchen. Als ein solcher bietet sich der schon bekannte und angenommene Name Sabeismus dar. Nur muß ich bemerken, daß diese Form des Worts nicht ganz richtig ist. Wahrscheinlich zuerst von Franzosen gebraucht, ist sie nachher auch von Deutschen, z. B. Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts[3], angenommen worden. Diese Form kann unter anderm auch zu dem Mißverständniß verleiten und hat dazu verleitet, als käme dieser Name der

[1] Das ausschließlich Seyende in der Natur gebrochen — peripherisch gesetzt = Astrales. Auf gleiche Weise alle auch das Bewußtseyn ins Astrale versetzt.

[2] In Außenwelt gehts erst mit Urania über (Randbemerkung im Manuscript).

[3] § 19.

älteſten [illegible] von den Sabäern her, einem bekannten Volk des glücklichen Arabiens, die zufällig auch Sternverehrer waren[1]; allein die wahre Ableitung des Worts (von der man nicht glauben ſollte, daß ſie je hätte angezweifelt werden können) iſt von dem ebräiſchen und arabiſchen Zaba, das Heer (exercitus) und dann insbeſondere das himmliſche Heer, wovon auch der altteſtamentliche Name Jehovah Zebaoth, Herr der Heerſchaaren, herkommt. Denn da der mythologiſche Proceß ein allgemeiner war und von dem die ganze Menſchheit ergriffen, ſo mußte auch die Offenbarung ihre Sprache und zum Theil ſelbſt den Inhalt ihrer Lehre den verſchiedenen Stufen und Momenten jenes Proceſſes gleichſam annähern; denn daß alle Offenbarung nur eine ſucceſſive, nicht auf einmal enthüllende iſt, wird ja zugeſtanden — im Gegenſatz alſo gegen jene Völker, die das himmliſche Heer und zwar in ſpäterer Ausartung nun ſchon die materiellen Sterne ſelbſt anbeteten, im Gegenſatz gegen ſolche (denn dieſer Name wird erſt in den ſpätern Büchern zur Zeit der Könige gebraucht) wurde an den Herrn der Heerſchaaren, den wahren geiſtigen Gott, erinnert. Von dem Wort Zaba heißt im Arabiſchen Zabi, oder nach der gelinderen Ausſprache Sabi, ein Sternverehrer, Zabiah die Sternverehrung ſelbſt, woraus erhellt, daß die richtige Form des Worts Zabiismus, zuſammengezogen Zabismus iſt, deſſen ich mich daher in der Folge bedienen werde. Im Koran werden die Zabier mehrmals neben den Juden mit Ehren als Unitarier, Anhänger eines einzigen Gottes, genannt, und ihnen auch ein beſſeres Loos in der künftigen Welt als den Götzenanbetern verſprochen. Auch unter den erſten Anhängern Muhammeds werden ſie genannt, ja Muhammed wurde ſelbſt ein Zabi genannt, wahrſcheinlich von den idololatriſchen Arabern, die ſeine Lehre von dem einzigen Gott als eine Rückkehr zum Zabismus anſahen. Späterhin bedeutet das Wort nicht mehr einen Sternanbeter insbeſondere, ſondern jeden, der nicht der wahren Religion anhängt. Wenigſtens wird es in der arabiſchen Ueberſetzung des N. T.

[1] So auch v. Bohlen, die Geneſis hiſtor. krit. erläutert, S. 124, vergl. mit S. 496. Allein der Name wird ganz anders geſchrieben, als das arabiſche Wort für Sternverehrer im Koran.

einmal so gebraucht für Ἕλλην, d. h. Heide im Gegensatz des Juden. Diese allgemeine Bedeutung von Götteranbetern hat das Wort צבאים auch in dem ziemlich confusen und unhistorischen Traktat des Maimonides über den Ursprung der Idololatrie, den Gerhard Voß seinem Werk de origine Idololatriae angehängt hat. Hier werden unter Zabiim schon völlige idololatrae verstanden, ganz gegen den ursprünglichen Sinn. Unter andern hat sich Spencer auch verleiten lassen, aus den Zabiern eine Art von weitverbreitetem Urvolk zu machen. Allein dieß Wort bedeutet ursprünglich kein besonderes Volk, sondern die ältesten Verehrer des ausschließlichen (nur in diesem Sinn Einen) Gottes, des kosmischen, des Weltgottes, und so mittelbar auch der Sterne als derjenigen Elemente, in welchen die innerliche, noch ungebrochene Kraft dieses Gottes gegenwärtig ist. Unstreitig sind unter Ihnen mehrere, die auch von Zabiern oder Sabäern in einem andern Sinn gehört haben, nämlich den sogenannten Johannischristen, deren Religionsbücher in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit europäischer Gelehrten erregt haben. Ich bemerke also nur mit Einem Wort, daß diese hieher gar nicht gehören, und daß ihr Name auch von einem ganz andern Wort herkommt, nämlich von Zaba (mit ץ), das im Syrischen taufen bedeutet. Sie heißen Täufer als Anhänger Johannis des Täufers[1].

Nach dieser Bemerkung werde ich also künftig diese älteste Religion Zabismus nennen.

Daß der Zabismus nicht auf einer bloß subjektiven Vorstellung, sondern auf einer realen Gewalt beruhte, der das Bewußtseyn unterworfen war, erhellt, um nun den letzten Beweis anzuführen, auch daraus, daß diese Gewalt nicht bloß die Vorstellung, sondern ebenowohl das Leben der ältesten Menschheit bestimmte und beherrschte. Der Zabismus beruht, wie gezeigt, zuletzt auf einem außer sich Seyn des Bewußtseyns, indem das, was in ihm ruhen, der Grund des Bewußtseyns seyn sollte, als solcher aufgehoben, weil in Wirkung gesetzt ist. Dieses außer sich Seyn des Bewußtseyns zeigt sich nun ebenso

[1] Vergl. Neanders Kirchengeschichte, zweite Auflage, zweiter Band, erste Abth. S. 650.

in dem äußern Leben jener älteſten Menſchheit. Denn der Fabismus iſt die Religion desjenigen Theils der Menſchheit, der noch nicht zum geſchichtlichen Leben, zum Völkerleben übergegangen iſt. Das Leben der vorgeſchichtlichen Menſchheit iſt das unſtete, herumſchweifende, das man das nomadiſche nennt. Solang der Menſch von jenem ausſchließlichen, dem beſtimmten, concreten Leben ſich widerſetzenden und in dieſem Sinn allgemeinen Princip eingenommen und beherrſcht iſt, kann er auch ſelbſt nicht zu einem beſtimmten, concreten Leben gelangen, deſſen erſte Bedingung feſte, bleibende Wohnſitze ſind, ſo lang ſucht er auch ſelbſt das Weite, Grenzenloſe, Unbeſchloſſene auf. Die Wüſte iſt ſein natürlicher Aufenthalt. Sich ſelbſt fremd, weil er in einem Zuſtand der Selbſtentfremdung ſich befindet, iſt er auch ein Fremdling auf der Erde, heimathlos wie der ſchweifende Stern (deſſen Princip B — stare loco neseit), ohne feſtes, d. h. unbewegliches Eigenthum (ſein Eigenthum iſt ſelbſt nur ein bewegliches, ſeine Heerde). Einen Ort der Ruhe gibt es nach ſeinem Begriff nur für die Todten — die Vorväter der Israeliten z. B. blieben lange noch Nomaden, als andere Völker ſchon zum geſchichtlichen Leben übergegangen waren, und der erſte Acker, den Abraham von den ſchon feſten Beſitz kennenden Hethitern kaufte, iſt für das Erbbegräbniß beſtimmt[1] —, alſo nur die Geſtorbenen gelangen zur Ruhe; die Lebenden ſind Fremdlinge auf Erden, nirgends angeſiedelt; die Zeit ihres Lebens iſt, wie der ſterbende Jakob ſich ausdrückt, die Zeit ihrer Wallfahrt. (Ich erinnere hier an das früher über den Namen Ibri Bemerkte[2]).

Mit dem feſten Beſitz kommt auch erſt bürgerliche Geſellſchaft, bürgerliches Geſetz und Verfaſſung. Beſitzen kann nur, was ſich ſelbſt beſitzt. Etwas beſitzen heißt etwas in ſeiner Gewalt haben. Aber der Menſch iſt jetzt ſelbſt in fremder Gewalt; ſowie er ſelbſt etwas in ſeine Gewalt bekommt (und dieß heißt Beſitz), iſt dieß ein Zeichen, daß er ſelbſt nicht mehr in fremder Gewalt. Der Beſeſſene (sui haud compos) kann nicht beſitzen. In dem gegenwärtigen Zuſtand aber iſt der

[1] 1. Moſ. 23.

[2] S. Einleitung in die Ph. d. M. S. 157.

Mensch sich selbst entfremdet, außer sich selbst gesetzt. Obgleich nun aber von einer blinden Gewalt regiert — von derselben Gewalt, welche auch die Sterne in ihrer Bahn erhält — fühlt er sich nicht unfrei. Unfrei fühlt sich nur der, der von zwei Principien beherrscht und zwischen diesen zweifelhaft ist. Alles Entschiedene erscheint als frei. Im Menschen herrscht bloß U., das seiner Natur nach Grenzenlose, Allgemeine. Weit entfernt also, daß in dem gegenwärtigen Zustand er sich unfrei fühlte, folgt er dem Zug dieser ihn außer sich setzenden Gewalt vielmehr mit dem Gefühl einer weit vollkommneren Freiheit, als ihm später sie zu Theil wird, wenn jenes allgemeine Princip ihm anfängt innerlich begrenzt zu werden, und das Gefühl der individuellen Freiheit entsteht, das ihn vom Ganzen und Allgemeinen abzieht, ihn in Zwiespalt ebensowohl mit sich selbst als mit der Welt setzt. Als goldnes Weltalter, d. h. als Weltalter des lautern, ganzen, unverkümmerten und darum gesunden Seyns, schwebt daher das Bild dieser vor der Freiheit noch freien Zeit auch den spätesten Völkern, der längst mit sich selbst und dem Allwaltenden entzweiten Menschheit vor. — An den beiden Endpunkten des innigen Lebens erscheinen Freiheit und Nothwendigkeit als Eins, die blinde Nothwendigkeit, von der im gegenwärtigen Moment der Mensch beherrscht ist, wird als Freiheit empfunden, wie an dem entgegengesetzten Ende die Freiheit in ihrem höchsten Selbstbewußtseyn wieder als mit Nothwendigkeit handelnd erscheint, z. B. in den sittlichen Heroen. Weil der Mensch jener Urzeit das Gesetz, dem er folgt, als Gesetz des seinen, noch ungehäuften Seins empfindet, darum folgt er dem Zug desselben mit jenem freien, durch keinen Gegensatz gedemüthigten Gefühl der Freiheit, von dem wir nur etwa noch in jenen Söhnen der Wüste, die sich den Wohnungen der späteren Zeit bis jetzt zu entziehen gewußt haben, ein Bild sehen, oder von dem wir uns jene Thiere der Wildniß besetzt denken mögen, von denen in dem großen alten Naturgedicht Gott sagt: Wer hat das Wild so frei gehen lassen, wer hat die Bande des Wilds gelöst, dem ich das Feld zum Hause gegeben habe und die Wüste zur Wohnung?

Es bedarf nicht erst des Beweises — denn es ist nicht bestritten

worden —, daß jene Religion, die dem Menſchen die Erde entzog, ihn verhinderte auf der Erde ſich anzubauen, ihn einen Fremdling auf Erden ſeyn ließ — daß der Sabismus mit Einem Wort das ſchlechthin älteſte Syſtem der Menſchheit ſey. Ich ſage: dieß ſey nie beſtritten worden; denn wenigſtens hiſtoriſch iſt es nicht zu beſtreiten; dagegen indirekt durch die gewöhnlichen Erklärungen iſt es freilich beſtritten worden. Dieſe Erklärungen halten für möglich, daß die Menſchen in den Sternen — wir wiſſen nicht genau was — aber auf jeden Fall etwas anderes als Götter geſehen haben; hernach aber — man weiß nicht, nach wie langer Zeit — in Folge der empfundenen wohlthätigen Wirkungen und hierauf gegründeten Ueberlegung haben ſie wohlbewußt und willkürlich dieſelben Sterne als Götter ſich vorgeſtellt. Allein was der Menſch einmal für etwas anderes genommen, verwandelt er ſich nicht ſo leicht und ſo willkürlich in einen Gott. Dieſe Erklärungen lauten, als könnte der Menſch ſich zum Gott machen, was er wollte. Aber dem Selbſtgemachten hätte die Menſchheit ſich nie ſo unterwerfen können, wie wir die älteſte Menſchheit jener aſtralen Religion unterworfen ſehen. Die Menſchen hatten gar nicht erſt die Zeit, von einem natürlichen Standpunkt ausgehend durch Reflexion oder Nachdenken zu einer Religion zu gelangen. In ſeiner erſten Bewegung ſchon zog ſich das Bewußtſeyn die Nothwendigkeit des mythologiſchen Proceſſes zu, und ſchon früher iſt bemerkt worden, daß der Menſch, indem er dem mythologiſchen Proceß anheimfiel, nicht etwa, wie man wohl gerne ſich vorſtellt, in die Natur zurückfiel, daß er vielmehr der Natur entrückt, durch eine wahre Verzauberung außer die Natur verſetzt, in jenes noch vor-materielle — noch geiſtige — Prius aller Natur (das reine noch nicht unterworfene B) verſetzt wurde, das die Natur als ſolche für ihn aufhob. — Es iſt wohl eine nothwendige Aufgabe zu erklären, wie der Menſch aus dieſer Verzauberung wieder ſich losgewunden und zu der menſchlichen Anſicht der Natur ſich befreit habe. Aber das Umgekehrte für möglich halten, ihn erſt in demſelben freien und beſonnenen Verhältniß zur Natur zu denken, in welchem wir uns jetzt befinden — ihm alſo die Sterne z. B. als bloße Naturgegenſtände empfinden und hernach erſt ſie willkürlich

vergöttern lassen — dieß kann man nicht anders als absurd nennen. Wer nun aber überdieß nicht den einzelnen Moment, sondern den ganzen Verlauf in Betracht zieht, wird wohl in der Mythologie eine vom ersten Keim sich herschreibende Nothwendigkeit entdecken, die alle zufällige Entstehung, welche mit der Anregung durch sinnliche Eindrücke und auf dieselbe gedachte Schlüsse nothwendig verbunden ist, auch von dem ersten System entschieden ausschließt. Der Sabäismus beruhte darauf, daß das Vermögen von Gott, der sich ihm zu materialisiren drohte, noch immer als immateriellen, geistigen nur eben damit ausschließlichen behauptete. Daraus entstand die astrale Religion. Ohne jenen ganz geistigen Sinn hätte sich der Begriff der himmlischen Heerschaaren nicht mit dem Begriff von Engel identificiren können, wie offenbar im A. T. geschehen ist, wo im Buch Nehemia gesagt ist: das himmlische Heer betet dich an, was doch von bloß materiellen Dingen nicht zu sagen war[1].

Der Sabäismus ist das älteste System überhaupt, insbesondere nun aber das System der noch ungetrennten Menschheit. Wenn es einer Ursache bedarf, welche die Zertrennung der Menschheit in Völker erklärt, so bedarf es nicht minder eines Princips, um die der Zertrennung vorausgegangene Einheit des menschlichen Geschlechts begreiflich zu machen[2]. Nur jene allgemeine, das Seyn überall einförmig und sich selbst gleich erhaltende, dem mannichfaltigen, frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die Ruhe und die Stille der vorgeschichtlichen Zeit, die nur der tiefen, feierlichen Stille des Himmels vergleichbar ist. Denn wie der Himmel keine Ereignisse kennt und in lautloser Stille ist heute wie vor Jahrtausenden, so jene Zeit. Wenn dem vorgeschichtlichen Menschengeschlecht die Natur immer nur dieses einförmige Angesicht zuwendet, wenn nur das Allgemeine, das Allwaltende in ihr ein Verhältniß zu ihm hat, dagegen der Reiz des unendlich mannichfaltigen und wechselnden Lebens an seinem Gemüth ohne Rührung und gleichsam spurlos vorübergeht, unvermögend, den hohen Ernst des nur

[1] Nehemia 9, 6.

[2] Vgl. Einleitung in die Ph. d. M. S. 104.

dem ausſchließlich Einen zugewendeten Bewußtſeyns zu ſtören, wenn auf dieſe Weiſe der reine Himmelsverehrer auch geiſtig wie in der Wüſte lebt, ſo läßt ſich dieß aus einer bloß ſubjektiven Vorſtellung oder Anſicht nicht erklären, es läßt ſich nur erklären, wenn man ihn ganz eingenommen denkt von einer Gewalt, die ihn in das ausſchließlich Seyende ſelbſt verſetzt und ſeinen Blick für die freie, lebensvolle Natur verſchließt.

Wir haben früher Theorien kennen gelernt, nach welchen zur Entſtehung der Mythologie nichts weiter erfordert wird, als daß eine willkürliche Phantaſie nach Belieben oder nach zufälliger Einſicht, jetzt dieſen, jetzt einen andern Gegenſtand aus der Natur heraushebt, um eine Eigenſchaft oder irgend ein Vermögen deſſelben perſönlich vorzuſtellen. Nach einer ſolchen Theorie gibt es, wie Sie leicht ſehen, keine geſetzliche Aufeinanderfolge, keine beſtimmte Abſtufung in der Entſtehung der mythologiſchen Vorſtellungen. Gewöhnlich läßt man dieſes Perſonificiren von den nächſten Erſcheinungen und Kräften anfangen, wie dieß auch — eine ſolche Entſtehungsweiſe angenommen — ganz natürlich ſeyn würde, indeß geſchichtlich die Mythologie in der That vom Entfernteſten, vom Himmel angefangen hat; ſo früh ſich auch dem Menſchen der wohlthätige Einfluß der Himmelslichter bemerklich gemacht haben mag, andere concrete Gegenſtände lagen ihm doch materiell näher. Geſetzt aber auch, man ließe dieſes Perſonificiren zufällig vom Himmel anfangen, entweder, daß die Weltkörper ſelbſt, oder die ſie bewegenden und u... treibenden Kräfte als Götter vorgeſtellt wurden, ſo wäre doch kein Verweilen. Dieſes willkürliche Perſonificiren, einmal im Zug, würde nicht ſäumen, auch mit den andern, mehr ſpeciellen Naturkräften daſſelbe zu thun; es würde alſo der ganze Haufe der mythologiſchen Vorſtellungen im bunten Durcheinander auf einmal entſtehen. Dieß iſt aber gegen alle Geſchichte und ein neuer Beweis, wie ſehr jene Theorien, die ſich angeblich auf dem rein empiriſchen Standpunkt halten, vielmehr der wahren Erfahrung, welche hier die wahre Geſchichte iſt, entgegenſtehen. Denn die Geſchichte zeigt mit unwiderleglicher Beſtimmtheit, daß in der Mythologie verſchiedene Syſteme nacheinander hervorgegangen ſind, eines dem andern gefolgt, und je das frühere dem ſpätern zu Grunde gelegt worden iſt.

Dieſes Verweilen des mythologiſchen Bewußtſeyns in den einzelnen Momenten iſt eine unleugbare Thatſache, welche keine wahre oder auch nur auf Vollſtändigkeit Anſpruch machende Theorie aus den Augen ſetzen oder unbeachtet laſſen darf. In dieſem Verweilen eben zeigt es ſich, daß die Entwicklung keine geſetzloſe iſt, ſondern nach einem beſtimmten Geſetz erfolgt, daß auch jene ſcheinbar ganz regelloſe Bewegung des Gott entfremdeten Bewußtſeyns nicht eine nunmehr geſchieht.

Es war nicht zufällig, wenn die älteſte Menſchheit den Mächten des Himmels diente, nicht zufällig, wenn ſie dem inneren Leben gleichſam geſtorben und ganz entfremdet, jenem äußern, blos aſtralen, kosmiſchen Geiſt anheimfiel. Eine höhere Macht erhielt ſie unter dem Geſetz dieſer Religion; es war die Zeit, in der nach dem großartigen Ausdruck des A. T. der Herr das Heer des Himmels verordnet hatte allen Völkern, d. h. der noch ungetheilten Menſchheit[1]. In der Himmelsverehrung, als der erſten Religion des Menſchengeſchlechtes, erhielt ſich das religiöſe Bewußtſeyn überhaupt — damit war die religiöſe Bedeutung des ganzen folgenden Proceſſes gegeben. Ein Kirchenvater ſagt: Gott gab ihnen Sonne und Mond zur Verehrung, er machte ſie ihnen, damit ſie nicht ganz Gottloſe (ἄθεοι) würden[2]. Gegen den ſpätern, auf hinfällige und vergängliche Dinge ſich beziehenden Aberglauben wurde die Himmelsverehrung auch von Kirchenvätern als eine reinere Religion, noch immer als ein relativer Monotheismus betrachtet, ebenſo wie von Muhammed, der die Sabier den Heiden entgegenſetzt. Eine höhere Macht alſo war es, die die Menſchheit unter dem Geſetz dieſer Religion erhielt. Die Menſchheit ſollte in dieſem Zuſtand des außer ſich-Seyns bleiben, bis die Zeit der Einkehr in ſich ſelbſt, aber eben damit auch die der innern gegenſeitigen Abſtoßung und der Zertrennung der Menſchheit gekommen war.

[1] 5. Moſ. 4, 19.

[2] Clemens von Alexandrien. Die Stelle lautet: *Ἔδωκε δὲ καὶ τὰ ἄστρα καὶ τὴν σελήνην, καὶ τὰ ὕδατα εἰς ἀφθαρσίαν, ἃ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσι, ἵνα μὴ ἄθεοι ὦσιν· οὐδενὶ γὰρ ἄλλῳ καὶ ἀναγκαῖόν ἐστι τὸ δὲ εἰς ταῦτα γενόμενον τῇ τοιᾷδε ἀγάπῃ, χάριτος ἀποτυγχάνει, ἀπάτωνται, μὴ μὴ πατανοήσωσι, πλανῶνται.* Stromat. Lib. VI. c. 14.

Wie ein ſchwüler Himmel zog ſich dieſe noch nicht in wirkliche Vielheit aufgeſchloſſene, nur mit Vielheit ſchwangere Einheit, dieſer ſtumme Monotheismus über die Welt, und erhielt ſie in der Stille und Erwartung der Dinge, die da kommen ſollten, in einem Zuſtand von Vorbereitung für die künftige lebensvolle Bewegung. In dieſem Zuſtand, der ſeiner Natur nach nicht bleiben konnte, und von Anfang an ſchon zum Grund eines folgenden beſtimmt war, wurde der Stoff der künftigen Völker vorbereitet. Hier iſt gleichſam die Werkſtätte und die Vorrathskammer, aus welcher Er die Völker hervorruft, jedes zu ſeiner Zeit und in dem Augenblick, wo der Moment des theogoniſchen Proceſſes gekommen iſt, den jedes in ſich ausſprechen und darſtellen ſoll.

Die Dauer dieſer vorgeſchichtlichen Zeit iſt daher eine durchaus relative. Denn die Meinung iſt nicht, daß die Völker alle zugleich, ſondern daß ſie in gemeſſener Folge aus jenem Zuſtand hervorgetreten ſeyen, woraus folgt, daß manche noch in dieſer vorgeſchichtlichen Zeit und unter dem Geſetz derſelben zurückbehalten wurden, als bereits andere zum geſchichtlichen Leben ſich losgeriſſen hatten.

Ich bemerke noch zum Schluß: Die drei Potenzen, von denen wir vor dem Uebergang zur aſtralen Religion ſagten, ſie ſeyen nun als — ſucceſſive — Götter an der Stelle des wahrhaft-Einen, des all-einigen Gottes geſetzt (geſetzt zwar noch nicht für das Bewußtſeyn, aber doch relativ auf das Bewußtſeyn) — ſie ſind gleichſam die Urgötter, nämlich die eigentlich verurſachenden Götter, die ſich in dem ganzen Proceß als Urſachen deſſelben verhalten; wir werden ſie auch die formellen Götter nennen. Aus ihrer Wirkung erſt entſtehen die nicht verurſachenden, die materiellen Gottheiten.

# Zehnte Vorlesung.

Jener Zustand, den wir bisher beschrieben, konnte nicht bleiben. Dieß folgt schon daraus, daß er auf einem Kampf, einem Streben, einer Spannung beruhte, jede Spannung aber endlich erschlafft, jeder Kampf endlich sein Ziel findet, und alles, wie es sich auch sträube und widersetze, doch zuletzt an die ihm gebührende Stelle treten muß. Da also der Uebergang natürlich und nothwendig ist, so darauf es nicht erst des Beweises für einen folgenden Moment, sondern es kann nur darauf ankommen, die Art und Weise des Fortgangs zu einem folgenden Moment deutlich und bestimmt zu erkennen.

Schon der vorhergehende Moment ging darauf, das ausschließliche Princip gegen die höhere Potenz zu materialisiren und so überhaupt eine Succession einzuleiten, nur daß es sich dieser Materialisirung widersetzte. Dieses Bestreben, das, was bestimmt ist materiell zu werden, noch als geistig festzuhalten, erzeugte den Fabismus[1]. Der nächste Moment muß also der seyn, wo das schlechthin Ausschließliche seine Ausschließung aufgebend, sich gegen ein Höheres wirklich zur Materie, d. h. ihr überwindlich, macht.

Sie können sich den Begriff, um den es hier zu thun ist, und der, wie Sie von selbst und ohne mein Erinnern begreifen, nicht bloß für die Mythologie, sondern allgemein wichtig ist, auch so denken. Jenes

[1] Der Fabismus im Neuplatonism ist die völlige Flucht des U. das nun, um zu bestehen, sich materialisiren muß.

gegen die Bestimmung (nachdem einmal unterworfen) positiv gewordene Princip soll nicht etwa unmittelbar wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden zurücktreten — dieß wäre ein völlig rückgängiger, sinnloser Proceß — nicht zurücktreten, sondern positiv bleiben soll es, und dennoch, indem es positiv bleibt, nicht in sich selbst zwar, aber relativ gegen die höhere Potenz potentiell werden. (Ueberwindlich werden — zur Materie werden — zur Potenz werden — dieß sind lauter ganz gleichbedeutende Begriffe. Die reine Materie z. B. ist einerseits mehr als reine Potenz und doch verhält sie sich wieder als die bloße Möglichkeit, als der bloße Keim aller der materiellen Dinge, die aus ihr hervorgehen, d. h. die sie für sich selbst nicht hervorbringen würde, wenn sie nicht eine höhere Potenz an und aus ihr hervorriefe). Also: das positiv gewordene Princip soll positiv bleiben, aber als dieses in sich positive nicht in sich — denn dieß wäre ein Widerspruch — wohl aber relativ, nämlich eben gegen jene höhere Potenz, doch zur Potenz, potentiell werden.

Hier entsteht uns also der Begriff einer bloß relativen Potentialität, oder der Begriff eines acto-potentiellen Wesens, d. h. eines Wesens, das in sich actuell und dennoch zugleich nach außen oder gegen ein anderes Princip potentiell ist, seyend — nicht seyend. Der Begriff eines solchen acto-potentiellen Wesens ist aber eben gerade der Begriff der Materie, inwiefern diese bereits als reelle, wenn gleich nicht körperliche, Materie verstanden wird. (So: B soll der höheren Potenz zur Materie werden: so allgemein gesprochen könnte es dieß auch werden, wenn es ganz zurückginge in die absolute Potentialität. Aber in diesem Sinn geht es nicht in die Potentialität zurück; sondern in relative Potentialität geht es zurück, und dieß = reelle Materie[1], die jedoch von körperlicher Materie noch immer unterschieden werden muß). Umgekehrt können wir sagen: die Auflösung jenes scheinbaren Widerspruchs, daß ein und dasselbe zugleich in sich actuell und relativ gegen ein anderes potentiell seyn soll — die Auflösung dieses Widerspruchs wird eben angeschaut im Begriff der reinen, d. h. noch unkörperlichen Materie.

[1] oder physische = Materialität; vergleiche S. 423 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

Ich versuche diesen allerdings schwierigen Uebergang noch auf eine andere Weise, oder durch einen andern Ausdruck deutlich zu machen.

Solang das im Bewußtseyn gegen die ursprüngliche Absicht und Bestimmung positiv gewordene Princip in diesem Zustande der Erhebung, der Aufrichtung blieb, war es blind für die höhere Potenz. Aber beständig bestritten von dieser höheren, obwohl noch unerkannten Gewalt, und unfähig sich gegen sie zu behaupten, kann und will es von der andern Seite doch auch nicht in die innere Potentialität zurück (denn dieß wäre ein völlig rückgängiger Proceß). In diesem Drang seiner Noth also, da es nicht weiter schlechthin potentiell werden kann und doch von der andern Seite ebenso wenig schlechthin (d. i. ausschließlich) actuell bleiben kann — in diesem Drang seiner Noth findet es die Auskunft oder Ausflucht (ich bediene mich dieses Ausdrucks nicht willkürlich, sondern als eines solchen, der in der Mythologie selbst begründet ist) es findet, sage ich, die Auskunft oder Ausflucht, jetzend in sich und doch zugleich auch nicht jetzend zu seyn, gegen eine höhere Potenz — wie wollen sagen, es wird ein Drittes, indem es nicht nichtjetzend (nicht bloßes Nennen), und doch auch nicht mehr im Gegensatz oder in der Ausschließung gegen die höhere Potenz jetzend ist. Aber eben damit daß es aufhört das ausschließliche Seyn zu seyn, und insofern zwar nicht in die innere Potentialität zurücktritt, aber wenigstens äußerlich potentiell wird, öffnet es sich zugleich der höhern Potenz, und wird zum Gewahrwerden, zum Erkennen der erst ausgeschlossenen relativ geistigen Potenz gebracht[1].

So — die relativ geistige Potenz — wollen wir das jetzt auftretende A' nennen. Denn gegen das jetzt zur Materie werdende Princip — gegen B, sofern es sich zur Materie hingibt — ist die

[1] Solange es sich noch im Centrum behaupten will, schließt es die höhere Potenz von sich aus und ist ihr unzugänglich. Obgleich daher schon jetzt von ihr bestritten, erkennt es sie doch nicht. Denn eben durch sein Streben im Centro zu bleiben verschließt es sich ihr. Es konnte darum bis jetzt auch noch nicht davon die Rede seyn, daß es durch die höhere Potenz wirklich überwunden, sondern nur daß es ihr zugänglich (erkennbar), d. h. überwindlich werde, und an diesem Punkt sind wir nun.

höhere Potenz relativ die geistige. Jenes hat das Centrum verlassen, darum ist nun diese (A²) im Centro. Denn indem die gegen die ursprüngliche Bestimmung positiv gewordene Potenz — B ihre Ausschließung aufgibt, kann sie nicht in die Latenz des Subjekts zurück, aus der sie sich eben erhoben hat — da wäre wieder alles wie zuvor; es wäre ein rückgängiger, kein fortschreitender Proceß —, wohl aber kann sie das Subjekt-Seyn selbst aufgeben, sich zum Objekt entschließen, um an ihrer Statt das, was zuvor das Ausgeschlossene und insofern Objekt war — statt ihrer nun dieses als Subjekt zu setzen; sie kann peripherisch werden und dem zuvor Ausgeschlossenen, d. h. Peripherischen, das Centrum überlassen; oder — denn alle diese verschiedenen Ausdrücke sagen nur dasselbe — sie kann sich materialisiren, entgeistigen, um das zuvor Ausgeschlossene als Selbst, als relativ geistige Potenz zu setzen. Sie thut dieß zwar nur, weil sie nicht anders kann. Denn die höhere Macht, welche da ist, will B immer wieder in die Potentialität zurückziehen, dem entgegen es aber real (ausschließend, insofern nicht materiell) bleiben will, das am Ende dadurch sich ausgleicht, daß B objektiv, peripherisch, A² subjektiv gesetzt wird[1]. Wenn das geschieht, so erscheint die zum Nichtsubjekt gewordene Potenz als das den relativ geistigen Gott Setzende. Denn daß die Potenzen dem Bewußtseyn successiv zu Götter werden, haben wir schon gezeigt. Auf diese Art wird das zuvor den relativen Gott Ausschließende, Negirende zum Setzenden des Gottes, aber 1) weil es nicht innerlich, nur äußerlich gegen ihn potentiell wird, auch nur das äußerlich Setzende des Gottes, 2) da es das Setzende des Gottes wird, nicht sofern es actuell, sondern gerade sofern es relativ potentiell, materiell wird, kann es nicht als das zeugende, sondern als das gebärende Princip des Gottes erscheinen. Dieß liegt schon in dem, daß wir sagten, es materialisirt sich, d. h. es macht sich zur Materie künftiger Verwirklichung für die höhere Potenz. Es macht sich zur Materie, heißt: es macht sich zur Mutter

[1] Das positiv gewordene Princip (B) hat, daß ich so sage, seine centrale Stellung verwirkt, und soll nun auch wirklich (äußerlich) peripherisch werden — was es als aus seiner Innerlichkeit herausgetretenes von Rechtswegen schon ist.

des Höheren. Mater und materia ſind im Grunde nur ein Wort, wie die Sache ſelbſt im Begriff übereinſtimmt. Das dem Bewußtſeyn zu Grunde liegende Princip, das ſich aber aus ſeiner Tiefe erhoben hatte und ſelbſt poſitiv geworden war — wir wollen es als das zu Grunde liegende das ſubſtantielle nennen — das ſubſtantielle Princip des Bewußtſeyns — B materialiſirt ſich, heißt: der Gott ſelbſt, den das Bewußtſeyn im Fabismus noch geiſtig erhalten wollte, materialiſirt ſich denn B, ſowie es aufgehört hat A — reine Potenz — zu ſeyn, wird vom Bewußtſeyn nicht mehr erhalten, es wird eine das Bewußtſeyn überſchreitende, gegen es objective Macht, es wird ihm zum Gott: dieſer Gott = B materialiſirt ſich alſo jetzt dem Bewußtſeyn[1]. Im Zuſtande der Erhebung, in der Spannung, welche zugleich eine Ausſchließung der höhern Potenz war, konnte der Gott dem Bewußtſeyn nur als männlich erſcheinen; inſofern kann ſich der Uebergang von der höchſten Spannung gegen den bisher ausgeſchloſſenen Gott zur Selbſtunterordnung unter den Gott, dieſer Uebergang, ſage ich, des erſten Gottes von der höchſten Spannung zur Erſchlaffung — ein Uebergang, der noch überdieß als ein plötzlicher gedacht werden muß — dieſer kann ſich dem Bewußtſeyn nicht wohl anders darſtellen, als wie ein Uebergang vom Männlichen zum Weiblichen, d. h. wie ein weiblich Werden des erſt Männlichen — nicht vermöge einer künſtlichen, bloß willkürlichen, poetiſirenden Einkleidung, wie man dieß ſonſt erklärt, ſondern vermöge einer in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Nothwendigkeit, alſo vermöge einer durchaus natürlichen, ja nothwendigen Vorſtellung.

Ich begreife es wohl, daß es manchem bei ſolchen Ausdrücken unheimlich werden kann, aber nicht ich mache dieſe Ausdrücke, ſondern die Mythologie ſelbſt drückt ſich ſo kühn aus; meine Aufgabe iſt, die Sachen, wie ſie ſind, zu zeigen, und an der rechten Stelle jederzeit auch das eigentliche, das natürliche Wort zu ſetzen, wie es ſich dem mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt mit Nothwendigkeit aufgedrungen hat.

Jener Uebergang zur bloß relativen oder äußerlichen Potentialität war alſo ein Uebergang von Männlichkeit zu Weiblichkeit, von dem

[1] Die Einheit wird dann zum bloßen Grund.

männlichen Gott zu einer weiblichen Gottheit. An die Stelle des himmlischen Herrschers, jenes Königs des Himmels, der in der ersten Religion ausschließlich verehrt wurde, tritt daher jetzt die Himmels-Königin, Melecheth haschamaim — wie sie ausdrücklich im A. T. genannt wird[1] —, und jener Uebergang zur relativen oder äußerlichen Potentialität ist daher in allen Mythologien der Vorwelt bezeichnet durch die an die Stelle des himmlischen Herrschers tretende weibliche Gottheit, die unter verschiedenen Namen als Mylitta, als Astarte, als Urania von so vielen Völkern verehrt wurde. — Urania ist nach dieser Ableitung nur Uranos selbst in weiblicher Gestalt, der weiblich gewordene Uranos, d. h. der reale Gott, der seine Spannung gegen den höhern, den relativen geistigen Gott, wie wir ihn schon benannten, aufgegeben hat.

Die griechische Mythologie, die einem viel spätern Momente, ja die dem letzten Moment der mythologischen Entwicklung angehört, hat darum die frühern Momente nicht weniger in sich, nur, wie sich versteht, auf eigenthümliche Art aufgenommen. In einer andern Wendung konnte nämlich jener Uebergang ja auch vorgestellt werden als ein entmännlicht, entmannt Werden des zuerst ausschließlich herrschenden Gottes. So ist der Uebergang in der hellenischen Mythologie vorgestellt, wo Uranos entmannt wird — warum sie ihn durch seinen Sohn Kronos entmannen läßt, der ihm in der Herrschaft folgt, ist nicht schon begreiflich, wird sich aber in der Folge erklären. — Hiedurch unterscheidet sich also die hellenische von der asiatischen Vorstellung, welche an die Stelle des männlichen Gottes unmittelbar eine weibliche Gottheit, die Urania, setzt; aber die wesentliche Identität der hellenischen Vorstellung mit der asiatischen zeigt sich darin, daß die griechische Theogonie aus dem Schaum der abgeschnittenen und ins Meer geworfenen Zeugungstheile des Uranos die Aphrodite entstehen läßt, die in der That nur das hellenische Gegenbild der asiatischen Himmelskönigin ist, und insofern ja ebenfalls Urania heißt, wenn es auch nicht gerade eine Tiedge'sche ist. Hier ist also Aphrodite oder Urania wenigstens mittelbar Folge der Entmannung des Uranos; auf jeden Fall geht ihr diese voraus. Sowie das Bewußtseyn

[1] Jerem. 7. 18. 44. 17. 18. 19. 25.

sich innerlich zu dem Uebergang neigt, wird ihm sein Verhältniß zu dem ausgeschlossenen Weib als Spannung fühlbar. Das plötzliche Nachlassen dieser Spannung kann ihm nun erscheinen als ein dem Weib weich, nachgiebig, weiblich Werden, als ein ἀρρενωπότερον τῷ ὄντι, eine Vorstellung, die so tief eingewurzelt in den Gedanken des Heidenthums, daß ein in seinen Schriften vorzüglich mit dem Heidenthum und seinem Verhältniß zum Christenthum beschäftigter Kirchenvater, daß Clemens von Alexandrien sogar keinen Anstand nimmt, mit Anspielung auf ein hohes Geheimniß des Christenthums, die schönen Worte zu brauchen: „Das Unaussprechliche Gottes ist der Vater, aber das uns Verwandte in ihm wurde Mutter, liebend wurde der Vater weiblich'.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, in welchem Sinn etwa diese Aeußerung des Kirchenvaters sich verstehen ließe; ich führe sie nur an als Beweis, mit welcher von aller Willkür des Einkleidens unabhängigen Nothwendigkeit auch dem philosophischen Bewußtseyn diese Ausdrücke von männlich und weiblich, ferner von weiblich werden sich erzeugen mußten, wie natürlich also im Grunde die Mythologie ist.

Wir haben hiemit der Urania eine bestimmte Stelle angewiesen. Um nun aber diese Stelle noch genauer, als es bisher durch die Natur der Sache geschehen ist, nämlich auch historisch zu rechtfertigen, so wird diese Stellung der Urania hauptsächlich dadurch bestätigt, daß Herodotos, der in allem, was er gesehen und gehört, unser größtes Vertrauen verdient, diese Verehrung der Urania gerade von den ältesten geschichtlichen Völkern herkommen läßt, d. h. von denen, die zuerst aus der Einheit der ursprünglichen Menschheit ausgeschieden, den Assyriern, Arabiern, Persern. Am deutlichsten als angehörig jener ersten Zeit des Hervorgehens aus dem Sabiismus ist sie insbesondere bestätigt durch das,

[1] Clem. Alex. Τίς ὁ σωζόμενος; cap. 7: Ἔστι δὲ καὶ μήτηρ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ δι' ἀγάπην τρεῖς ἐθηλύνθη· καὶ τὸ μὲν ἄρρεν αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς ἀναπλάσις γέγονε μήτηρ· ἐγκαλέσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη· καὶ τοῦτο μέγα ἄρρεν, ὃν αὐτὸς ἐγεννήσατο ἐξ ἑαυτοῦ κ. τ. λ.

was Herodotos in Beziehung auf die Verehrung der Urania von den Perſern ſagt.

Ich werde die ſämmtlichen Stellen des Herodotos, welche von der Urania handeln, nacheinander durchgehen, zuerſt aber von derjenigen ausgehen, wo ſie bei Gelegenheit der Perſer erwähnt iſt, weil da die Stellung am deutlichſten.

Hier ſagt er: Die Perſer opfern auf den Gipfeln der höchſten Gebirge, vor allem dem allgemeinen Himmelsumſchwung, als dem höchſten Gotte, dem Zeus, und dann auch der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Waſſer und den Winden[1]. Hier iſt Verſchiedenes in Erwägung zu ziehen. 1) Herodotos ſagt, daß ſie *τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ* Zeus nennen. Gewöhnlich: der ganze Umkreis des Himmels. Allein κύκλος iſt hier vielmehr aktiv zu nehmen als die Umkreiſung, als der Umſchwung, mit dem die Urſache (als unzertrennlich) gemeint iſt. Auch hier galt die urſprüngliche Verehrung dem großen Einen, deſſen unüberwindliche Kraft ſich vorzüglich in dem lebendigen Cirkel der Himmelsbewegungen kund gibt. Dieſes war ihnen Zeus, d. h. es war ihr höchſter Gott. Denn die Bemerkung, daß Herodotos hier vielleicht ſogar den perſiſchen Namen des höchſten Gottes, der nämlich im Perſiſchen Dew gelautet, durch *Δία* habe ausdrücken wollen, iſt ganz grundlos. Herodotos nimmt auch anderwärts nicht Anſtand, den höchſten Gott z. B. der Skythen mit dem griechiſchen Namen Zeus zu benennen. Bei dem Bewußtſeyn der innern Identität zwiſchen ihren Gottheiten und denen der andern Völker hatten die Griechen kein Bedenken, auch dieſe mit griechiſchen Namen zu benennen, wovon ſich in der Folge mehr als ein Beiſpiel zeigen wird. Was alſo aus dieſer Stelle ſich abnehmen läßt, iſt nur, daß die Perſer den erſten, den höchſten Gott eben in dem lebendigen Himmelsumſchwung erkannt und verehrt haben, und dann erſt an zweiter Stelle als untergeordnete Naturen Sonne, Mond, ferner dann auch das Feuer, das Waſſer, die Winde, d. h. die Luft in ihren

[1] Lib. 1, c. 131. Ebenſo ſagt Strabo (L. XV, c. 3, p. 732) von den Perſern: *θύουσι δὲ τῷ ὑψηλῷ τόπῳ*. Deßgleichen Xenophon (ſ. die Stelle S. 206) *καὶ τῷ ἀέρι* (=רוּחַ). Vgl. Hoseas 4, 13.

Bewegungen, kurz die Elemente verehrt haben. — Hier werden wir alſo auf die Verbindung geführt, in welcher ſich überall die Verehrung der Elemente mit dem Sternendienſt zeigt. Ich halte nämlich letzteren für das urſprüngliche; daß aber ſich den Sternen bald, oder wenigſtens nach der Erſcheinung des Urania, d. h. nach der eingetretenen Materialiſirung des reinen Zahlenums, auch die Elemente beigeſellt, iſt begreiflich. Denn auch die Elemente haben, um vorerſt nur dieß anzuführen, mit den Sternen gemein, daß ſie ebenſowenig als dieſe in eine beſtimmte Klaſſe von Körpern geſetzt werden können, auch ſie in einem gewiſſen Sinn noch überkörperlich ſind. Feuer: dieß am meiſten jener alles verzehrenden Kraft, jenem Prius der Natur verwandt, das eigentlich noch nicht Natur, ſondern Gegenſatz der Natur iſt, daher Heraklit ſagt: Das Feuer lebt den Tod der Erde'. Ferner, wenn die Alten ſagten: die Sterne ſeyen reines Feuer, ſo iſt dieß eines mit unſrer Anſicht ganz übereinſtimmenden Sinnes. Aber auch in den andern Elementen, als in welche alles ſich auflöst, wie alles aus ihnen hervorzugehen ſcheint, kann man jenes allverzehrende Weſen gegenwärtig glauben, das in den Sternen urſprünglich allein verehrt wurde. Wer kann die der Luft, dem Waſſer inwohnende, verzehrende Kraft verkennen? — Die Luft insbeſondere ſcheint, wie jenes erſte, paſſiv gewordene Princip nur relativ materiell, aber in ſich ſelbſt noch ganz geiſtig zu ſeyn, wie ja außer der Fortpflanzung des Schalls ſchon jene alles verzehrende oder aſſimilirende Kraft beweiſen würde, mit der ſie alles, was von der Oberfläche der Erde ſich erhebt, in ſich aufnimmt, aber ſogleich dergeſtalt verwandelt, daß keine Spur von ihm weiter zu finden iſt. Dieſe bloß relative Materialität der Luft beweiſen ebenſo ſehr die neueren Verſuche über die ſogenannte gegenſeitige Perſpirabilität der Luftarten, woraus offenbar erhellt, daß verſchiedene Luftarten in demſelben Raum ſich nicht ausſchließen, daß ſie alſo gegeneinander oder unter ſich nicht körperlich ſind. — Auch das andere Element, das Waſſer, gehört

[1] Man vgl. die Stelle bei Brandis, Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie, I. Theil, S. 169, Anm. e. (vgl. mit S. 162, Anm. g und h).

noch nicht der concreten, körperlichen Natur an. Ich erinnere nur an das gänzliche Verſchwinden des Waſſers im Dunſtkreis und ſein Wiederhervortreten im Regen. — Die Erde, die man ſonſt als viertes Element nennt, wurde natürlich nicht als Element, ſondern unmittelbar als Geſtirn verehrt, wobei ich übrigens bemerke, daß die Sterne (z. B. im N. T.) ebenſo gut Elemente στοιχεῖα τοῦ κόσμου genannt werden, als die einzelnen Elemente. So viel zur Erklärung davon, daß mit der Sternenverehrung ſich überall zugleich die Verehrung der Elemente verbindet, in denen ſelbſt noch etwas Himmliſches iſt, wobei ich nur noch daran erinnern will, daß nicht nur die Erde im Ganzen kosmiſch iſt, ſondern ebenſo auch das Waſſer in der Ebbe und Fluth des Meers kosmiſche, alſo geſtirnartige Natur zeigt. Ebenſo die Luft in ihren regelmäßigen Bewegungen, zu denen z. B. die beſtändigen Winde, hauptſächlich innerhalb der Wendekreiſe gehören; und ſelbſt in ihren weniger beſtändigen Bewegungen zeigt ſie ſich kosmiſchen Einflüſſen, Regungen jener alles durchwaltenden Kraft unterthan, der auch die himmliſchen Namen folgen, für deren bloß irdiſche Stellvertreter man eben darum die Elemente anſehen konnte.

Unſtreitig alſo, ſolang der Sabismus ſich in ſeiner urſprünglichen Geiſtigkeit erhielt, wurde auch in den Elementen das Geiſtige verehrt. Die Elemente wurden ebenſowenig als die Sterne perſonificirt. Die Perſer verehrten die Erde, die Gewäſſer, das Feuer, die Winde; ſie perſonificirten ſie aber nicht, ſondern ſie hielten ſie für geiſtige Weſen, oder doch für Erſcheinungen geiſtiger Weſen, in der Sprache des A. T. gleichſam für Engel; wie denn in dieſem auch von Gott geſagt iſt: Er macht ſeine Engel zu Winden und ſeine Diener zu Feuerflammen [1], und wie es im erſten Vers des zweiten Kapitels der Geneſis heißt: Alſo ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer, wo das Wort Zaba, von dem Sabismus herkommt, zum Beweis dient, daß auch die Elemente der Erde mit zu den allgemeinen, zu den kosmiſchen Weſen gerechnet wurden.

Auch der Elementardienſt alſo hatte urſprünglich geiſtige Bedeutung;

[1] Pſalm 104, 4.

als aber der urſprüngliche Sabismus eben in jenem Uebergang zum Theil in materiellen Sternendienſt ausartete, oder dazu herabſank, verlor natürlich auch die Verehrung der Elemente ihre urſprüngliche, geiſtige Bedeutung.

Eine zweite Bemerkung, zu der uns dieſe Stelle des Herodotos Anlaß gibt, iſt folgende. Herodotos erkennt oder ſieht ſehr beſtimmt das noch Unmythologiſche in der Religion der Perſer. In demſelben Zuſammenhang, in welchem er ſagt, daß ſie auf den Gipfeln der Berge vorzüglich dem Himmelsumſchwung opfern, bemerkt er, daß ſie von Tempeln, Altären, Götterbildern und überhaupt menſchenartigen Göttern nichts wiſſen. „Ja, ſagt er, ſie ſtrafen diejenigen, welche ſolche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil ſie ſich die Götter nicht menſchenartig vorſtellen". In der That, jene Götter, die im Sabismus verehrt wurden, waren noch weit von menſchenähnlichen Göttern und ſolchen, die man durch Bilder darzuſtellen zu können glaubte, entfernt. Der Sabismus war noch nicht Idolatrie, und wenn man nicht auf das Fortſchreitende der ganzen Bewegung ſieht, kann man ſogar nicht umhin zu ſagen, daß der Sabismus noch eine reinere Religion war, wenn man darunter die unſinnlichere verſtehen will, als die der ſpäteren menſchenähnlichen und durch Bilder darſtellbaren Götter. Herodotos ſtellt alſo die Perſer noch dar als jenſeits des eigentliche Mythologie erzeugenden Proceſſes ſtehend. In der That iſt der Sabismus für ſich noch unmythologiſch und ungeſchichtlich, weil kein einzelnes Glied für ſich ſchon eine Folge, eine Fortſchreitung bildet; was aber nicht verhindert, daß er wenigſtens für uns auch jetzt ſchon jenes erſte Glied und Element der künftigen Fortſchreitung, d. h. der künftigen Mythologie ſey, das im Allgemeinen ſchon zum voraus erkannt iſt.

Nachdem nun aber Herodotos die Himmelsverehrung der Perſer bezeugt, erwähnt er der Urania als Uebergang ins Mythologiſche mit den Worten, die ich gleich anführen werde. „Sie opferten dem Himmelsumſchwung als höchſtem Gott, der Sonne, dem Mond u. ſ. w." Dieſer Stelle fügt er folgende Worte bei: „Wenigſtens opferten ſie anfänglich nur dieſen; dazu haben ſie aber auch von den Aſſyriern und Arabiern

gelernt[1] der Urania opfern, welche die erſten Mylitta, die zweiten Aſtarte, ſie ſelbſt Mitra nennen". Dieſe Worte des Herodotos ſind alſo vollkommen beſtätigend für die Stelle, welche wir der Urania angewieſen. Herodotos läßt ihre Verehrung bei den Perſern unmittelbar folgen auf die Verehrung des Himmels, der Sterne und der Elemente. Urania iſt alſo überhaupt die erſte Gottheit, welche auf den reinen Sabismus folgt; ſie iſt der unmittelbare Uebergang zu der geſchichtlichen, d. h. zu der eigentlichen Mythologie. Wenn das erſte ausſchließliche Princip = B dem höhern überwindlich geworden, dann fängt die wirkliche Succeſſion an, dem ausſchließlichen Gott kann ein anderer, der gegen ihn oder relativ geiſtige, folgen. Damit iſt ſucceſſiver Polytheismus geſetzt. Urania alſo iſt der Wendepunkt zwiſchen der ungeſchichtlichen und geſchichtlichen Zeit der Mythologie.

Beſtätigend für unſere Erklärung der Urania iſt aber nicht minder der Name Mitra. Daß dieſer Name nichts anderes als die Mutter bedeutet, nämlich die Mutter κατ' ἐξοχήν, die erſte, die höchſte Mutter, kann um ſo weniger bezweifelt werden, als durch alle Sprachen des Sprachſtamms, zu dem die perſiſche gehört, dieſer Name mit geringen Veränderungen derſelbe iſt, und im Perſiſchen in der That nur Mutter bedeutet[2].

Da ich hier über den Namen Mitra rede, ſo will ich über den andern, Mylitta bemerken, daß derſelbe nicht etwa von מוֹלֶדֶת (Molädät), was Nachkommenſchaft heißt, herkommt. Dieſe Ableitung iſt ſchon der Form nach falſch, vielmehr kommt er von dem Verbum מָלַט (Malath), das in der paſſiven Form errettet werden, entkommen, bedeutet. Mylitta iſt hienach effugium, salus, Ausflucht, Auskunft, wie wir früher uns ausgedrückt.

[1] Ἐκμεμαθήκασιν, alſo nicht bloß praeterea edidicerunt, was aus der lateiniſchen Ueberſetzung ſich weiter verbreitet hatte, und die geſchichtliche Folge aufhebt, die gerade für uns wichtig iſt, indem dadurch die Stelle, alſo der wahre Sinn des Uraniadienſtes erhellt. Zu vergl. iſt damit: οἱ ἐκμεμαθήκασιν τοῦτο ἐφυλάξαντο II, 49.

[2] Schon Seldenus, de Diis Syris II, p. 255, berief ſich darauf, und Abraham Hinkelmann in Detectis fundament. Bohm. ſoll dieſelbe Herleitung wiederholt haben.

Das, was nachher als Materie erscheint, ist dasselbe Princip, das wir uns ursprünglich im Verhältniß eines Widerspruchs vorstellen müssen, der nur dadurch ausgeglichen wird, daß das B seine Stellung im Innern oder als Subjekt, wo es eben auf die höhere Potenz ausschließend wirkt, aufgibt, dagegen ihm nun als Objekt, als Nichtsubjekt, positiv zu bleiben verstattet ist. Die Materie in ihrem letzten Zustande ist also das Entkommen eines Widerstreits und heißt als solche Molitta.

Mylitta ist nur eine andere Form des Namens, den die phönikischen Schiffer (die phönikische Sprache ist auch ein semitischer und zwar dem Hebräischen nächst verwandter Dialekt) der Insel Melite, heutzutage Malta, gaben, weil sie ein Zufluchtsort für Schiffbrüchige war; wie der Apostel Paulus dort nach erlittenem Schiffbruch zu Lande kommt.

— Es ist derselbe Gedanke, der in dem 90. Psalm so ausgedrückt ist: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für; nämlich indem Gott sein verzehrendes Princip materiell gemacht hat, ist er unsere Zuflucht, da in jenem Princip nichts Concretes oder Geschöpfliches bleiben könnte — du gewährest uns Raum, eine Stätte, wo wir bleiben können, wie das Princip B zum Bleiben oder Bestehen gelangt, indem es sich materialisirt.

Dieser Vorgedanke, daß die Materie Entkommenes, Gerettetes ist, erstreckt sich, wie wir schon in einem früheren Zusammenhang gesehen[1], in der griechischen Sprache sogar noch auf den Ausdruck für Körper.

Astarte betreffend, so kommt diese häufig im A. Testament unter dem Namen Astharoth vor. Nur leider weiß man diesem selbst keine sichere Etymologie zu finden. Denn sich auf das Syrische berufen, wo das Substantiv Estha für Stern gebraucht wird, ist unsicher, da in die syrische Sprache so viel aus der griechischen aufgenommen ist, und jenes Substantiv im Syrischen wohl nur das aufgenommene griechische ἀστρον ist.

Urania ist also in der Mythologie die erste Niederwerfung des einst im Zustand der Aufrichtung befindlichen Princips, daß ich so mich ausdrücke, die erste Katabole. Sie ist in der Mythologie derselbe Moment,

[1] S. Einleitung in die Ph. d. M. 2. 472.

den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Uebergang zu ihr, denken müssen, als aus dem ursprünglich Geistigen alles sich allmählich zur Materie anließ, die dann erst der höhern, demiurgischen Potenz zugänglich wurde; es ist der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d. h. wo das, was erst selbst Seyendes, Aufgerichtetes ist, zum relativ nicht Seyenden, zum Grund wird; zum Grund der eigentlichen Welt, wenn man unter Welt den Inbegriff der mannichfaltigen, voneinander abgestuften und verschiedenen Dinge, kurz die Welt des getheilten Seyns versteht. Denn zuvor ist nur ungetheiltes Seyn.

Hiebei, bei dem Schluß, den wir auf die persische Mitra bei Herodotos gründen, ist jedoch nun zu erwähnen, daß eben diese von Herodotos genannte Mitra insofern zu Bedenken Anlaß gibt, als man es auffallend findet, daß, wie man vergibt, er allein von einer persischen Mitra spricht, von der andere Schriftsteller nichts wissen, während er dagegen von einer andern männlichen Persönlichkeit — dem Mithras — nichts weiß, von der nicht bloß bei griechischen und römischen Schriftstellern, soviel ihrer persischer Dinge erwähnen, die Rede ist, sondern deren Existenz und große Bedeutung durch die heiligen Schriften der Perser, die unter dem Namen des Zendavesta, der Zendbücher, bekannt sind, sowie durch zahlreiche Denkmäler bezeugt ist. Zur Lösung dieses Räthsels bedarf es nun einer besonderen Erörterung, die sich nicht allein auf den Mithras und seine Bedeutung, sondern in Folge davon auf die ganze, dem Serduscht oder Zoroaster zugeschriebene Lehre zu erstrecken hat. Was aber die Mitra betrifft, so läßt sich ein Irrthum des Herodotos unmöglich annehmen. Gewiß hatte er Heiligthümer derselben gesehen; offenbar aber verwundert es ihn selbst, diese weibliche Gottheit bei den Persern anzutreffen, denen sie so fremd scheint, daß er sie diese Gottheit eben deßwegen von den Assyriern und Arabiern annehmen läßt. Sie erscheint ihm als etwas zu der ursprünglichen Religion der Perser nur Hinzugekommenes: „*ἐπιμαθοῦσι παρὰ τούτων*“; was, wie bereits bemerkt worden, nicht außerdem (praeterea) heißt, sondern dazu, zu den Göttern, welchen sie ursprünglich allein opferten: also nach diesen

lernen sie auch der Mitra ergeben. Um so weniger, da er sich darüber verwundert, ist hier an einen Irrthum zu denken. Er muß Heiligthümer der Mitra gesehen haben. Daß er solche sehen konnte, würde schon aus einer Erzählung des Plutarch im Leben des Themistokles[1] erhellen, die zugleich zeigt, daß keineswegs Herodotos allein von einer persischen Mitra weiß. Jener nämlich bekannte unter anderm, während seiner unwillkommenen Muße zu Sardes, wohin er von Athen geflohen war, auch einmal die Einrichtung der Tempel und die daselbst aufbewahrten Weihgeschenke und fand unter anderm in dem Tempel der Mutter, ἐν Μητρὸς ἱερῷ, nicht ohne große Gemüthsbewegung das wassertragende Mädchen von Erz, zwei Ellen hoch, das er selbst in Athen einst als Vorsteher der Wasserleitungen aus den Geheimnissen der Wasser Stehlenden und heimlich Ableitenden hatte verfertigen lassen und das Xerxes auf seinem Feldzug nach Griechenland gerandt hatte[2]. Die Gottheit, welche hier die Mutter schlechthin genannt wird und die ein Heiligthum zu Sardes hatte, mußte wohl dieselbe seyn, die Herodotos Mitra nennt; denn unter den andern etwa bekannten persischen Gottheiten kommt keine weibliche vor, der man den Namen Mutter so geradezu beilegen konnte. Es ist zu bedauern, daß in den bisherigen Untersuchungen diese Stelle übersehen worden. Mit der Annahme, daß jene persische Μήτηρ die Mitra gewesen, stimmt auch der Umstand überein, daß das Bild des wassertragenden Mädchens (ὑδροφόρος Κόρη) in ihrem Heiligthum aufgestellt war. Denn eben jene erste weibliche Gottheit wurde durchgängig als die dem feuchten Element verwandte gedacht. Das Wasser schien der reinste Ausdruck jener ersten Materialisirung, des zwar ausschließlichen, alles verzehrenden Princips. Wasser ist nur das gedämpfte, materialisirte Feuer, wie ja im Grunde die neuere Chemie unwidersprechlich dargethan hat. Daher jene erste weibliche Gottheit, dieses erste passive Princip der Mythologie, in andern asiatischen Mythologien sogar ausdrücklich als Wassergottheit erscheint,

[1] cap. 31.

[2] Ich bemerke, daß hier von Tempel-bildern die Rede ist: von den alten Göttern ist bekannt, daß sie tempel- und bildlos.

namentlich in der ſyriſchen Derketo, die halb menſchlich, halb fiſchartig abgebildet wird, und ſelbſt in der griechiſchen Mythologie taucht Aphrodite aus dem Meer auf und ſchwimmt, von den Meereswellen getragen, an das kypriſche Eiland. Wenn alſo Themiſtokles ein Heiligthum der Mitra in Sardes ſah, ſo konnte wohl Herodotos, der nicht allzulang nach ihm in Perſien war, ebenfalls ein ſolches geſehen haben.

Nach dieſen Thatſachen, der ſich in der Folge noch andere beigeſellen werden, möchte es ſchwer ſeyn zu leugnen, daß jene weibliche Gottheit, welche wir bei allen andern unmittelbar aus dem Fabismus hervorgetretenen Völkern finden, im perſiſchen Bewußtſeyn ganz gefehlt habe. Wenn die Mitra dem ſpäteren perſiſchen Syſtem, der Lehre von den zwei Principien, der mehr antimythologiſch als mythologiſch zu nennenden Lehre des Serdutſch fremd ſcheint, oder vielmehr wenn ſie durch dieſe zurückgedrängt iſt, ſo folgt daraus nur, daß dieſe Lehre ſpäteren Urſprungs iſt, ja daß vielleicht eben dieſe Zertrennung des Bewußtſeyns in eine männliche und eine weibliche Gottheit, die als Mutter der erſten gedacht wurde, die Veranlaſſung zu jenem ſogenannten Dualismus wurde, der die beiden Principien, das die Kreatur ausſchließende, ihr inſofern feindliche, und das ihr wohlwollende zu einer abſoluten Einheit verband, und ſo die mythologiſche Bewegung aufhielt, der die anderen Völker unaufhaltſam zu folgen beſtimmt waren.

# Eilfte Vorlesung.

Am Schlusse meines letzten Vortrags habe ich auf ein **antimythologisches Element** innerhalb der Mythologie hingedeutet. Indem wir nämlich den Uebergang zum nicht aufzuhaltenden mythologischen Proceß machen, müssen wir bemerken, daß gleich im Anfang eine Opposition gegen denselben vorhanden war und ein der Mythologie entgegengesetztes System vom Anfang bis herab in die indische Mythologie sich in der Stille immer fort erhalten hat, das freilich nicht wußte konnte selbst auch mit ins Verderben gerissen zu werden. Obgleich nun das wirkliche Hervortreten dieser antimythologischen Richtung erst in einen späteren Zeitraum fällt, so sind wir doch veranlaßt, schon hier auf dieselbe einzugehen, theils weil sie von diesem Punkt der Entwicklung ihren Ausgang genommen hat (also am ursachlichen abzuleiten ist), theils aber auch weil es uns dadurch möglich wird, die bereits angeregte Schwierigkeit wegen des Mithras und seiner Nichterwähnung durch Herodotos, wie wir hoffen, befriedigend zu lösen. Denn auffallend bleibt es immer, theils daß Herodotos von einem männlichen Mithras nichts weiß, theils daß im Gegentheil in späteren Denkmälern die Spur der Mitra beinahe verschwindet. Auf jeden Fall, da der männliche Mithras durch so viele Denkmäler bestätigt ist, muß erklärt werden, in welchem Verhältniß derselbe zu der Mitra steht. Um nun hierüber ins Klare zu kommen, wollen wir noch einmal uns deutlich vorstellen, was Herodotos von persischer Götterlehre weiß. Er kennt also nur jene alten, ohne Tempel, Altäre und Bilder, angebeteten Götter, welche auch in der späteren

perſiſchen Geſchichte noch immer als die altväterlichen Götter, als θεοὶ πατρῷοι, und demnach im Gegenſatz mit jüngeren Göttern erwähnt werden, jenen höchſten Gott des Himmels, den auch andere Griechen den perſiſchen Zeus nennen, Sonne und Mond ſammt den Elementen. Wer erinnert ſich nicht an jenes Opfergebet des Kyros in der Kyropädie: Väterlicher Zeus und die Sonne und alle Götter nehmt dieß an[1]; einer Menge ähnlicher Stellen nicht zu erwähnen, aus denen noch erhellt, daß jene alten Götter in Perſien nicht antiquirt waren, noch immer verehrt wurden, woraus zu ſchließen iſt, daß die ſpätere religiöſe Entwicklung in Perſien nicht denſelben Weg wie unter anderen Völkern, z. B. den Griechen, genommen hat, welche auf Verehrung von Sonne und Mond als barbariſch herabſahen[2]. Außer jenen alten Göttern, deren Verehrung Herodotos in Perſien noch ganz als beſtehend und allgemein herrſchend antrifft, lernte er nun noch jene weibliche Gottheit kennen, die er ſelbſt als eine neuere bezeichnet. Dieß liegt in dem ſchon mehrfach erwähnten ἐπεμαθήκαμεν: ſie lernten dazu — alſo auf jeden Fall auch hernach — die Urania kennen, und ſelbſt darin, daß er nicht ſagt, wie ich eben anführte: „ſie lernten", ſondern: „ſie haben aber auch gelernt, der Urania opfern, die ſie Mitra nennen", liegt der Ausdruck von etwas Späterem, Neuerem und in Bezug auf das Erſte und Aeltere Fremdem; ja die Mitra erſcheint ihm etwas ſo wenig zu dem übrigen perſiſchen Syſtem Paſſendes, daß er ſie eben darum die Perſer von den Aſſyriern und Arabiern annehmen läßt. Warum weiß er nun nichts von Mithras? Man kann freilich ſagen, Herodotos weiß auch nichts von einem Zoroaſter. Bekanntlich geſchieht die erſte Erwähnung des Zoroaſter in dem für pſeudo-platoniſch erkannten Geſpräch, dem erſten Alkibiades. Es könnte ſogar begreiflicher erſcheinen, daß Herodotos von Mithras nichts erfahren, als daß

[1] Die Stelle lautet: Κῦρος οὖν λαβὼν ἐφη ὦνα Διί τε πατρῴῳ καὶ Ἡλίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς καὶ τοῖς ἥρωσι, οἷς Περσαι θύουσι, ὧδε ἐπεύχόμενος: Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες θεοί . . . Lib. VIII, c. 7, §. 3.

[2] Man findet dieſe Stellen bei Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 347.

er von Zoroaſter nichts vernommen. Immer bleibt die Frage, da ſowohl eine Mitra als ein Mithras gleichviel, ob von jeher und gleichzeitig verehrt wurden, wie hängen beide zuſammen? Denn daß beide gar kein Verhältniß zueinander gehabt haben ſollen, ſcheint doch zu unglaublich. Es läge ſehr nahe, das Verhältniß beider ſich ſo zu denken. Mitra iſt jene erſte weibliche Gottheit, zu welcher der erſt ausſchließliche Gott erſinkt, indem er ſeine Ausſchließlichkeit, ſeine Centralität aufgibt, alſo peripheriſch wird und nun ſtatt ſeiner ſelbſt im Centro den relativgeiſtigen Gott, unſer A', hat. Inſofern erſcheint hier erſte weibliche Gottheit zugleich als Centrum und zwar als materiell Setzendes, d. h. als Mutter jenes höheren Gottes. Wie natürlich alſo zu denken, Mitra ſey die Mutter, Mithras der Sohn, alſo er ſey eben jener relativ geiſtige Gott! So hat das Verhältniß unter anderen Grenzen genommen[1]. Aber dieſe Vorſtellung wird durch anderes, durch Attribute des Mithras widerſprochen, der ſelbſt noch in den Zendbüchern weit mehr das Anſehen eines ſelbſt materiellen, als eines relativ, d. h. einſeitig geiſtigen Gottes hat. Zwar iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre dieſer höhere Gott der der Materie und alſo der Leiblichkeit überhaupt entgegengeſetzte, denn vielmehr iſt er ja der materialiſirende. Ohne ihn keine Materie, wie keine Mannichfaltigkeit. Aber eben, weil er dieß, iſt er nicht ſelbſt der materielle. In den Zendbüchern heißt aber Mithras z. B. der Keim der Keime, d. h. der Urpotentielle. Daß dieß auf den relativ geiſtigen Gott, der vielmehr der Gegenſatz des Potentiellen, reiner Actus iſt, nicht paßt, leuchtet ein. Ferner waren ihm vorzüglich Grotten und natürliche Höhlen eigen geweiht; in ſolchen wurden auch ſeine Myſterien begangen. Auch dieß bezeichnet mehr den großen, allgemeinen Naturgott als einen einſeitig geiſtigen Gott. Ferner wäre Mitra die Mutter, Mithras der Sohn, ſo wäre es unbegreiflich, wie der Mithras die Mitra ſo ganz hätte verdrängen können; in dieſem Verhältniß konnten nicht bloß, ſondern beide mußten zuſammen beſtehen. Wenn Mithras der Sohn, ſo ſetzte er die Mutter voraus; war er der ins Geiſtige erhöhte Gott, der Gott der höheren

[1] A. a. O. Th. I. S. 334

Potenz (A²), ſo ſetzte er das ihn Erhöhende, die Gottheit der niederen Potenz, voraus.

Aber wie wurde denn nach unſrer Anſicht Mitra ſo auffallend durch Mithras verdrängt? Dieß iſt eine nothwendige Frage, und nur durch Beantwortung derſelben werden wir uns über dieſes ganze Verhältniß, ſowie über die eigentliche Natur der perſiſchen Religion völlig aufklären.

Um dieſe Frage zu beantworten, muß ich zunächſt wieder an Früheres erinnern. Jener erſte, ausſchließliche Gott, den wir Uranos nennen können, will ſich natürlich nicht aus dem Bewußtſeyn, aus dem Centrum verdrängen laſſen, er widerſetzt ſich der Succeſſion; er iſt der ſeiner Natur nach ungeſchichtliche Gott, der Gott, der nicht in die Zeit will — geſchichtlich wird er eben nur, indem er als Vergangenheit geſetzt wird. Ferner jener erſt ausſchließliche Gott, indem er nun von ſeiner Stelle gewichen und peripheriſch geworden iſt, hat ſich dem höheren nur eben erſt überwindlich gemacht, aber noch iſt er nicht überwunden. Er iſt nur gegen den höheren Gott äußerlich, d. h. relativ potentiell geworden, aber in ſich, alſo innerlich noch immer was er zuvor war, poſitiv oder reines It. Aber da mit dieſer ſeiner Stellung wenigſtens die Möglichkeit der Ueberwindung gegeben iſt, ſo fängt nun die wirkliche Ueberwindung, der eigentliche Kampf an. Aus dieſem Kampf zwiſchen dem nun erſt als überwindlich geſetzten Gott und dem höheren, relativ geiſtigen Gott, welcher den materiellen überwindet, aus dieſem Kampf entwickeln ſich, wie wir ſeiner Zeit ſehen werden, die ſpäteren Momente der Mythologie, entwickelt ſich z. B. das Götterſyſtem der Phönikier, der Karthager, der Aegypter, der Indier und ſelbſt der Hellenen. Nun aber eben dieſe ſpäteren Momente fehlen in der perſiſchen Religion ganz. Noch zu Herodots Zeiten verehren die Perſer den Himmel, Sonne, Mond und die Elemente, tempel- und bilderlos, auf eine Weiſe, wie ſie weder von den Phönikern, noch von den Aegyptern, Indern oder Griechen verehrt werden. Bei allen Gebeten, Opfern und andern heiligen Gebräuchen werden noch immer jene väterlichen, d. h. die alten Götter zuerſt angerufen. Die Perſer haben ſich

alſo offenbar jenem ſpäteren mythologiſchen Proceß entzogen. Und gleichwohl zeigt ſich bei ihnen der Uebergang zu demſelben in der Mitra. Wie ſoll man ſich dieß erklären, dieſes Stillſtehen auf dem Wege des mythologiſchen Proceſſes? — Dieſes Stillſtehen iſt ein Factum, und wir begreifen nun erſt dadurch die Art, wie Herodotos von der Mitra ſpricht. Sie war das einzige Weſen der Perſer, das er mit ähnlichen anderer aſiatiſcher Völker vergleichen konnte, das ihn an die Mylitta der Babylonier, die Alitta der Arabier u. ſ. w. erinnerte. Nur dennoch ſteht er unter den Perſern nicht die Folge, die ſie unter den andern Völkern hatte. Aus dieſem Grunde, weil ſie für die Perſer ohne Conſequenz, meint er, ſie hätten ſie nur von den Aſſyriern und Arabiern angenommen gelernt, wie er ſagt. Dieſe Vermuthung iſt nun freilich ungegründet. Ich bin überzeugt, daß die Perſer ebenſo urſprünglich auf die Mitra, als die Aſſyrier auf die Mylitta und mehr oder weniger alle Völker auf dieſelbe Gottheit gekommen ſind. Denn ihr Begriff iſt nicht ein zufälliger Begriff, ſondern das natürliche Erzeugniß eines nothwendigen Uebergangs. Aber Herodotos iſt ſelbſt da, wo er eine irrige Vermuthung verträgt, noch lehrreich.

Wie ſollen wir es alſo nun erklären, daß die Mitra ſo ohne Conſequenz für die Perſer blieb? Wären die mythologiſchen Gottheiten freie, willkürliche Erfindungen, ſo könnte man ſich dieß freilich nicht erklären; man würde nicht einſehen, warum die Phantaſie einmal auf dem Weg einer vollſtändigen mythologiſchen Götterlehre plötzlich ſtill ſtünde. Aber die mythologiſchen Götterverſtellungen ſind, wie ich hinlänglich bewieſen, unwillkürliche Erzeugniſſe eines außer ſich ſelbſt geſetzten Bewußtſeyns; alſo auch für das perſiſche Bewußtſeyn war jene weibliche Gottheit nur eine unwillkürliche Anwandlung, aber, indeß andere Völker der mythologiſchen Zumuthung folgten, war es nicht unmöglich und es erſcheint ſogar (weil doch in jeder geſchichtlichen Entwicklung in der Regel alle Möglichkeiten repräſentirt werden) als natürlich, daß unter einem Volk das Bewußtſeyn gerade bei dieſem Punkt ſtehen blieb, der weitern Folge, ſobald es dieſe gewahr wurde, ſich widerſetzte. In Iſrael ſelbſt ſehen wir das Volk denſelben natürlichen Anwandlungen

zum mythologiſchen Polytheismus ausgeſetzt, die wir unter den anderen, den ſogenannten heidniſchen Völkern finden. Wäre Herodotos nach Jeruſalem gekommen zur Zeit abgöttiſcher Könige, vielleicht wußte er auch nur von den Sterngöttern der Aſtarte und nichts von dem Jehovah. Dieſer Hang des Volks wird von den Prieſtern und Propheten immer während — obſchon großentheils ohne Erfolg — beſtritten. Dagegen ſcheint es in Perſien einer mächtigen Prieſterſchaft wirklich gelungen zu ſeyn, dem Proceß, der in andern Völkern unaufhaltſam, in Indien bis zur äußerſten Verwirrung ſich fortſetzte, Einhalt zu thun und ihn zu hemmen. Auch in der perſiſchen Religion hatte das Bewußtſeyn den Uebergang gemacht, den wir in der Mythologie aller Völker durch die Urania bezeichnet finden. Aber eben hier, wo nun das Bewußtſeyn der andern Völker gleichſam in ein Doppeltes ſich ſchied, in das Bewußtſeyn des realen Gottes auf der einen und des ihm entgegenſtehenden geiſtigen auf der andern Seite, widerſetzte ſich das perſiſche Bewußtſeyn dieſer Entzweiung; es hielt auch noch jetzt die Einheit feſt, d. h. der materiell gewordene Gott, zu dem der Uebergang in der Mitra geſchehen war, und der relativ geiſtige Gott, gegen welchen der andere ſich materialiſirte — alſo der materialiſirte und der materialiſirende waren ihm Ein Gott, der nun nothwendig ein abſoluter Gott, ein Allgott war — kein Gott, der einen andern (A²) neben ſich hat —, und dieſer war Mithras. An die Stelle des relativen Monotheismus des vorhergehenden Moments, der eben durch die Kriſis des Bewußtſeyns, welcher durch die Urania bezeichnet iſt, als ein relativer auch erklärt wurde (denn früher war er dem Bewußtſeyn allerdings abſolut) — an die Stelle des bloß noch relativ Einen Gottes, der nur der relativ Eine war, weil ihm der andere, der geiſtige, entgegenſtand (wenigſtens potentiell der relative) trat ein Allgott, der eine Zweiheit in ſich, aber eben darum nicht relativ, ſondern abſolut Einer war. Dieſer (materielle) Allgott war Mithras, der alſo der materialiſirende und materialiſirte in Einem iſt. Indem ſich das perſiſche Bewußtſeyn dem entſchiedenen Polytheismus widerſetzte, konnte es zwar nicht mehr zu dem vormateriellen, geiſtigen Gott zurück, der Gott blieb ihm materi-

aber nicht relativ gegen einen höheren, sondern so, daß er eben als dieser materielle selbst der höchste und absolute wurde, und auch nicht erschien als der gegen einen höheren, sondern als der durch sich selbst, durch sein eignes Wollen materiell gewordene, also der freiwillig aus jener unzugänglichen Geistigkeit, aus der Geistigkeit, die keine Kreatur zuließ, sich selbst herausgesetzt und zur Natur gemacht hat. Daß Mithras dieser Gott war, nicht ein einzelner, sondern der höchste, der absolute, dieß erhellt eben aus einer Glosse bei Hesychius, wo er ὁ πρώτος ἐν Ἅιδου ἀνάξ genannt wird. Dieser Allgott aber konnte dem Bewußtseyn nicht wohl anders erscheinen als wie der Gott, der aus Liebe zur Kreatur sich selbst materialisirt, d. h. sich selbst peripherisch und zur Natur gemacht hatte. In diesem Sinn ist jene Rede des persischen Ghebarden, der dem Themistokles sagt: das sey ihr schönstes Gesetz, den König ehren als Bild des alles erretteten oder befreienden Gottes[1]. Hier wird also der Gott, dessen Bild der König ist, angesehen als der alles errettende. Jede Errettung aber setzt eine Gefahr, eine Enge, ἀγωνία, voraus. Diese Enge war eben das ursprünglich centrale Seyn, das für die Kreatur keinen Raum ließ. Wie die entsprechende weibliche Gottheit, nach dem was ich gleich anfangs erinnert und in der Folge noch bestimmter nachweisen werde, wie diese ebenfalls angesehen wurde als die erste Errettung, als die erste Ausbreitung, als der erste Sieg über das Centrum, ebenso war Mithras der Gott, der sich selbst materialisirend Natur überhaupt setzte und dem Geschöpf Raum gab, der alles Errettende, d. h. der das Geschöpf gleichsam aus dem Feuer, aus dem Centrum der ursprünglichen Einheit herausrettete in die Weite des materiellen, des Naturseyns. Eben darum hieß Mithras auch vorzugsweise der Vater Mithras, was von keinem einzelnen Gott wäre gesagt werden, Schöpfer von Allem, des Werdens Herr γενέσεως δεσπότης[2], bei dem es stand, ob überhaupt ein Werden stattfinden sollte[3]. Aber diese Materialisirung

[1] εἰκὼ τοῦ θεοῦ τοῦ σῴζοντος ἀνδρός.

[2] Bei Porphyrius de antro Nymph. p. 22. ed. van Goens.

[3] „Mithras omnipotens" in mehreren Inschriften bei Gruter, p. 33, 10. 34, 1.

des Gottes war nicht etwas einfürallemal Geſchehenes, ſondern immerfort Geſchehendes. Denn wenn der Gott einfürallemal die Immaterialität aufgab, ſo war er ein todtes Materielles, ein Gewordenes, nichts weiter Vermögendes. So aber erſchien er dem perſiſchen Bewußtſeyn nicht. Ein ſolcher todter Pantheismus, eine ſolche todte Subſtanz, der die Dinge als bloße Affektionen, an denen ſie ſelbſt keinen thätigen Theil hat, nur paſſiver Weiſe inhäriren, war der ſpäteren Zeit der philoſophiſchen Abſtraktion vorbehalten. Dem Bewußtſeyn der Perſer blieb vielmehr der Gott die ſtets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwiſchen Expanſion und Contraktion, er war ſtets ebenſowohl der der Kreatur wohlwollende, als der der Kreatur entgegengeſetzte, ſo daß ſein Welt-Werden (alſo der Kreatur Raum-Geben) ſtets als ein durchaus freiwilliges, liebevolles und eben darum preiswürdiges, den Dank und Jubel der Geſchöpfe forderndes erſchien.

Dieſe Mitte zwiſchen Contraktion und Expanſion, wovon jene als das Geſchöpfwidrige, dieſe als das dem Geſchöpf Heilbe erſchien, dieſe Mitte des Mithras erhellt auch aus den zu Ehren des Mithras gefeierten Feſten und deren Unterſchied. Denn natürlich nur jene gegen das Geſchöpf liebevolle Eigenſchaft des Mithras wurde mit Freudenfeſten begangen[1]. So wurde im alten Perſien wenige Tage nach der winterlichen Sonnenwende, wenn die Sonne wieder ſteigt und der Tag zunimmt, ein großes Mithrafeſt unter dem Namen Mihragan gefeiert. Denn Mithras war es, der die Sonne zurückführte. Er war, wie die Zendbücher ſich ausdrücken, der Erde zum Mittler gegeben, ſie weit zu machen in Ormuzds Reich, d. h. im Reiche des Lichts. Dieſe Feſte, welche ſich auf die Expanſion des Mithras in die Natur bezogen, waren öffentliche, allgemeine Volksfeſte. Unſtreitig war eben dieſes nach der Winter-Sonnenwende gefeierte Feſt jener Mithrastag, von welchem das bei Creuzer angeführte Bruchſtück des Geſchichtſchreibers Duris redet; denn dieſer Mithrastag wird beſchrieben als ein Feſt der Ausgelaſſenheit, d. h. eben der Expanſion, des Wohllebens. Wie die babyloniſche Mylitta ſelbſt die Aus- und Freigelaſſene — die Ausflucht aus

[1] Hyde, Historia Vet. Persarum, p. 245.

der ersten, ursprünglichen Einheit war, so erschien dem persischen Bewußtseyn die ganze wiederbelebte Natur als Moment einer Entlassung, Auslassung aus dem centralen Seyn, als eine Expansion des Mithras. An diesem Tage der Ausgelassenheit allein ziemte es auch dem Könige bis zur Trunkenheit zu trinken, an diesem Tag allein den Volkstanz zu tanzen'. Dieses also war das öffentliche, das allgemeine Fest. Dagegen wird ausdrücklich bemerkt, daß die Mithrasmysterien im Frühjahr, also um die Frühlings-Tag und Nachtgleiche gefeiert wurden, um die Zeit, wo Contraktion und Expansion, Nacht und Tag, Finsterniß und Licht gleich gewogen erscheinen. (NB. Diese Feier geschah in Rom, nicht in Persien; also wenn die römischen Mithrasmysterien falsche waren, beweist dieß nichts.) Hieraus erhellt denn wohl, daß jene höchste Idee des Mithras als Vermittler, als das zwischen Positivem und Negativem, Expansion und Contraktion in der Mitte stehenden, der Geheimlehre, den Mysterien angehörte. (In den Mysterien überhaupt eigentlich der Cultus. Die der Kreatur entgegengesetzte Kraft war der eigentliche Gegenstand des Cultus. Sie war id quod colendum erat, was verehrt werden mußte). Die positive Seite war die allgemeine, allen verständliche und zugängliche; die negative Seite des Mithras, also auch Mithras, sofern er zwischen positiv und negativ ist, gehörte nur dem höheren Wissen an, in welches außer dem König und dem herrschenden Stamm der Pasargaden niemand eingeweiht wurde, wodurch denn ganz begreiflich wird, daß Herodotos von Mithras nichts weiß, während die späteren, in Persien nach der macedonischen Eroberung nicht einheimischen Griechen von ihm als dem Hauptgott der Perser allein reden, indem nun vielmehr die Gestalt der Mitra ihnen unbedeutend blieb, als die nur Uebergang gewesen war, nur als Uebergang gedient hatte und natürlich gegen die höhere Idee des Mithras mehr und mehr verschwinden mußte.

Da ich hier das Verhältniß der Mithrasfeste zu den verschiedenen Punkten der Sonnenbahn berührt habe, so kann ich nicht umhin, von dem Verhältniß des Mithras zu der Sonne selbst etwas zu sagen.

' Creuzer a. a. O. Th. 1, S. 732.

Unſtreitig haben jene Mithrasfeſte Veranlaſſung gegeben, den Mithras mit der Sonne zu verwechſeln, was ſo allgemein und ſelbſt von Griechen, z. B. Strabo, geſchehen iſt, und was einige ſogar dahin ausdehnen zu dürfen glaubten, die weibliche Mitra alsdann für den Mond zu erklären und dieß für Herodotos Meinung zu halten, eine Meinung, die in dem Zuſammenhang, in welchem er von der Mitra ſpricht, durchaus keinen Sinn hätte. Er läßt, wie wir wiſſen, dieſe Vorſtellung der Mitra auf den ältern Sternen- und Elementendienſt folgen, und erwähnt der Mitra offenbar in einem gewiſſen Gegenſatz mit dieſen früheren Gottheiten; welchen Sinn hätte nun die Stelle, wenn nach ſeiner eigenen Meinung die Mitra nur wieder der Mond, der Mithras, den er nur unterlaſſen hätte ausdrücklich zu nennen, die Sonne wäre? Am weiteſten hat dieſe Identität des Mithras mit der Sonne der bekannte Dupuis ausgedehnt, der in ſeiner Origine de tous les Cultes überhaupt alles auf Sonnendienſt zurückführt und ſo weit geht zu behaupten, weil in derſelben Zeit, wo in Perſien der Mithrastag begangen wurde, nun das Winterſolſtitium, in Rom der Natalis solis invicti gefeiert wurde, und weil die chriſtliche Kirche für gut fand, das Geburtsfeſt des Welterlöſers auf dieſelbe Zeit zu verlegen, ſo ſey Chriſtus ſelbſt jener sol invictus, Eins mit Mithras, und das Chriſtenthum nur ein Zweig, nur eine beſondere Sekte der Mithrasgeheimniſſe. Die Frühlingsſonne war allerdings nur das Zeichen des wiedererſcheinenden Mithras, nämlich des Mithras von der Seite der Expanſion genommen; die Sonne war gleichſam die beſtändige Begleiterin des Mithras, weil durch ſie nach der Starrheit und Dunkelheit des Winters die Erde wieder weit wurde; daher ſo viele Inſchriften: Deo invicto mithrae et socio (zuweilen auch comiti) soli sacrum [1]. Mithras war der unbeſiegliche Gott, weil er aus jeder Verdunkelung — Contraktion — wieder ſiegreich, in neuer Expanſion hervortrat. Die Sonne aber erſcheint ſtets nur in ſeinem Geleit oder Gefolge. Nicht Er kommt mit der Sonne, ſondern ſie kommt mit ihm, wenn er die Welt wieder weit macht.

[1] Dieſe Inſchrift: D. I. M. ET. SOCIO. SOLI. SAC. findet ſich in Muratoris Anecdotis T. I. p. 128.

Warum steigt die Sonne weiter? Dieß bedurfte einer Erklärung. Auf einigen Inschriften steht allerdings auch Deus Sol invictus Mithras, so daß die Sonne selbst Mithras und Mithras sol genannt zu werden scheint. Aber theils kann es dieß immer noch nur als eine Redefigur ausgelegt werden, theils folgt daraus bloß, daß in jenen Zeiten, welchen diese sämmtlichen Inschriften angehören — die ja nicht aus Persien selbst abstammen —, daß also in spätern Zeiten allerdings Mithras zum Theil mit der Sonne verwechselt worden, was unter den angegebenen Umständen ebenso leicht als in unsern Zeiten geschehen konnte. Denn daß die Verwechslung nicht allgemein war, erhellt aus den zahlreichen andern Inschriften, wo die Sonne als bloßer comes des Mithras ausdrücklich von diesem unterschieden wird. Es käme noch darauf an zu untersuchen, welche von beiden Inschriften die ältesten sind. In vielen Inschriften zu Ehren des Mithras ist sie nicht einmal erwähnt.

Daß Mithras in den Zendbüchern nicht die Sonne ist, darüber sind die bedeutendsten Autoritäten einig. Anquetil der erste Herausgeber der Zendbücher, Kleuker (der deutsche Bearbeiter des Zendavesta), selbst Eichhorn gesteht es zu. Statt aller aber brauchte ich bloß Silvestre de Sacy zu nennen, einen Mann, der durch seinen Charakter ebenso sehr als durch seine Kenntnisse verdient, in allem, was das Orientalische betrifft, als ein Orakel verehrt zu werden.

Ich kehre zurück auf die Idee des Mithras als Mittler, für welche ich noch eine bedeutende Bestätigung anzuführen habe.

Dem Herodotos freilich mußte der persische Mithras gewissermaßen schon durch seine Benennung unzugänglich seyn: denn der mythologische Griechen- und Herodotos insbesondere zeigt sich noch ganz in die mythologischen Vorstellungen eingetaucht — konnte für eine unmythologische Religion, die außer allem Vergleich stand mit dem, was er sonst kannte, keinen Sinn haben. Wenn ihm also schon darum die Idee des persischen Mithras ferne lag, wenn außerdem das Geheimniß, in welchem die wahre Idee des Mithras erhalten wurde, auf der einen, und die fortdauernde, allgemeine Verehrung der alten väterlichen Götter des Himmels, der Himmelslichter und der Elemente von der andern

Seite ihm die Kenntniß des Mithras entzogen — und Sie begreifen sehr leicht, wie jener von sich selbst materialisirte Gott, jener Naturgott (denn dieß ist ein und derselbe Begriff), wie jener allgemeine Naturgott Mithras die älteste Verehrung der Sterne und Elemente nicht ausschloß —, wenn es also überhaupt jetzt ganz begreiflich wird, daß Herodotos von dem Mithras nichts weiß, so ist es dagegen ebenso begreiflich, daß die späteren Griechen, die schon innerlich mehr abgewendet von ihrem Polytheismus für orientalische Ideen, besonders für die des orientalischen Pantheismus (der jedoch auf gewisse Art auch ein Monotheismus scheinen konnte) empfänglicher, daß diese späteren, nach der macedonischen Eroberung lebenden Griechen den persischen Mithras nicht nur überhaupt vorzugsweise kennen, sondern daß sie auch die richtige Idee desselben kennen; und in dieser Hinsicht halte ich die vielbesprochene Stelle des Plutarch, in welcher er sagt, daß die Perser den Mithras den Mittler nennen, für eine auf wirklicher Kenntniß gegründete Aeußerung und durch das, was ich für diese Bedeutung des Mithras bereits angeführt habe, ebenso bestätigt, als hinwiederum für unsere Ansicht bestätigend[1]. Und hier, nachdem durch eine so unverwerfliche Auktorität unsere Erklärung des Mithras bestätigt ist, will ich denn auch noch ein Wort über den Namen hinzufügen.

Im Mithras (dem von sich selbst materialisirten) war nun der Moment der Materialisirung und demnach Mitra ebenfalls gesetzt; denn Mitra ist der Moment der Materialisirung. Mitra war aber nur als ein Verschwindendes gesetzt, und so begreift sich, wie späterhin, wenn auch äußerlich noch Heiligthümer der Mitra bestanden, dennoch in der eigentlichen religiösen Vorstellung Mitra durch Mithras gleichsam verschlungen erscheint. Ich habe nun den Namen Mitra als gleichbedeutend mit *μήτηρ* erklärt. Obgleich nun Mithras etwa ebenfalls den materialisirten Gott bedeuten könnte, so scheint diese Erklärung doch unstatthaft, weil man genau wissen will, wie der Name des Mithras

[1] Die Stelle Plut. de Isid. et Osiride c. 46 lautet: *Ὅτος (Ζωροάστρης) ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην τὸν δ' Ἀρειμάνιον καὶ προσαπεφαίνετο — — τὸν μεταξὺ τούτων Μίθρην εἶναι. διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι.*

persisch geschrieben wurde, und da würde sich denn finden, daß er mit dem persischen Mihr nichts gemein hätte. Man müßte also dann annehmen, daß Mitra und Mithras des zufälligen Gleichlauts ungeachtet zwei verschiedene Namen seyen. Dafür wäre etwa anzuführen, daß Herodotos den Namen Mitra mit dem ר schreibt, während Mithras (— es) mit dem ת geschrieben wird. Dagegen ist zu bemerken, daß Herodotos, wenn er des Mithras selbst nicht erwähnt, wenigstens Namen nennt, die von Mithras sich herschreiben, Mitrobates (mit dem gewöhnlichen Mithridates) und Mitrabatas, die er ebenfalls mit einem bloßen ר schreibt. Daraus ließe sich also auf eine Differenz beider Namen nicht schließen. Eher ließe sich daraus, wenn der eigentlich persische Name für Mithras Mihr wäre, wie allgemein behauptet wird. Dieß scheint man aber nicht daraus zu schließen, daß man irgendwo den Namen Mithras wirklich so geschrieben gesehen hätte, sondern theils aus dem Namen der früher erwähnten Sonnenfeste, wovon das eine Mihragan heißt; allein Mihr heißt im Persischen wirklich Sonne[1], Mihragan kann also gar wohl bloß Sonnenfest, und braucht nicht Mithrasfest zu bedeuten, ob es gleich auch ein Mithrasfest war; theils inwiefern man selbst den Mithras mit der Sonne identificirte, was ich schon für falsch erklärt habe. Ferner wenn der persische Name des Mithras Mihr, woher alsdann das ת in dem Namen Mithrates? Hyde sucht dieß daher zu erklären, daß die Griechen in der Mitte des Worts keine einfache Aspiration ausdrücken können, daher haben sie das ת in der Mitte des Worts durch eine Aspirata, durch θ bezeichnet. Wie kommt es aber, wenn im persischen Wort kein ת vorkam, daß der Name Mithrates hebraisch מִתְרָדָת geschrieben wird (im Buch Esra zweimal[2]); die Hebräer konnten doch eine einfache Aspiration in der Mitte ausdrücken. Daraus, daß bei Tacitus ein Sohn des Phraortes, Mehercles, vorkommt, kann nichts folgen; denn dieser Name bedeutet eben den von der Sonne Gegebenen, wie Mithrates den von Mithras Gegebenen.

[1] Hyde a. a. O. p. 105 sagt: At in religionis negotio Sol praecipue appellatur Mihr, quae vox primario significat Amor.

[2] 1. B. 1. 7.

Ich bleibe also vorjetzt wenigstens nur bis ich eines Bessern belehrt werde, bei meiner Erklärung der Mitra, nach welcher sich dieses Wort auf mater, materia bezieht, und vermuthe etwas Aehnliches in Mithras, der seinem Begriff nach in der That der summus materiator (materiator sui ipsius) ist, wenn man nicht etwa annehmen will, daß im Namen Mithras eben die Eigenschaft des Mittlers ausgedrückt gewesen. Plutarch spricht aber von dieser Mittlerbedeutung des Mithras hauptsächlich in Bezug auf den Gegensatz des Ormuzes, Oromazes, d. h. des das Licht, das Gute wollenden Gottes, und des Ahriman, der als der dem Guten und dem Licht feindliche Gott gedacht wurde. „Zoroaster, sagt Plutarch, nannte den einen Gott Oromazes, den andern Arimanios, in der Mitte zwischen beiden aber ist Mithras, deßhalb ihn denn die Perser auch Mittler nennen“[1]. Daß ihn die Perser den Mittler nennen, ist ein Factum, das Plutarch anführt und das er zu erklären sucht, indem er diese Mittlerbedeutung auf Ormuzd und Ahriman bezieht.

Es gibt mir dieß natürliche Veranlassung, mich ebenfalls über das Verhältniß des Mithras zu dem Dualismus des Zoroaster oder der Zendlehre zu erklären, der von jeher als ein großes Problem in der Geschichte der Religion und des menschlichen Geistes überhaupt betrachtet wurde.

Mithras ist der Naturgott, aber nur in einem beständigen Aufschluß, so demnach, daß er stets in der Mitte ist zwischen Contraktion und Expansion, und also die Contraktion immer auch besteht. Contraktion = Zurückgehen in die ursprüngliche, alle Mannichfaltigkeit, also auch das Geschöpf, ausschließende Einheit; Expansion dagegen ist der die Mannichfaltigkeit, also auch das Geschöpf, vielmehr setzende Wille selbst. Der Gott nun, der der Kreatur wohl will, erscheint dem Bewußtseyn überhaupt als der gute, holde, der entgegengesetzte als der ungute, unholde. Mithras ist also nach seiner ursprünglichen Idee allerdings die Mitte, der Mittler zwischen dem guten und dem unguten Princip, und es begreift sich hieraus, wie Mithras auch Mittler

[1] S. die Anmerkung S. 216.

zwischen Ormuzd und Ahriman. Als positiv ist er Ormuzd, als negativ Ahriman.

Dagegen ist nun einzuwenden, daß im System Zoroasters Ormuzd und Ahriman, wie man gewöhnlich annimmt, als zwei völlig getrennte Potenzen aufgestellt waren, zwischen denen gar keine Einheit stattfindet. Nun ist es zwar etwas denkbar, wie eine solche die Vernunft völlig zerreißende und gleichsam zur Verzweiflung bringende Meinung von zwei absolut getrennten und sich entgegengesetzten Principien im Kopf eines Einzelnen entstehen, — schon lieber ließe sich denken, wie sie in seinem Kopfe sich behaupten und so lange bestehen könne, aber ganz unglaublich ist, wie ein solcher zerrissener Dualismus sogar unter einem Volk wie die Perser sich behaupten konnte. — Ferner, wenn Ormuzd und Ahriman zwei unabhängige und so ziemlich gleiche Mächte, wer könnte wissen, wie der Kampf endigte und worauf es hinauslaufe, wenn nicht ein höheres Wesen für den Triumph des Ormuzd Gewähr leistete? Hier nochmals, wie ist überhaupt Kampf möglich, wenn sie nicht auf irgend eine Weise Eins, wenn sie absolut außereinander, wenn sie nicht genöthigt wären miteinander Eins zu seyn?

Man hat von jeher gesucht, in diesem persischen Dualismus doch irgendwie eine Einheit zu entdecken; nur, glaube ich, ist es nicht auf die rechte Weise angefangen worden. Man hat angenommen, daß nach dem System des Zoroaster das gute Princip doch irgendwie gewissermaßen das stärkere ist, als man annimmt, daß ein endlicher Sieg des Guten über das Böse, eine endliche völlige Niederlage oder absolute Vernichtung des bösen Princips in ihm gelehrt werde. Daraus würde allerdings folgen, daß das persische System nicht ein solcher Dualismus

[1] Nach dem Zendawesta ist die Dauer der Welt zwölf Myriaden Jahre, eingetheilt in vier Abschnitte: 1) Ahriman, obgleich existirend noch in die erste Hälfte versunken, Ormuzd wirken ohne Gegner (also Ahrimans Wirkung doch ein Wiedererwachen); 2) Ormuzd überwiegend; 3) abwechselndes Uebergewicht; 4) Ueberwucht des Ahriman, so daß daran ist, Ormuzd und alle himmlischen Wesen aus der Welt zu vertreiben. Gleichwohl am Ende des Zeitraums absoluter Sieg des Ormuzd.

sey, wobei beide Principien als völlig gleichmächtige angenommen werden. Aber der ursprüngliche Dualismus wäre damit nicht aufgehoben, es wäre denn, daß man zugleich einen frühern Abfall des bösen von dem guten Princip, also ein ursprüngliches Gutseyn des bösen Princips annähme. Aber eben dieß, so nahe es natürlich unserm Gedanken liegt, möchte sich durchaus nicht aus den Urkunden der Zendlehre erweisen lassen. Alles spricht dafür, daß das gute und das böse Princip als zwei gleich ursprüngliche gedacht werden. Man war daher sehr froh, als man in dem Vendidad, obgleich dieß selbst kein Zendbuch, eher ein Commentar über die Zendlehre und erst im siebenten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung geschrieben ist, indem es die Dynastie der Sassaniden erwähnt, eine Aeußerung fand, welche auf eine ursprüngliche Einheit der beiden Principien zu deuten schien und in welcher, wie es scheint, schon frühere antidualistische Sekten in Persien, vorzüglich aber neuere Gelehrte, Kleuker, Creuzer u. a. einen höchsten über Ormuzd und Ahriman gleich erhabenen Gott sehen wollten. Die Stelle lautet so: „Ormuzd und Ahriman, beide gab Zerwane Akerene, die Zeit, die ohne Grenzen ist“. Offenbar aber ist diese Stelle für sich mehr als Eines Sinnes fähig. Einige haben sie so gedeutet, daß Ahriman ein erst im Lauf der Zeit entstandenes, also ein vom ursprünglich Guten abgefallenes Böse sey. Aber wozu zwei — gleich

* Schon Schahristani (schrieb im zwölften Jahrhundert n. Chr.) erwähnt übrigens einer, wie es scheint, antidualistischen Sekte, die er Zerwanier nennt, die also wohl jene Stelle des Vendidad schon benützen (s. Hyde a. a. O. p. 298). Allein was können diese späteren philosophischen Sekten, die schon längst mit griechischen und andern philosophischen Ideen bekannt waren, für den ursprünglichen Sinn beweisen? In den Zendbüchern selbst wird zwar Zerwane Akerene auch einmal erwähnt (Kleukers Zendavesta im 81. Th. 2, S. 33). Hier sagt aber Zeroaster zu Ahriman (nicht aber zu Ormuzd): die grenzenlose Zeit hat dich geschaffen. — Anquetil (Mém. de l'Acad. 30, p. 268) sagt: En quel endroit des livres Zend il est dit, qu' Ormuzd et Ahriman soient sortis de Dieu par la voie de la création? — J'ai prouvé, qu' Ormuzd dans les livres Zend n'avait aucun principe de son Existence. A plus forte raison doit on le dire d'Ahriman, qui certainement n'a point été produit. Um sich nun wegen des Zerwane zu helfen, unterscheidet Foucher (ib. p. 703) einen doppelten Zeroaster, der erste war reiner Dualist, der zweite reformirte diesen Irrthum.

gute Principien? Man müßte denn nur den Ahriman als Geschöpf des Ormuzd erklären. Dem widerspricht aber der Inhalt der Zendbücher so sehr, daß selbst der alles mit christlichen Ideen ansehende, aber Wahrheit liebende Klenker nicht über sich vermag, dieß zu behaupten, und ebenfalls beide für ursprünglich erklärt. Ich glaube also, daß die Stelle einen noch speculativeren Sinn hat, nämlich diesen: vor der Zeit, d. h. ehe Zeit überhaupt war, als sich der Gott noch überall nicht ausgesprochen, noch nicht in der Natur, dem Geschöpf, expandirt hatte, konnte auch die Contraktion, die dem Geschöpf entgegengesetzte und gleichsam feindliche Kraft, noch nicht als solche sich äußern. Der Gegensatz entstand also zwar nicht in der Zeit, aber mit der Zeit — mit der Zeit war erst Expansion und Contraktion als solche gesetzt. Gibt man der Stelle diesen Sinn, so erklärt sich von selbst, was dem Gegensatz vorausgehend gedacht werden muß, nicht eine Einheit beider, sondern das Eine Princip. Denn der vor dem Gegensatz gedachte Gott ist eben der, der sich noch nicht expandirt hat. Inwiefern er sich noch nicht expandirt hat, insofern ist er Negation der Expansion, also = Contraktion. Aber der in der Contraktion gedachte ist eben derselbe, welcher sich in der Folge expandiren wird. Hier ist also die Einheit, aber freilich auf eine ganz andere Art, als man diese sonst sich vorzustellen pflegt. Es zeigt sich, woran man bisher am allerwenigsten gedacht hat, daß Ahriman auf gewisse Weise, nämlich freilich nicht als Gegensatz der Expansion, wohl aber als bloße noch-nicht-Expansion gedacht, daß in diesem Sinn gerade Ahriman der ältere ist; denn der Contraktion geht die Expansion voraus. Das Ganze, d. h. das was jetzt als + und —, als Expansion und Contraktion erscheint, war erst nur Eines, nur Contraktion = nicht-Expansion, und umgekehrt, das, was jetzt nur noch Eines ist (die Contraktion) war erst das Ganze oder alles. Denn weil die Contraktion auch in der Expansion nicht aufgehoben ist (eine unbedingte Expansion würde ebensowenig auf das Geschöpf führen), so ist mit der eintretenden Expansion Contraktion und Expansion gesetzt, d. h. das, was zuvor das Ganze war (die Contraktion) ist zum Theil geworden, es ist nur

noch das Eine von zwei Principien. Man könnte sich dabei an jene Stelle in Goethe's Faust erinnern, wo Mephistopheles von sich selbst sagt:

> Ich bin ein Theil des Theils, der erst das Ganze war,
> Die Nacht, die sich das stolze Licht gebar.

Nichtexpansion = Nacht ist erst das Ganze: jetzt durch die eingetretene Expansion = Licht nur noch Theil — und hier erst wird es (das Princip der Contraktion) auch zum Gegensatz. Vorher, da noch überall keine Expansion war, konnte es dieser nicht als Contraktion entgegentreten, da erschien also eben das, was jetzt allerdings der Expansion abholdes, entgegengesetztes Princip ist, noch keineswegs als Gegensatz derselben; denn noch hatte der Gott überhaupt nicht gewollt (er ist noch nicht Expansion, aber er ist auch nicht Contraktion mit seinem Willen; also weder gut noch böse). Aber sowie er sich expandirt, ist das unbedingte Princip der Contraktion schon überwunden und unterworfen, es ist als Vergangenheit gesetzt, als das, was war und nicht mehr ist, und dadurch ist es ein anderes gegen das expansive, welches das jetzt seyende und im Verhältniß zu jenem gleichsam das jüngere und später geborne ist. Aus diesem Verhältniß, in welchem das ältere, vorausgegangene Princip der Contraktion als unterworfen einem jüngern und nachgefolgten erscheint, läßt sich alsdann übrigens erklären, wie in diesem Verhältniß das zuerst gewesene und zwar nicht aufgehobene (denn eine unbedingte Expansion ist auch nichts für die Kreatur), wie, sage ich, das zuerst gewesene, nachher unterworfene, zum bloßen Theil herabgesetzte, eingeschränkte Princip der Contraktion, wie dieses nicht bloß überhaupt als Gegensatz zur Expansion — als Ahriman — erscheinen kann, sondern wie es sogar möglich ist, daß es aus dieser Unterordnung hervorstrebend (und dieß muß es) mit dem guten der Kreatur holden Princip (dem Ormuzd) in einem immerfort thätigen Widerspruch sich befinde, der nicht einfürallemal überwunden ist, sondern immerfort überwunden werden muß.

Auf diese Weise also gedacht, wäre nicht nur Ormuzd, der als der Wille zur Expansion — als der Wille, der nur die Expansion will — gegen das Urprincip der Contraktion das Spätere und nach

ihm Entſtandene iſt, nicht nur Ormuzd, ſondern auch Ahriman, als nunmehr wirklicher, poſitiver Gegenſatz der Expanſion, was er ja zuvor nicht war: — beide alſo, Ormuzd und Ahriman, in ihrem Gegenſatz wären zwei, nicht in der Zeit, aber doch erſt mit der Zeit entſtandene Principien. In dieſem hohen Sinn könnte geſagt werden: die Zeit gab beide, in dem hohen, über die Welt hinausgehenden Sinn, in welchem ich in dem früher Dargeſtellten die Zeit genommen habe, oder auch in dem Sinn, in welchem eine andere Stelle des Zendaveſta ſagt: der wahre Schöpfer iſt die Zeit.

Nochmals: Vor der Expanſion in die Natur iſt der noch unausgeſprochene Wille nicht Expanſion, und doch auch nicht das poſitive Gegentheil davon, alſo in der Mitte zwiſchen beiden, inſofern ſchon Mithras, nur noch nicht der wirkliche Mithras — Mithras noch als bloße Indifferenz von Expanſion und Contraktion gedacht. In der wirklichen Expanſion aber wird das, was zuvor war, als Contraktion, aber zugleich als Vergangenes, als Untergeordnetes, und damit als das der Expanſion Entgegenwirkende geſetzt, und da das eigentlich göttlich Gewollte die Expanſion iſt, die Contraktion aber nur noch die Bedeutung desjenigen hat, ohne welches die Expanſion das eigentlich Gewollte nicht ſeyn könnte, ſo iſt das nun erſt als gegenwirkend geſetzte Princip der Contraktion von den beiden Principien allerdings das Widergöttliche (το ἀντίθεον); es iſt alſo hiemit Welt und Gegenzeit, es iſt jener Kampf, der den Inhalt der Zeitmythologie ausmacht[1].

Denken wir uns den Vorgang auf die hier auseinandergeſetzte

[1] Das Unvermeidliche, daß wenn der Welt die Expanſion wollte, er die Contraktion (das Gegentheil) mit wollen mußte, konnte, wie uns dieß eine noch in anderer Hinſicht bemerkenswerthe Stelle von Theodor von Mopsveſtia zeigt, weil auch als Zufall (τύχη) vorgeſtellt werden. Die Stelle (Phot. Bibl. cod. ile Rouen, Genève 1653, cod. 81, p. 129) lautet: *Ἐπιδείκνυται* (sc. Theodorus) *τὸ παρὸν τῶν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζωροάστρης εἰσηγήσατο, ἵνα περὶ τοῦ Ζαρουὰν, ὃν παρ᾽ αὐτοῖς πάντων ἀνάγει, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι ἀνέδειξε, ἵνα τὴν Ὀρμιζδὰν ἴσμεν ἐκείνου καὶ (?) τὸν Σατανᾶν, καὶ* (sc. τὸ δόγμα) *περὶ τῆς αὐτῶν συμμίξεως.* Merkwürdig iſt auch, was hier von der Blutvermiſchung beider geſagt iſt. Nk. Zarnam (bei Theodor von Mopsveſtia was ſonſt Zarnane heißt) iſt ſelbſt die *Τύχη*.

Weiſe, ſo kann die an ſich und ihrer Abſicht nach antimythologiſche Lehre des Zerduſcht ihre Verwandtſchaft mit den mythologiſchen Principien doch nicht verleugnen. Eben weil antimythologiſch, iſt die Mythologie darin, nur als Aufgehobenes. Der Uebergang zum Mythologiſchen iſt die Zweiheit, aber da iſt das reale Princip (A) noch bloß überwindlich. Wenn es aber zum wirklichen Proceß kommt, wird es nicht mehr als weibliches, rein paſſives, ſondern als widerſtrebendes, wenigſtens als eine Art von böſem Princip erſcheinen, zu welchem der Parſismus nur darum früher kommt, weil er die Zweiheit gleich aufhebt, die beiden Principien gleich als Eins, als untrennbar und daher auch gleich in Kampf ſetzt. Eben daſſelbe Princip, was im Parſismus als Ahriman ſich darſtellt, werden wir in den folgenden Mythologien als das der wirklichen Ueberwindung Widerſtrebende, z. B. in dem ägyptiſchen Typhon, oder um den allgemeiner bedeutſamen Namen zu nennen, in dem griechiſchen Kronos finden. Wer Plutarch und andere Griechen geleſen, weiß, daß ſie den Ahriman durchaus mit dem Kronos vergleichen (wie einzelne von Unthaten), ſowie denn nicht Mithras, wie Creuzer meint, ſondern Ormuzd = dem relativ geiſtigen Gott, dem Dionyſos, iſt. Die Religion der Perſer hatte inſofern im Grunde doch dieſelben Elemente mit den Religionen der zunächſt folgenden Völker nur in anderer Stellung; nämlich Zerduſchts Lehre hat jenes finſtere Princip, mit deſſen Geſtalten die andern Mythologien zu ringen haben, den Ahriman mit ſeinem ganzen Heer gleich untergeordnet. In den Zendbüchern ſelbſt wird Zerduſcht im Kampf dargeſtellt gegen Prieſter der Finſterniß (die mythologiſchen Religionen), die das Volk auf den Weg des Ahriman und die falſche Magie zu verlocken ſuchen. Dieß ſind wahrhaft hiſtoriſche Stellen, die beſtätigen, was wir behaupten, daß das perſiſche Syſtem durch eine Reaktion gegen den mythologiſchen Proceß entſtanden, indem das perſiſche Bewußtſeyn (und Zerduſcht nichts anderes als Repräſentant dieſes perſiſchen Bewußtſeyns) ſich dem unabhängigen Hervortreten des realen Princips entgegenſetzte, wodurch das perſiſche Volk abgehalten wurde, den Weg der andern Völker zu gehen, dem eigentlichen Polytheismus anheimzufallen.

Nach der jetzt vorgetragenen Ansicht ist es einleuchtend, wie die Zerduschtlehre ein nothwendiges Erzeugniß des ursprünglichen Mithrasbegriffs ist; und wie früher der Uebergang gezeigt wurde von dem uralten väterlichen Glauben der Perser, vom Zabismus oder der ältesten himmlischen Religion zu der Mithrasidee (Anlaß dazu war der mit Mithra gesetzte Dualismus), so haben wir jetzt wieder den nothwendigen Uebergang von der Mithrasidee zu der Zerduschtlehre gezeigt. Die Lehre der Zendbücher ist nichts anderes als die praktische, im Kampf dargestellte Mithrasidee. Die Zendbücher sind nichts weniger als speculativ, oder auch nur theoretisch, sie enthalten durchaus nur moralische Vorschriften, Anweisungen für das Leben und für religiöse Gebräuche, Gebets- und liturgische Formeln. Die Zendlehre ist die Mithraslehre auf den praktischen Standpunkt versetzt. Ihr Inhalt ist nur ein immer sich wiederholender Aufruf zum Kampf gegen die Mächte der Finsterniß, der Mensch nach Zerduscht nur ein Streiter Ormuzds auf Erden, berufen durch Pflege der Natur, durch reinlichen und sorgsamen Ackerbau, durch Reinerhaltung des eignen Leibs und der eignen Seele das Uebergewicht des expansiven Princips zu erhalten.

Nun liegt uns aber noch ein anderes Problem vor, welches durch die zahlreichen Denkmäler entsteht, die sich auf die sogenannten Mithrien (scil. mysteria) beziehen, welche sich über das ganze spätere römische Reich verbreitet zu haben scheinen. Denkmäler dieser Art sind zwar nirgends in Persien, aber außer Persien in Italien, in Frankreich bis zu den Ufern des Rheins, selbst in Kärnthen und Salzburg gefunden und vielfach herausgegeben und commentirt worden. Der Grund aber, warum diese Denkmäler als problematisch erscheinen, oder wodurch sie zu Erörterungen Anlaß geben, ist dieser: man ist gewohnt, die Zend- und also auch die Mithraslehre als eine relativ reinere und gewissermaßen unmythologische Religion anzusehen. Dagegen finden sich nun in jenen Mithrasmonumenten so manche Vorstellungen, die weit mehr mit den Vorstellungen anderer, im eigentlichen Sinn mythologischer Völker, namentlich mit indischen, als mit Ideen der reinen Zerduschtlehre gemein haben. Was wir besonders von den Formen oder

Ceremonien der römischen Mithrasgeheimnisse wissen, steht in solcher Opposition mit der reinen Mithraslehre, daß viele bei Erwägung dieses Contrastes versucht worden sind ihre wirkliche Abstammung aus Persien in Zweifel zu ziehen. So waren z. B. in den Mithrasideen außerordentliche Kasteiungen und Kreuzigungen des Fleisches gewöhnlich, für männliche und weibliche Eingeweihte. Für die höchsten Grade wurde der jungfräuliche, ehelose Stand erfordert. Selbst Menschenopfer fanden statt ohne Unterschied des Alters und Geschlechts, in deren Eingeweiden man nach der Zukunft forschte. Nichts kann der reinen Zendlehre Entgegengesetzteres gedacht werden, als diese Fasten, dieser Cölibat, diese Menschenopfer. Namentlich was die Ehelosigkeit betrifft, so ist es sogar Vorschrift der Zendlehre, die Kinder frühe zu verheirathen, und geschieht es, daß sie vor dieser Zeit sterben, so muß dieser Mangel durch eine Ceremonie supplirt werden, die bei Hyde ausführlich beschrieben ist. Ein jeder, der ohne Kinder stirbt, sagt ein canonisches Buch, die Tadder, welches Verdienst er sonst haben möge, wird ausgeschlossen seyn vom Paradies. Das durchaus Menschliche und Menschenliebende in der Zendlehre contrastirt aufs Entschiedenste mit den nicht bloß strengen und harten, sondern grausamen, ja das Leben selbst gefährdenden Prüfungen, denen sich derjenige zu unterwerfen hatte, der in die Mithrien eingeweiht seyn wollte. Endlich sieht man auch auf jenen Monumenten nichts von dem, was die gewöhnlichen Darstellungen persischer Opfer oder Ceremonien auszeichnet, z. B. keine dem Feuer geweihten Altäre, die in der persischen Religion etwas so Wesentliches sind. Dagegen finden sich Genien mit Fackeln. Alle diese Beobachtungen haben schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den französischen Akademiker Freret, der überhaupt das Verdienst hat viele alterthumforschende Untersuchungen zuerst angeregt zu haben, auf die Meinung gebracht, daß die römischen Mithrien gar nicht aus Persien herkommen; er wollte sie aus Chaldäa herleiten[1]. Nun ist es aber jener Widersprüche ohnerachtet von der andern Seite ganz unmöglich das Persische mancher Symbole zu verkennen. Manche Figuren auf diesen Monumenten stimmen mit den

[1] Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. XVI.

Bildern, die man auf den Mauern von Persepolis (Tschilminar) sowie auf den persepolitischen Cylindern antrifft, völlig überein. Die Vorstellungen seltsamer, fabelhafter Thiere auf den Mauern von Persepolis, denen der Monarch den Dolch in die Brust drückt, und in denen ein bekannter Göttinger Professor Jagdbelustigungen persischer Könige dargestellt glaubte, erinnern an die portentosa simulacra, an die seltsamen Thiergestalten, die nach St. Hieronymus in den Mithrasmysterien den Einzuweihenden erschienen, sey es als Schreckbilder oder als Symbole von den zu bekämpfenden Mächten der Finsterniß. Noch entscheidender ist Folgendes. Eine ganz eigenthümliche Vorstellung der gegen die ganze Natur liebevollen Perserlehre ist die von den Ferners, worunter sie gleichsam die geistigen Urbilder jedes Weltstoffs verstehen, und die man daher oft mit den platonischen Ideen verglichen hat. Jede Pflanze, jedes Thier, jeder Mensch hat seinen Ferner. Die menschlichen Ferners z. B. der Könige auf den Wänden zu Persepolis erscheinen als menschliche geflügelte Halbfiguren. Gerade solche findet man auch auf den Mithrasdenkmälern von übrigens römischer Arbeit und sogar mit römischen Inschriften. Nicht weniger findet man auf diesen Denkmälern die Embleme der Azeds oder Dämonen, welche die Parsenlehre allen Elementen der Natur vorsetzt. Neuere haben daher in den römischen Mithrasmonumenten zwar ursprünglich persische Symbole, aber mit indischen Zuthaten vermischt, sehen wollen, wie Hammer[1]. Selbst Silvestre de Sacy läßt die ursprünglich persischen Vorstellungen wenigstens erst noch durch ein anderes, andern Vorstellungen ergebenes Volk hindurchgehen, und auf diese Weise alterirt werden[2]. Allein wenn man dieses Volk weder namhaft machen, noch erklären kann, wie ein anderes Volk dazu gekommen persische Ideen sich anzueignen, so kann man auch diese Auskunft nicht anders als unbefriedigend finden. Der bekannte Meiners hat die Meinung aufgestellt: diese Mithriaca, wie man sie später im römischen Reich findet, seyen gar erst zur Zeit Alexanders d. Gr. in

[1] Wiener Jahrb. für 1818. S. 146. ff.

[2] In den Anm. zu St. Croix, Recherches sur les mystères du Paganisme, p. 145.

Perſien eingeführt worden, ſie ſeyen daher ein Gemiſch von urſprünglich griechiſchen Vorſtellungen mit perſiſchen Ideen. Aber alle dieſe verſchiedenen Hypotheſen laſſen einen Hauptumſtand, und zwar einen höchſt auffallenden, ganz unerklärt, dieſen nämlich, daß man Monumente dieſer Art zwar faſt über die ganze Oberfläche des alten römiſchen Reichs verbreitet, aber auch nicht die Spur eines ſolchen in Perſien ſelbſt gefunden hat. Man wollte dieß daraus erklären, daß muhammedaniſche Eroberer alle dieſe Monumente zerſtört haben. Wie kann man aber dieß annehmen, da, wie Silveſtre de Sacy bemerkt, doch eben dieſe ſo viele andere Spuren der alten Landesreligion in Perſien übrig gelaſſen haben?

Ueberlegen Sie alſo mit mir, ob etwa folgende aus unſern frühern Entwicklungen ſich ergebende Anſicht im Stande iſt, die hier ſich darbietenden Widerſprüche auszugleichen.

Die Mithraslehre iſt allerdings im Vergleich mit andern Religionen des Alterthums eine unmythologiſche, wenn man mythologiſch nur die entſchiedene Vielgötterei nennt. Aber ſie iſt keineswegs eine abſolut unmythologiſche; das perſiſche Syſtem enthält vielmehr, wie geſagt, alle Elemente der Mythologie, nur in anderer Stellung. Das perſiſche Bewußtſeyn machte denſelben Uebergang von dem ausſchließlichen Gott zu dem der Mannichfaltigkeit Raum gebenden ganz ſo wie das Bewußtſeyn der andern Völker. Als Beweis dient die der Urania in Perſien entſprechende Mitra. Auch das perſiſche Bewußtſeyn unterſcheidet den realen, ſich der Expanſion widerſetzenden Gott und den idealen; nur darin liegt die Differenz, daß das perſiſche Bewußtſeyn den realen und den idealen Gott nicht auseinander ließ, ſich der eigentlichen Vielgötterei, d. h. dem ſucceſſiven Polytheismus verſagte, den ſie eben durch den Allgott Mithras aufhob. In den polytheiſtiſchen Religionen ſind es zwei Götter, der relativ geiſtige und der ungeiſtige, in dem perſiſchen Syſtem iſt es nur Ein Gott, Mithras, der die beiden iſt, und ſie, obgleich ſie ſich beſtändig bekämpfen, nicht auseinander läßt. Aber eben darum kann man ſagen: die Mithraslehre iſt die nur in potentia erhaltene — die gleichſam unterdrückte, gehemmte Mythologie. Ich habe

bereits der Stellen der Zendbücher erwähnt, aus denen erhellt, daß die Zendlehre wirklich gegen den hervortretenden mythologischen Polytheismus zu kämpfen hatte. Dieser war immer da, und wenn er auch öffentlich nicht auftreten durfte, so konnte er doch nicht absolut aufgehoben werden. Die Mithrismen wären also eine Abweichung von der reinen Mithraslehre — entstanden aus polytheistischen Anwandlungen, denen das Volk oder ein Theil des Volks so gut unterlegen wie das israelitische, trotz alles Abwehrens der Priester und gottbegeisterter Propheten. Man darf also das, was sich in den Mithrasmonumenten findet, nicht unmittelbar vergleichen mit der reinen Lehre in den Zendbüchern, die zu dieser Reinheit erst zu der Sassanidenzeit erhoben worden. Diese ist gleichsam die reine Theorie, die Mithrismen sind die mythologische, die abgefallene Seite der Mithras-Religion.

Die persische Lehre entstand nur durch eine Reaktion gegen den mythologischen Proceß. Dadurch ist in ihr wenigstens ein Analogon der wahren Religion bewahrt. Noch erkannte das persische Bewußtseyn einen, wenn auch in die Materie versunkenen, doch sich selbst bewußten und liebevollen Schöpfer. Auch die Perser konnten sich ansehen als ein gleichsam göttlich bewahrtes Volk, wie die Israeliten. Merkwürdig ist auch jener leichte Uebergang persischer Ideen in jüdische Vorstellungen nach dem babylonischen Exil. Man kann die Perser in vieler Hinsicht mit den Israeliten vergleichen; sie waren, wie gesagt, in ihrer Art ein von anderen Völkern ebenso abgesondertes Volk, wie die Juden. Konnte nun selbst unter diesen der mythologische Polytheismus nicht unterdrückt werden, so kann uns ein ähnliches Phänomen in dem persischen Volk nicht wundern. Dieß führt also nothwendig auf den Gedanken, daß jene Mithrismen, die später über das römische Reich sich verbreiteten, allerdings aus Persien hervorgetreten waren, daß sie aber dort schon (in ihrem ursprünglichen Vaterland) nur insgeheim gefeiert, in Persien selbst Mysterien, aber im schlechten Sinn, Mysterien einer unreinen Art, Mysterien der Ausserung waren, die dort nicht öffentlich hervortraten, von denen eben darum in Persien selbst keine Spur übrig geblieben (Sassaniden), und die sich frühzeitig außer Persien in die angrenzenden

Länder flüchten mußten; denn nach Rom ſind erweislichermaßen die Mithriacen nicht unmittelbar aus Perſien gekommen, mit dem doch die Römer gerade in ſpäteren Zeiten ſo manchen Verkehr hatten, zum Beweis, daß ſie ſich um dieſe Zeit in Perſien gar nicht mehr vorfanden. Plutarch berichtet[1], daß bei Gelegenheit der Zerſtörung der Seeräuber durch Pompejus d. Gr. an der Küſte von Cilicien die Römer, alſo, wie es ſcheint, zuerſt das römiſche Heer (und unter dieſem müſſen ſie beſonders verbreitet geweſen ſeyn, nach den Mithrasmonumenten zu ſchließen, die in ehemaligen Standlagern römiſcher Legionen gefunden wurden) die Mithrasmyſterien kennen lernte. Es iſt eine höchſt merkwürdige Erſcheinung, wie mit dem ſich annähernden Untergang des römiſchen Reichs die frühern mythologiſchen Vorſtellungen für die Menſchheit auf einmal ihre Bedeutung verlieren, wie ſie anfangen das Bewußtſeyn der Menſchheit völlig leer zu laſſen — ein übrigens natürlicher Erfolg; denn das Bewußtſeyn konnte von dieſen Vorſtellungen nur während des Proceſſes erfüllt ſeyn. Der ganze Proceß ging ja eben dahin, ein falſches Princip, das im Bewußtſeyn der Menſchheit ſich erhoben hatte, wieder aus demſelben hinwegzuſchaffen, das Bewußtſeyn von ihm leer und frei, eben darum empfänglich für die wahre Religion zu machen. Unglaublich iſt die Sehnſucht und Begierde, mit welcher in dieſen Zeiten des allgemeinen Verfalls das menſchliche Gemüth nach dem orientaliſchen Pantheismus griff, ja ſelbſt wieder bis zur Sonnenverehrung zurückging. Es war um eben dieſe Zeit, daß ſich die Mithriacen mit Schnelligkeit im römiſchen Reich verbreiteten, ja mit einer Art von Leidenſchaft ergriffen wurden. Menſchen aller Klaſſen und Stände ſuchten in dieſe eingeweiht zu werden, und der feinſinnige, aber gegen das Chriſtenthum feindſelige Kaiſer Julianus glaubte gerade in dieſer eigenthümlichen Miſchung der Mithriacen, durch welche die mythologiſchen Ideen noch eine höhere Bedeutung erhalten zu können ſchienen, das Mittel gefunden zu haben, ſein Zeitalter beim Heidenthum zu erhalten. Die Mithriacen waren ihm ſo werth, daß wer ſeine Gunſt erlangen wollte, ſich in dieſe Geheimniſſe einweihen ließ.

[1] Pompej. c. 24.

Wenn nun diese Erklärung von dem Ursprung der römischen Mithrien der Aufgabe vollständig entspricht, so werden wir nicht nöthig haben anzunehmen, daß sie durch irgend ein außerpersisches Volk hindurchgehen mußten, um sich mit den der reinen Mithraslehre fremden Vorstellungen zu imprägniren; denn weil diese Vorstellungen in dem Bewußtseyn der Menschheit überhaupt vorhanden waren, so konnte die Mithraslehre in ihrer Heimath selbst in solche Vorstellungen ausarten, die denen der andern Völker analoge waren'.

' Wie dunkel die ältere Geschichte Asiens, wie dunkel insbesondere die Verhältnisse des assyrischen, baktrischen und babylonischen Reichs sind, ist jedem aus der allgemeinen Geschichte hinlänglich bekannt. Es ist nicht meine Aufgabe, in diese historische Untersuchungen hier einzugehen. Meine eigentliche Aufgabe ist nur eine philosophische Erklärung der religiösen und mythologischen Systeme. Unsere ganze Ansicht der Mythologie aber gewährt einen Standpunkt, von dem aus wohl auch ein Strahl auf die Dunkelheiten der Geschichte fällt. Heeren, wie ich angeführt, wollte die Mithrasmysterien aus Baktrien herleiten. Aber wenn der großen assyrischen Monarchie, die etwa um 720 v. Chr. ihren höchsten Glanzpunkt erreicht hatte, auch Persien und Medien unterworfen, so ist kein primärer Grund vorhanden, einen früheren Einheits- oder gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zwischen Persien und Babylon zu denken. Bekanntlich ist ein Stand der Magier in Babylon wie unter den Persern, ja der Name Chaldäer bei Griechen und Römern in ganz gleichbedeutend mit Magier. Auch im Daniel und anderen Büchern des A. T. erscheinen die Asafim, d. h. die Chaldäer, als die Inhaber aller höheren Wissenschaft, besonders auch der Sternkunde. Man hat in neueren Zeiten die Frage aufgeworfen, ob der Magismus in Babylon oder in Persien war, als er von Persien erhielt wurde. Man sollte, scheint es, an der früheren Existenz von Magiern in Babylon nicht zweifeln, inwiefern unter den Fürsten oder Großen, die mit Nebukadnezar zur Eroberung Jerusalems kommen, auch ein רַב־מָג genannt wird (Jerem. 39, 3), bei dem man sich nicht gut etwas anderes als einen Obersten der Magier denken kann. (Zu vergleichen „Tiaxes", seines Begleiters auf dem Zug gegen die Griechen, Herodot VII, 61). Dennoch urtheilt u. a. Gesenius, es sey kein Grund vorhanden, vor der persischen Eroberung Babylons eine Verbindung zwischen der Priesterschaft beider Völker anzunehmen. Mir scheint aber, ein hinlänglicher Grund, einen solchen Zusammenhang anzunehmen, liege schon darin, daß die Weisen der Babylonier ganz demselben Moment des mythologischen Bewußtseyns angehört, dem auch die persische Religion angehört — nämlich dem Moment jener ersten Krisis, in welcher sich der Dualismus entschied. Sollte nun nicht, indem das babylonische Volk sich für den Dualismus entschied, den Weg der Mythologie

Ich ſchließe nun dieſe Unterſuchung mit einer allgemeineren, auch auf die Folge ſich erſtreckenden Reflexion.

Mithras iſt der zwiſchen Expanſion und Contraktion freie Gott. Dieſer Gott mußte in der wirklichen Expanſion, weil das urſprüngliche Princip der Contraktion dabei das untergeordnete wurde, als Kampf zwiſchen dieſer und zwiſchen der dem Geſchöpf wohlwollenden, expanſiven Eigenſchaft des Schöpfers erſcheinen, ein Kampf, aus welchem ſelbſt wieder in der Wirklichkeit Mithras hervorgehen ſollte. Dieſes Princip der Contraktion, das auf ſolche Art als das ältere dem jüngeren (wie Eſau dem Jakob) zu dienen gezwungen wurde, konnte ſeine Urſprünglichkeit und Priorität nicht aufgeben, und ſo war denn mit der wirklichen Expanſion nothwendig der Kampf geſetzt, und eben dieſer Kampf gegen das Princip der alten, unverdenklichen Finſterniß, das, wenn es frei hervortreten dürfte, die dem Moloch, dem Typhon, dem Kronos und ähnlichen Gottheiten anderer Völker analoge Weſen erzeugen würde, dieſer Kampf erfüllte das perſiſche Bewußtſeyn. Aber eben darum waren die Götter der andern Völker vom perſiſchen Bewußtſeyn nicht abſolut ausgeſchloſſen, d. h. dieſes war kein abſolut unmythologiſches. Man kann inſofern die ganze Mithraslehre und die perſiſche Religion vergleichen mit jenen Formationen der Natur, die ihr Daſeyn im Allgemeinen der organiſchen Richtung verdanken, von der die Erde ergriffen wurde, die ohne dieſe Richtung gar nicht entſtanden wären, ob ſie gleich eigentlich

einſchlug, im Innern eben dieſes Volks eine Kaſte geweſen ſeyn, die ebenſo noch an der Einheit feſthielt, wie das perſiſche Bewußtſeyn, und ſollte dieſe Kaſte nicht eben die Kasdim geweſen ſeyn? Ich will nur noch daran erinnern, daß man unter den Ruinen von Babylon ebenſowohl als in Perſien und namentlich bei Perſepolis geſchnittene Steine unter der Form von Walzen und Cylindern, und mit einer der perſiſchen wenigſtens ſehr ähnlichen Keilſchrift findet. Ueberhaupt vergißt man bei dieſer hiſtoriſchen Frage nur zu leicht, daß die Völker nur ſucceſſiv ſich getrennt haben, und daß eine Zeit gedacht werden muß, wo Perſer und Babylonier nicht ſo geſchieden waren, wie ſie in den ſpäteren geſchichtlichen Zeiten erſcheinen. Und in dieſem Sinn könnte man denn wohl auch ſagen: die Mithriaca haben ein chaldäiſches Element in ſich, in demſelben Sinn, in welchem die Alten ebenſowohl von einem aſſyriſchen als einem perſiſchen Zoroaſter ſprechen und ein Verſtehen der Mithrasgeheimniſſe in einer von Kreuzer angeführten Inſchrift Antiates Babylonius genannt wird.

einen Widerſtand gegen dieſelbe, eine Reaktion gegen das Leben ſind. Formationen der Art gibt es nun auch in der Mythologie, nämlich Bildungen, die ohne eine Umwandlung zur Mythologie nie entſtanden ſeyn würden, die inſofern der mythologiſchen Entwicklung angehören, aber weil ſie eigentlich einer Reaktion gegen dieſe ihren Urſprung verdanken, inſofern auch wieder im Gegenſatz mit der mythologiſchen Entwicklung erſcheinen.

Es iſt nicht undenkbar, daß an verſchiedenen Punkten des mythologiſchen Wegs ſolche Formationen ſich finden. Das Allgemeine oder Gemeinſchaftliche, wodurch ſie ſich auszeichnen, iſt eben, daß ſie als eine Reaktion, als eine Hemmung des mythologiſchen Proceſſes erſcheinen, oder daß ſie in dem Augenblik, wo eigentlich ſchon Polytheismus im Bewußtſeyn geſetzt iſt, noch die Einheit, alſo einen Monotheismus, behaupten wollen, der aber, eben weil er mit Polytheismus verſetzt und nur gehemmter, an- oder aufgehaltener Polytheismus iſt, als Pantheismus erſcheint. Man hat oft, beſonders neuerer Zeit, den Polytheismus als zerſplitterten Pantheismus ſich begreiflich zu machen geſucht. Allein ich bin eher der umgekehrten Meinung, und möchte den in der Linie der mythologiſchen Entwicklung ſelbſt an beſtimmten Stellen hervortretenden Pantheismus vielmehr als gehemmten, angehaltenen Polytheismus erklären. Bei der Mithraslehre iſt dieß ganz offenbar. Sie fällt, wie auch hiſtoriſch durch die Erwähnung des Herodotos außer Zweifel iſt, in den Punkt der Entwicklung, wo im Bewußtſeyn der andern Völker dem erſt centralen, jetzt aber peripheriſch gewordenen Gott ein anderer und neuer Gott, der relativ geiſtige, entgegentritt. Dieſer erſte Moment des peripheriſch Werdens des zuvor centralen, iſt bezeichnet durch die weibliche Gottheit, welche Herodotos auch bei den Perſern nachweiſt. Die Anführung des Herodotos hat alſo um ſo größeren Werth für uns, als ſie zum Beweis dient, daß auch das perſiſche Bewußtſeyn jenen Uebergang in Vielgötterei erreicht hatte. Die perſiſche Religion hat mit den andern Mythologien den Ausgangspunkt gemein, das im Bewußtſeyn poſitiv gewordene B, das ihm (dem perſiſchen Bewußtſeyn) ebenfalls peripheriſch wurde. Aber eben bei dieſem Punkte trat die Reaktion ein

Irgend ein mächtiger besonnener Geist, sey sein Name nun Serduscht oder welcher andere, hielt gleichsam im Moment, wo der Uebergang in Zweiheit geschehen sollte, die Einheit noch fest, und so entstand jenes mittlere System, das in der Mithraslehre, d. h. in der altpersischen Lehre, nicht zu verkennen ist. Indeß blieb jene weibliche Gottheit, die Mitra, noch als Uebergang stehen, und erhielt, wie es scheint, öffentliche Opfer, während die eigentliche Mithrasidee ihrer Natur nach als eine in der That speculative und doktrinelle auch nur in der eigentlichen Doktrin, in der eigentlichen Lehre bestand. Das Einzige, was gleichsam von dieser Idee noch ins wirkliche Leben hineinreichte, war der Kampf der beiden Principien, des Guten und des Bösen. Ormuzd und Ahriman im beständigen Streit waren allein gleichsam der sichtbare Mithras. Nur durch diesen Kampf konnte die Einheit sich darstellen. Denn war überall keine Einheit, d. h. war kein Vermittler, kein Mithras, so begriff sich nicht, warum nicht jedes der beiden Principien für sich war und gleichsam in seine eigne Welt ging. Eben der Kampf selbst also ist der äußere, sichtbare Ausdruck der Einheit, denn er konnte nur entstehen, indem die beiden Principien genöthigt waren, an einer und derselben Stelle, uno eodemque loco zu seyn. Wenn von diesem Kampfe der Principien Herodotos nichts weiß, wenn er noch weniger von der Einheit, vom Mithras, etwas weiß, so erklärt sich dieß, wie bereits angedeutet, schon daraus, daß ein Hellene, wie Herodotos noch war, weder für diesen Kampf noch für jene Einheit Sinn hatte. Wir sehen ihn späterhin ebenso in Aegypten nur dasjenige auffassen, wovon er eine gewisse Analogie mit hellenischen Vorstellungen wahrnimmt. Ich habe schon bemerkt, daß der Name Zoroasters das erste Mal zur Zeit Platons oder bald nach Platon gehört wird, aber auch nur der Name; die Sache, die Lehre selbst, nämlich die Lehre von den zwei gleich ursprünglichen Principien, ihren Gegensatz und Kampf erwähnt zu allererst Aristoteles in der bekannten Stelle seiner Metaphysik. Alexanders d. G. Eroberung ist also der Zeitpunkt, wo den Griechen sich zuerst der Blick in das Innere des Parsismus öffnet. Ein Grund liegt wohl darin, daß ein erobertes Land, indem es unterjocht wird,

dem Eroberer zugleich auch jene geiſtigen Schätze aufthlieſst, wie es uns Deutſchen in neuerer Zeit gegangen iſt. Aber der Hauptgrund iſt der große Unterſchied zwiſchen der Zeit, in der Herodotos lebte, und der Zeit eines Platon und Ariſtoteles. Nachdem erſt Geiſter, wie die beiden eben genannten, unter der griechiſchen Welt ſich erhoben hatten, war den Griechen überhaupt ein ganz anderer Sinn für jene Ideen entſtanden, für die es ihnen früher an aller Empfänglichkeit fehlte.

Ich habe ſchon ahnen laſſen, daſs die Mithraslehre wohl nicht das einzige Beiſpiel iſt, einer durch Reaktion gegen den mythologiſchen Proceſs entſtandenen und daher mythologiſch-unmythologiſchen Formation. In einem ſpätern, abermals entſcheidenden Moment werden wir eine ganz analoge Formation an der Buddalehre finden, dem Buddhismus, deſſen einerſeits iſolirte Stellung zwiſchen den übrigen Mythologien Aſiens wie andererſeits ſein offenbarer Zuſammenhang mit denſelben, namentlich mit der indiſchen Brahmanenlehre, ihn beinahe zu einem noch größeren Räthſel gemacht hat, als die Mithraslehre. Buddha iſt der Gott jenes Syſtems, das aus dem dieſſeitigen Indien offenbar nicht ohne blutigen Kampf durch die mehr mythologiſche Brahmanenlehre verdrängt, von dort aus von allen Religionen des Orients die weiteſte Verbreitung erhalten hat — im Süden von Hindoſtan nach Ceylon, wo die Buddalehre ihren Hauptſitz aufſchlug, nach Batnam und Tibet, gegen Oſten nach allen zwiſchen Bengalen und China liegenden Ländern, endlich nach China und Japan ſelbſt und unter die mongoliſchen Stämme. Denn die lamaiſche Religion iſt nur ein Zweig der Buddalehre. Auch Buddha iſt im Gegenſatz gegen die einzelnen und die vielen Götter des indiſchen Syſtems wie Mithras ein Allgott, er iſt zugleich wie dieſer der in die Natur übergegangene Gott, der, indem er jede Form des Daſeyns annimmt, ſich mit der ganzen Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt. Mitten unter den Wandelbarkeiten ſeiner äuſſern, vom Strom des Werdens fortgeriſſenen Erſcheinung bleibt er innerlich unbeweglich, bleibt ſein Charakter unverändert. Wie der perſiſche Mithras Licht und Finſterniſs, Gutes und Böſes in ſich vereinigt, ſo hat wohl jeder, der von der Buddalehre auch nur wenig gehört hat, auch

dieß gehört, daß ſie ein mythologiſcher Pantheismus ſey, daß ſie Böſes und Gutes, wie man ſagt, indifferenziire — gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem man dieß auch von der Zerduſchtlehre ſagen kann, nämlich nur ſo, daß auch ſie das conträre Princip zum Beſtehen der erſchaffenen Welt für ebenſo nothwendig hält als die Parſilehre.

Die letzte Unterſuchung, weil ſie ſich auf ein der Mythologie entgegengeſetztes Syſtem bezog, konnte eine Digreſſion ſcheinen, aber es heißt auch hier: Exceptio firmat regulam. Denn es hat ſich gezeigt, daß das der Mythologie entgegengeſetzte Syſtem der Perſer doch auf der Mythologie beruht, ganz auf ihrem Grund erbaut iſt.

# Zwölfte Vorlesung.

Wenn jener Moment des Bewußtseyns gekommen ist, wo das centrale Princip, das im reinen Fabienus noch als ein solches sich zu behaupten sucht, peripherisch werden muß, so kann zweierlei geschehen: a) entweder behauptet das Bewußtseyn auch jetzt noch die Einheit des Gottes, so daß das jetzt untergeordnet gesetzte und das höhere Princip in einem und demselben Bewußtseyn festgehalten werden, dann entsteht der Gott, der Expansion und Contraktion — das dem Geschöpf Heil und Unheil — beides in sich und unter sich enthält, ein Gott wie der persische Mithras; oder b) das Bewußtseyn gibt die Einheit auf, dann tritt dem jetzt peripherisch gewordenen und untergeordneten Gott der höhere, jetzt centrale, als ein zweiter entgegen; es ist zum ersten Male wirkliche Vielgötterei gesetzt. Dieser Weg also war der Weg derjenigen Völker, welche bestimmt waren, dem mythologischen Proceß ohne Aufenthalt zu folgen. Als das erste nennt Herodotos die Babylonier oder Assyrier[1], denn er nimmt den Namen Assyrien in dem weitern Sinn von Chaldäa und Babylonien[2]. Dort in Babylon, dem

[1] Lib. I, c. 131. 199. Vgl. Macrob. Sat. L. I, c. 23: *πρῶτος δὲ ἀνεστήσατον Ἀσσύριοι πατέρα, σεβασθέντα τὴν Θήρειαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίους, Ἡφαίστου κ. τ. λ.* et Pausan. L. I, c. 14 *extr.*

[2] Daß die Assyrier ein die Chaldäer, dieses rohe Volk, von seinen barbarischen Gebirgen herabgerufen und ihm in Mesopotamien Wohnsitze angewiesen, wird aus einer so dunklen Stelle, als Jesaias 23, 13 ist, zu schnell gefolgert. (Vgl. Gesenius, Commentar zum Jesaias 2. 740 ff.). Da Xenophon (vgl. ebendas.) einen

Babylon, dem anerkannten Ursitz der Völkerverwirrung, dem Ausgangspunkt des Heidenthums, wurde vorzugsweise jene erste weibliche Gottheit unter dem Namen Mylitta verehrt. In Bezug auf diese nun erzählt Herodotos einen der seltsamsten Züge des verwilderten religiösen Bewußtseyns. Ich kann es nicht unterlassen, diesen Zug zu erwähnen, denn eben an Thatsachen dieser Art muß sich die Wahrheit und Richtigkeit unsrer Theorie erproben. In Babylon legte, wie Herodotos erzählt, ein einheimisches Gesetz jedem eingebornen Weibe die Pflicht auf, einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta einem fremden ausländischen Manne sich Preis zu geben[1]. Am Factum ist nicht zu zweifeln; es ist auch durch Stellen des A. T. bestätigt. Dieses Gesetz der Babylonier, welches Herodotos selbst das schändlichste ihrer Gesetze nennt, gehört ebenfalls zu den unaufgelösten, sittlichen Räthseln, welche die Geschichte der Menschheit in so großer Zahl darbietet. Allgemein hat man sich bis jetzt begnügt, diesen nicht nur nach unserm sittlichen Urtheil schändlichen, sondern, was noch mehr ist, aller sonst bekannten Sitte des Orients widerstreitenden Gebrauch ganz einfach aus dem wollüstigen Charakter des babylonischen Volks herzuleiten. Sah man aber zu, woher dieser sonst bekannt sey, so wurde man in einem offenbaren Cirkel eben wieder auf diesen Gebrauch verwiesen. Auch könnte man ja höchstens die babylonischen Weiber einer solchen Neigung zur Wollust anklagen, den Männern könnte man nur eine überall, aber besonders im Orient, unerhörte Nachsicht vorwerfen. Auch sieht man, den Charakter

bedeutenden Stamm derselben in seinen alten Wohnsitzen und als der alten nomadischen Lebensweise treu geblieben (ohne Ackerbau, als ein freies, kriegerisches Volk auf den armenischen, namentlich kardouchischen Gebirgen) kennt, da auch Strabo noch andere Chaldäer in der Gegend von Seleucia nennt, welche sich von Eisenarbeiten nähren und anderwärts Chalyber heißen, so könnte hieraus gefolgert werden, daß כַּשְׂדִּים ein allgemeiner Name für nomadisch lebende Völker sey — ohne daß darum die Chaldäer, welche in Babylon genannt werden, mit jenen andern Chaldäern Ein Volksstamm wären — besonders, da nur in Babylon vorzugsweise die Inhaber der Wissenschaft, namentlich die Astrologen, Chaldäer heißen. Strabo XVI, 1, §. 6. Diod. 2. 24. Arrian. 7, 16.

[1] L. 1, c. 199: „Μίσγεσθαι δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσυρίην" Ebenso Suidas L. XVI, c. 1: „nach einem Orakel (κατὰ τι λόγιον)".

zugegeben, nicht ein, warum ſich eine ſolche zügelloſe Wolluſt gerade auf Ausländer, Fremde, beſchränkt hätte. Wenn man ſolche Züge des Alterthums erklären will, ſo muß man ſie mit allen Umſtänden erklären. Herodotos gibt zu jener Erklärung durchaus keinen Anlaß: im Gegentheil, wenn man die ganze Stelle lieſt, enthält ſie die bündigſte Widerlegung jener gedankenloſen Erklärung. Seine Erzählung lautet ohngefähr ſo: Kein Weib darf irgend einen der eben (nämlich bei dem Mylittafeſt) anweſenden Fremden abweiſen, der ihr das Geld in den Schooß wirft und dabei ſagt: ich rufe dich, auf im Namen der Mylitta — ſie darf ihn nicht abweiſen, ſey das Geld auch noch ſo wenig, oder der Ausländer noch ſo unanſehnlich und gering; ſie folgt alſo dem erſten Anrufenden; hat ſie aber ſeinen Willen gethan, ſo geht ſie nun, der Göttin verſöhnt und geweiht, in ihr Haus zurück. Von nun an, fährt Herodotos fort — und dieß ſcheint man ganz überſehen zu haben — von nun an könnteſt du ihr keinen Preis bieten, der groß genug wäre, ſie zu gewinnen. Außerdem ſagt ja Herodotos ausdrücklich, daß die babyloniſche Frau dadurch der Mylitta genug gethan, ſich ihr geweiht zu haben glaubte. Die Proſtitution war alſo in der That, ſo gräßlich uns ein ſolcher Mißbrauch des Wortes vorkommen mag, doch in der Meinung der Babylonier wirklich eine religioſe Handlung.

Wie ſollen wir aber nun das Religioſe in dieſem Gebrauch uns denken? Erinnern Sie ſich aber, daß die ganze Erſcheinung dieſer weiblichen Gottheit erklärt wurde als Erſcheinung des erſten gegen den höhern Gott weiblich werdenden Bewußtſeyns, ſo des in ihm zuvor ausſchließlich geſetzten Gottes ſelbſt; überlegen wir zugleich, daß dem von der Strenge und Ausſchließlichkeit des erſten Gottes herkommenden Bewußtſeyn der es zuerſt anwandelnde zweite oder neue Gott als ein durchaus fremder ſich ankündigen mußte, wie denn in allen Religionen und unter allen Völkern, wo nur eine Kunde dieſes zweiten Gottes, wie wir ihn der Kürze halber einſtweilen nennen wollen, daß vom Kaukaſus an bis in das ſüdliche Amerika und von da bis in den hohen ſkandinaviſchen Norden, kurz überall, wo nur eine Kunde deſſelben

angetroffen wird, dieſer Gott, der an die Stelle des erſten thierähnlichen Lebens menſchliche Sitte ſetzte, als der von der Fremde, ferner gekommene angeſehen wird: nehmen wir, ſage ich, dieß alles zuſammen, ſo werden wir wohl nicht irren, wenn wir in dieſem Zug eines gräßlich verirrten religiöſen Bewußtſeyns, in dieſem ganzen Benehmen nur den Ausdruck des erſten, dunkeln Gefühls des dem Bewußtſeyn noch fremden, eben erſt kommenden, im Kommen begriffenen Gottes zu erblicken glauben. Denn der Gott konnte dem Bewußtſeyn zuerſt nur als ein kommender und im Kommen begriffener erſcheinen. Noch war er ja nicht verwirklicht, denn er verwirklicht ſich erſt in dem wirklich überwundenen B des erſten Bewußtſeyns, aber bis jetzt hat das Bewußtſeyn nur noch überhaupt ein Verhältniß zu ihm, das Bewußtſeyn iſt ihm bis jetzt nur noch überwindlich, aber nicht wirklich überwunden. Er war alſo bis jetzt nur eben der ins Seyn kommende Gott, und einerſeits ein dem Bewußtſeyn fremder und unbegreiflicher (denn bis jetzt war es ganz erfüllt geweſen von dem erſten Gott, und hat dieſem ausſchließlich angehört), andererſeits ein abſolut unabweislicher, deſſen das Bewußtſeyn ſich nicht erwehren, den es ſo wenig abweiſen konnte, als die babyloniſche Frau nach Herodotos Erzählung den Fremdling abweiſen durfte. Das Gefühl des Bewußtſeyns alſo in dieſem Zuſtande, in dieſem erſten Verhältniß zum neuen Gott konnte nicht wohl ein anderes ſeyn als das eines unwilligen und unmuthigen Preisgegebenſeyns. Dieß möchte nun wohl jedem ſo ziemlich einleuchtend ſeyn. Aber, könnte man mir nun ſagen, daß das Bewußtſeyn den Gott als einen fremden, als einen von ferne kommenden, als einen zugleich unabweislichen empfand, daß die erſte Anwandlung des Gottes (ſelbſt dieſes deutſche Wort Anwandelung deutet ja auf ein Herbeikommen), daß das Bewußtſeyn dieſe erſte Anwandlung als eine Aufforderung, ſich dem höhern Gott Preis zu geben, empfand, iſt begreiflich, aber daß nun in Folge dieſes Gefühls die babyloniſchen Frauen ſich fremden Männern preisgegeben haben, — dieſe praktiſche Folge — iſt nicht eben einleuchtend, weder im Allgemeinen, noch in dieſer Beſtimmtheit. Darin kann man nun keinem Unrecht geben, der noch ein Fremdling iſt in dieſen

Forschungen über die seltsamen religiösen und sittlichen Züge im Charakter besonders des höhern Alterthums. Wer aber, um zuerst über das Praktische (in Handlungen sich Aeußernde) religiöser Vorstellungen uns zu erklären, die höchst sinnliche Naivetät, Gradheit und derbe Unbefangenheit in allen, besonders aber in den religiösen Gebräuchen des Alterthums auf der einen, auf der andern Seite die grobe, praktische Lasthaftigkeit oder Auftriglichkeit, welche die mythologischen Ideen auf die frühere Menschheit ausübten, aus einer größern Zahl von Beispielen kennen gelernt hat, der wird auch diesen Zug einer verwilderten Religion wohl begreifen. Eben weil jene mythologischen Vorstellungen nicht freie, sondern blinde Erzeugnisse des Bewußtseyns waren, wurden sie unmittelbar praktisch, das Bewußtseyn wurde zu That und Handlung durch sie getrieben, und mußte sie durch That und Handlung aussprechen, wie es eine allgemeine mythologische Wahrnehmung ist, daß der Mensch Vorstellungen, die ihm unwillkürlich entstehen, die er dessen nicht bewältigen, nicht sich geistig gegenständlich machen kann, in That und Handlung ausdrückt. Dieß im Allgemeinen, warum sich jenes Gefühl in Handlungen ausdrückte. Aber warum nun gerade in dieser Handlung? Offenbar war jene Handlung der babylonischen Frauen eine der Mylitta erzeigte Huldigung, sie hatten sich durch die Handlung der Mylitta geweiht, wie Herodotos ausdrücklich sagt. Was war nun aber die Mylitta? Antwort: sie war die erste weibliche Gottheit, welche das Bewußtseyn gleichsam verleitete, dem ersten, dem ausschließlichen Gott, dem es zuvor allein angehörte, dem es gleichsam vermählt war, untreu zu werden, sich dem zweiten, dem neuen Gott Preis zu geben. Das Bewußtseyn mußte also, um die Mylitta zu ehren, die Treue, die es dem ersten Gott gelobt hatte, gleichsam brechen, es war ein Ehebruch, den es gegen den ersten Gott beging. Wer kennt nicht dieses Bild aus dem A. T., welches allein von allen schriftlichen Denkmälern, die auf uns gekommen sind, durch Tonkart und Sprache hinaufreicht bis in jene Zeit und uns ein Bild jener Zeit geben kann, in welcher der Dienst der Mylitta entstand und noch herrschend war? Wer erinnert sich nicht an jene rührenden Stimmen der Propheten, welche Israel an

die Zeit ſeiner Jugend erinnern, wo Jehovah in einen Bund mit ihm ſich begab, daß es ſein (Jehovahs) ſeyn ſollte', wo dem abtrünnigen Israel zugerufen wird: Kehre wieder, kehre wieder zu dem Gemahl deiner Jugend, zu dem Gott, deinem Herrn? Auch Israels Abtrünnigkeit von dem wahren Gott wird an Israel als Ehebruch geſtraft (der natürliche Ausdruck für jedes ausſchließliche Verhältniß iſt die Ehe), und der Uebergang zu andern, zu neuen Göttern, wie ſie auch im A. T. genannt werden, wird daher vorgeſtellt, als ein andern Göttern Nachhuren. Wenn wir auch nur dieſen Ausdruck des A. T. kennten, ſo müßte uns jene babyloniſche Obſervanz begreiflicher werden. Aus dieſem Grunde alſo auch ſind es Frauen; es ſind, wie aus der ganzen Erzählung des Herodotos erhellt, verehelichte Frauen, die auf dieſe Weiſe der Mylitta dienen. Von Jungfrauen iſt nicht die Rede. Ein gewiſſer Archäeleg zwar, den ich nicht nennen will, und der alle dergleichen Dinge mit beſonderer Liebe, recht eigentlich con amore ausführt, nämlich auch noch erweitert, indem er vom Eignen hinzufügt, dieſer läßt die Jungfrauen in den Tempeln der Mylitta ihre Unſchuld opfern. Aber Herodotos iſt ganz unſchuldig an dieſer ihm zugedachten Erweiterung. Nur von Frauen, und, wie der ganze Zuſammenhang zeigt, von vermählten Frauen iſt die Rede. Daß nun jener Archäeleg die Sache ſo vorſtellt, nimmt mich weiter nicht Wunder. Aber wenn es auch andere thun, z. B. ein neuerer Schriftſteller über die Religion der Babylonier, ſo muß man faſt glauben, daß ſie den Herodotos nicht einmal angeſehen haben. Wenn es Jungfrauen waren, die ihre Unſchuld opfern mußten, ſo brauchte Herodotos nicht zu ſagen, jede habe dieß Einmal in ihrem Leben thun müſſen, denn es verſtand ſich von ſelbſt, daß ſie ihre Unſchuld nicht zwei oder dreimal opfern konnten; ſo abgeſchmackt ſchreibt Herodotos nicht. Ein ganz anderes Verhältniß unverehelichter Jungfrauen in Babylonien zeigt eine andere Erzählung des Herodotos, die ich hernach mittheilen werde. Genug alſo, es waren Frauen, verehelichte Frauen, die der Mylitta auf ſolche Art ſich weihten. Die Handlung, mit welcher der Mylitta eine Ehre, ein Dienſt erzeigt wurde,

* Ezechiel 16, 8. vgl. mit 43

selbe ein Ehebruch sein, die gänzliche Hingabe an Mylitta, und dadurch an den fremden Gott, sollte durch einen ausdrücklichen Ehebruch erklärt werden. Nachdem die babylonische Frau diesen feierlichen Ehebruch begangen hatte, war sie, wie Herodotos sagt, der Mylitta geweiht, hatte sie ihre Devotion gegen Mylitta bezeugt, der Mylitta sich ergeben, durch eine feierliche Handlung dem ausschließlichen Gott gleichsam abgesagt.

Ist diese Erklärung die richtige, so gibt sie von selbst zu folgender Betrachtung Anlaß.

Das Gefühl der Realität jener mythologischen Vorstellung mußte doch ein unüberwindliches sein, um einen Gebrauch beglaubigen und rechtfertigen zu können, der nicht nur das allgemeine sittliche Gefühl empört, sondern zumal im Orient als die größte Anomalie erscheint, wo das Weib unter Schloß und Riegel gehalten wird, wo an manchen Orten die glühende, die wüthende Eifersucht der Männer den zufälligen, unverschuldeten Anblick eines weiblichen Wesens an dem unglücklichen Fremden oder Reisenden durch augenblickliche Ermordung zu rächen gewohnt ist. Wunderliche Philosopheme, die einen solchen Gebrauch hätten veranlassen, einführen und befestigen können, und zwar unter einem Volk, dem sonst die Ehe heilig war! Auch der orientalische Geist, von dem so viele reden, ohne sonderlich von ihm unterrichtet zu sein, reicht hier nicht aus. Ebenso wenig will ein anderes gewöhnliches Erklärungsmittel genügen, Priestermacht, das überhaupt unbedeutend ist, denn erst müßte erklärt werden, wie eine Priesterschaft selbst auf einen allem Menschlichen so geradezu widerstrebenden Gebrauch fallen konnte. Auch die mächtigste Priesterschaft wäre nicht mächtig genug, einen solchen alle, nicht bloß menschliche, sondern insbesondere orientalische Sitte empörenden Gebrauch einzuführen, wenn er dem Volk nicht durch eine innere Nothwendigkeit seines eignen Bewußtseyns aufgedrungen würde.

Ich konnte den zuletzt angeführten Zug einer verwilderten Naturreligion nicht übergehen, eben durch das Grasse jenes babylonischen Gebrauchs wird er für unsere ganze Ansicht eine unschätzbare Thatsache.

Ich habe schon vorläufig einer andern Erzählung des Herodotos erwähnt, woraus erhelle, wie in Ansehung unvermählter Jungfrauen

für ein Gebrauch in Babylonien herrschte. Herodotos nennt diesen Gebrauch weise, und wer an die anderweitige Behandlung des weiblichen Geschlechts im Orient sich erinnert, wird ihn wenigstens menschlich finden. Die Erzählung des Herodotos steht fast unmittelbar vor jener, welche den Cultus der Mylitta schildert, und lautet so: „Gesetze bestehen bei ihnen folgende, worunter nach meiner Meinung dieses das weiseste war. In jeglicher Gemeinde führte man einmal im Jahr alle heirathbar gewordenen Jungfrauen an einem Ort zusammen. Um sie herum stellte sich eine Schaar Männer. Nun stand ein Herold auf und fing an jede einzelne zum Kauf auszubieten, zuerst die schönste von allen, dann nachdem diese um eine große Summe Geldes verkauft war, bot er eine andere aus, die nach jener die schönste war; und zwar wurden sie zum Zweck der Ehe verkauft. Welche nun unter den heirathslustigen Babyloniern die Begütertsten waren, überboten sich wechselseitig, um die schönsten zu kaufen. Die heirathsfähigen Männer aus dem Volk aber, denen an Schönheit nichts gelegen war, nahmen Geld und dazu die häßlichen unter den Jungfrauen. Nachdem der Herold mit dem Verkauf der schönsten fertig war, fing er mit der ungestaltetsten an, oder wenn eine einen körperlichen Fehler hatte, bot er diese aus, und fragte, wer um die geringste Summe Geldes diese heirathen wolle, bis das Mädchen dem zufiel, der am wenigsten forderte. Das Geld dazu aber kam von den schönen Jungfrauen, und so steuerten die schöngestalteten die häßlichen, mißgestalteten aus. Es durfte aber der Käufer sein Mädchen nicht ohne Bürgschaft fortführen, sondern erst, wenn er Bürgen gestellt hatte, daß er sie wirklich heirathen werde, durfte er sie mit sich fortnehmen. — Dieses also war ihr bestes Gesetz, aber gegenwärtig besteht es nicht mehr, sondern sie haben jetzt etwas anderes ausgedacht, damit die Mädchen nicht zu kurz kommen, noch in fremde Städte fortgeführt würden. Denn nachdem sich durch die Eroberung ihre Umstände verschlechtert haben und sie in ihrem Vermögen zurückgekommen sind, läßt jeder aus dem Volk, der nur kümmerlich zu leben hat, seine weiblichen Kinder durch Unzucht Geld verdienen“[1].

[1] Lib. I. c. 196.

Ich will dieser Stelle nur einige Bemerkungen beifügen: erstens die Jungfrauen wurden bloß für die Ehe verkauft, und der, welcher ein Mädchen für Geld zu sich genommen, mußte Bürgschaft stellen, daß er sie entweder ehelichen oder das mit ihr empfangene Geld zurückgeben wolle. Sitte und Gesetz erlaubte ihm nicht ein außereheliches Verhältniß zu derselben. Dieser Gebrauch hatte sich nun allerdings nach der persischen Eroberung verloren; hätten, sagt Herodotos, oder nun ist es jedem Bürger, der durch die Eroberung seines Wohnorts Schaden gelitten hat, unverwehrt, seine Tochter auf eine unsittliche Weise Geld verdienen zu lassen, was z. B. unter den Lydiern und andern Völkern von jeher angenommen war. Herodotos sagt also ausdrücklich, dieß sey erst jetzt seit der Eroberung Babylons gewöhnlich[1]. Zu der Zeit also, aus welcher sich der Mylittadienst in Babylon und der mit ihm zusammenhängende Gebrauch herschrieb, herrschte noch jene ältere Sitte, nach welcher mannbare Jungfrauen entweder an die Meistbietenden oder Wenigstnehmenden verkauft, wohl zu merken für die Ehe verkauft wurden.

Wie vertrügen sich nun die beiden Erzählungen, wenn auch die, welche sich auf die angegebene Weise der Mylitta weihten, Jungfrauen gewesen wären? Es ist daher rein unbegreiflich, wie auch Creuzer, nach seiner fast träumerischen Art alles mit allem zu verbinden, bei dem Mylittadienst der lydischen Mädchen erwähnen kann, die sich ihre Mitgift durch Ausschweifungen verdient[2]. Ausdrücklich sagt Herodotos, daß

[1] Daß aber der Mylittadienst und der mit demselben verbundene Gebrauch weit über diese Zeit, ins höchste Alterthum — bis zum Anfang der Nation selbst hinaufreicht, liegt in der Natur desselben. Daß er zur Zeit der persischen Herrschaft über Babylon nicht mehr entstehen konnte, ist so einleuchtend, daß es gar keiner Auseinandersetzung bedarf. Einem solchen Gebrauch unterwirft sich ein Volk überhaupt nicht mehr im Lauf seiner Geschichte; er muß gleich zuerst mit ihm selbst, mit seiner Geschichte entstanden seyn. Der Mylittadienst war also uralt, d. h. seit Menschengedenken einheimisch in Babylonien. Auch nennt ihn Herodotos ausdrücklich ein einheimisches Gesetz.

[2] Herod. Lib. I. c. 94. Man vgl. hiezu Strabo Lib. XI extr., wo vom Dienste der Anaitis bei den Armeniern die Rede ist, den Strabo mit dem vergleicht, was Herodotos von den lydischen Mädchen erzählt, und woraus die völlige Unähnlichkeit dieser Gebräuche mit dem babylonischen genugsam erhellt.

rieß in Babylon erſt nach der perſiſchen Eroberung Sitte wurde (auch ſpricht er ja immer nur von γυναῖκες). Auf dieſen ſpätern Stand der Dinge beziehen ſich alſo die Erzählungen, welche man bei Curtius und andern ſpätern Schriftſtellern über babyloniſche Sittenloſigkeit findet.

Waren es nun verehelichte Frauen, γυναῖκες, die auf ſolche Weiſe der Mylitta dienten, ſo erhöht ſich dadurch allerdings die Unbegreiflichkeit eines ſo auffallenden Gebrauchs unter einem Volk, dem die Ehe und eheliche Verbindung ein Gegenſtand ſo großer Sorgfalt war, und nur eine religiöſe (verſteht ſich, eine falſch religiöſe) Vorſtellung war im Stande, urſprünglich einen ſolchen Gebrauch einzuführen und zu beglaubigen. Uebrigens gerade der Umſtand, daß die Entfernung von dem älteſten Gott als Ehebruch empfunden wurde — ein Gefühl, das bei den nächſten Volkern ſchon verloren iſt, das Volk Iſrael ſchon muß daran erinnert werden — gerade jener Umſtand deutet noch auf das erſte Erſchrecken des Bewußtſeyns und bezeichnet die Babylonier wohl überhaupt als die älteſten Verehrer der Urania.

Indeß ſind nun weiter zwei Anſichten möglich. Entweder, daß jener Gebrauch, durch den ſie ſich der Mylitta weihten, alſo dem ausſchließlichen Gott abſagten, daß dieſer gleichſam als Hohn und Verſpottung jener früheren Gewalt, der ſie ſich hiemit entzogen, gemeint war. Darin wäre dann ein pſychologiſcher Zug erkennbar, der in der Geſchichte des Aberglaubens allezeit nicht ſelten wahrgenommen wird. Ausdeutender wird jener, der die Erſcheinungen, welche die erſte Entſtehung der Mythologie begleiten, aufmerkſam beobachtet und verfolgt hat, die Bemerkung gemacht haben — und wir ſelbſt werden in der Folge noch mehrmals Gelegenheit haben dieſe Bemerkung zu machen —, daß jederzeit die Verehrung zuerſt hervortretender weiblicher Gottheiten durch Ungebundenheit, durch ausſchweifende, zügelloſe Luſt ſich verkündet. Denn jede ſolche weibliche Gottheit deutet auf die Ueberwindung eines frühern

Bei Curtius heißt es V, 1: Nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritamenta illecebrasque immodicae voluptatis instructius. Liberum conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur, parentes maritique patiuntur.

Princips hin, von [illegible] Gewalt sich das Bewußtseyn plötzlich befreit fühlt, während es dagegen einem andern Princip, das es noch nicht fassen kann, sich Preis gegeben fühlt, und so gleichsam seiner selbst ohnmächtig taumelnd wird. Die Furcht und das Entsetzen vor einer frühern Gewalt, wenn diese plötzlich zusammensinkt oder vernichtet wird, verwandelt sich natürlicherweise in Hohn und Spott gegen dieselbe. Man darf, um dieß zu begreifen, nur Acht geben, wie ein [illegible] gesinntes Volk sich benimmt gegen einen plötzlich gestürzten Gewaltherrscher oder einen [illegible], der eine mißbrauchte Macht unverhohlen verliert. Wenn alle jene Handlung, die eine öffentliche war, als eine Verspottung der frühern Gewalt betrachtet wurde, so wäre damit nichts angenommen, was nicht in der menschlichen Natur läge. Auch aus der Erzählung des Herodotos erhellt nicht, daß die babylonische Frau jenes Gesetz mit Lust erfüllt, es war ein Opfer, das sie brachte, unstreitig ein schmerzliches Opfer. Das Opfer war kein freiwilliges. Nach einer Stelle des apokryphischen Buchs (Baruch[1]) sitzen die Weiber vor dem Tempel der Mylitta „mit Stricken" umgürtet, erscheinen also recht eigentlich als proven religione adstrictae. Der Mann, dem die angeworbene Frau folgt, ist nicht der Mann ihrer Wahl, sie folgt ihm nicht aus Verehrung: denn auch dem unansehnlichsten gehorcht sie; nicht aus Eigennutz: denn auch der geringste Preis genügt, und auch dieser gehört nicht ihr, sondern dem Tempelschatz. In allen diesen Zügen sehen wir ein unabweichliches Verhältniß des Bewußtseyns zu dem neuen Gott, der dem ersten ausschließlichen folgt, nur der in Babylon noch nicht einmal mit Namen genannt, dessen Kommen nur intuitiv angekündet ist. Wir sehen das Bewußtseyn im Zustande der ersten Ahnendung des zweiten Gottes, wo es noch nicht einmal eigentlich ausgesprochen ist. Auch das aber war nicht zufällig, daß dieses noch stumme Bewußtseyn in einer solennen Handlung sich ausdrückte. Gerade weil das Bewußtseyn kein freies Verhältniß zu seinen Vorstellungen hat, weil es die Vorstellung des Gottes noch nicht einmal aussprechen kann, darum muß es sie durch äußerliche,

[1] Bar. 6, 42.

und zwar durch eine feierliche Handlung ausdrücken. Darin wird die Realität jener Vorstellungen am Bestimmtesten erkannt. Weil jedoch Beispiele hier mehr als Raisonnement wirken, so will ich zum Beweis, wie mächtig in dem ganzen Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen, desto mächtiger, dieser Drang zur äußern Darstellung einer Vorstellung war, zum Beweis davon will ich eine Reihe von Beispielen aus demselben Kreis anführen, zunächst aber eines aus einem ganz andern Kreis, aus dem A. T., von welchem wir schon vorläufig gesehen, daß es die Verbindung des Volks mit Jehovah mit dem ehelichen Bande vergleicht. Was ich aber hier anführen will, ist sogar eine von Jehovah befohlene Handlung.

Von allen Propheten des A. T. bedient sich Hoseas vielleicht am häufigsten jenes von dem Ehebruch hergenommenen Gleichnisses. Nun eben diesem Propheten sagt Jehovah gleich im Anfang seines Propheten-Amts: „Gehe hin und nimm ein ehebrecherisch Weib, denn das Land ist dem Herrn untreu durch Ehebrecherei", und dieser Befehl wird vollzogen, denn es heißt: „Und er (der Prophet) nahm Gomer, die Tochter Diblaims". — Späterhin[1] spricht der Herr noch einmal zu ihm: „Gehe noch einmal hin und buhle um ein buhlerisch, ehebrecherisch Weib, wie denn der Herr um die Kinder Israel buhlt, und sie doch sich zu fremden Göttern kehren und mit ihnen buhlen um Kuchen" (eine Anspielung auf die Opferkuchen, die heidnischen Göttern dargebracht wurden); auch hier wieder folgt die Erzählung: „Und ich ward mit einem Weib eins um 15 Silberlinge und sprach zu ihm: Halte dich zu mir eine Zeitlang und buhle nicht, denn ich will mich auch zu dir halten".

In diesem Beispiel oder vielmehr diesen zwei Beispielen geschieht nur auf andere Weise dasselbe, was wir für unsere Erklärung des Mylittadienstes in Babylon angenommen haben.

Man ist heutzutage gewohnt, dergleichen Handlungen mit einem Lieblingswort symbolische Handlungen zu nennen. Aber es gibt deren, die wohl mehr als nur symbolisch sind. Symbolische Handlungen sind nur als freie, überlegte zu denken, diese aber sind

[1] Kap. 3, 1.

nicht freie, ſondern durch einen inneren, wirklichen Zuſtand unmittelbar gebotene, gleichſam inſpirirte Handlungen. Wir werden in der Folge fanatiſche Prieſter kennen lernen, die in heiliger Wuth ſich ſelbſt entmannen. Creuzer ſagt zur Erklärung, ſie haben damit die gegen die winterliche Sonnenwende abnehmende Zeugungskraft der Sonne ſymboliſch ausdrücken oder darſtellen wollen. Glaube eine ſolche Erklärung, wer es kann. Ich kann nicht glauben, daß einer ſolchen feſtigen Idee zu lieb irgend ein Prieſter ſich entmannt hätte. Jene Handlung geſchah vielmehr zur Nachahmung eines, wie Uranos, entmannten Gottes; denn das Bewußtſeyn iſt in jedem ganzen Proceß ſo eins mit dem Gott, ſo verwachſen mit ihm, daß es alles, was ihm ſelbſt widerfährt, empfindet, als ob es dem Gott widerfahre und umgekehrt.

Nun aber andere Beiſpiele dieſer ſogenannten Symbolik, und zwar aus eben dieſem Kreiſe (der Urania).

Wir haben früher gezeigt, daß Urania nur der weiblich gewordene Uranos ſey. Die Vorſtellung dieſer erſten weiblichen Gottheit war darum auch nicht die Vorſtellung einer bloß weiblichen, ſondern einer aus männlich weiblich gewordenen. Auch dieſe Beſtimmung nun ſuchte das Bewußtſeyn feſtzuhalten. Dieſe Beſtimmung wurde dadurch ausgedrückt, daß die Gottheit bald als weiblich mit männlichen, bald umgekehrt als männlich mit weiblichen Attributen vorgeſtellt wurde. Ein Beiſpiel der erſten Art iſt die bewaffnete und kriegeriſche weibliche Gottheit zu Paſargadä (zugleich mit ein Beweis, daß die Mitra den Perſern nicht fremd war), die wir mit der von Pauſanias erwähnten kriegeriſchen und Waffen tragenden Aphrodite zu Kythere vergleichen. Ein Beiſpiel der umgekehrten Art iſt jenes Bild der Aphrodite auf Kypros, von dem Macrobius berichtet, daß das Bild bärtig von männlicher Statur mit einem Scepter in der Hand, aber mit weiblicher Kleidung vorgeſtellt ſey; offenbar um anzuzeigen, daß dieſe weibliche Gottheit nur eine äußerlich mit Weiblichkeit angethane, innerlich aber noch immer männliche, daß ſie gleichſam nur eine verkleidete männliche Gottheit ſey. Dieſe männliche Aphrodite wurde eben darum auch *Ἀφρόδιτος* genannt[1].

[1] Saturn. Lib. III, c. 8. Signum ejus (Veneris) est Cypri: barbatum

Dieſer Begriff eines bloß relativ weiblichen Weſens, der dem Bewußtſeyn durch einen innern Vorgang gleichſam unmittelbar eingegeben war, wurde alſo auf dieſe Art in dem Bild der Gottheit vorgeſtellt.

Aber damit begnügte ſich das Gefühl noch nicht, ſondern weil dieſer Uebergang von Männlichkeit in Weiblichkeit nur vorgeſtellt wurde als ein in beſtändigem Anſchluß geſchehender, ſo entſtand das Bedürfniß, auch durch Handlung dieß auszudrücken. Dieß geſchah, indem z. B. nach dem Zeugniß des Philocheros eben jener männlichen Aphrodite die Männer in weiblicher Kleidung, die Weiber in männlicher opferten — alſo bei dem Opfer ſich verkleideten [1]. Hier haben Sie alſo wieder ein Beiſpiel von der mimiſchen Darſtellung eines innern Vorgangs. Eben dahin gehört auch, was Julius Firmicus von den Prieſtern der aſſyriſchen Aphrodite (alſo eben der Mylitta) erzählt, daß ſie (die Prieſter) ihr Geſicht verweiblichen, die Haut glätten und durch weiblichen Anzug das männliche Geſchlecht ſchänden, oder, um die lateiniſchen Worte ſelbſt anzuführen: aliter ei servire nequeunt, nisi effeminent vultum, cutem poliant, et virilem sexum ornatu muliebri dedecorent [2]. Daß aber nicht bloß Prieſter, ſondern auch Verehrer dieſer Gottheit überhaupt ſich auf dieſe Weiſe verkleideten, erhellt aus der ſchon angeführten Stelle des Philochoros, und beſonders aus dem Geſetz, welches unter den moſaiſchen vorkommt und die Allgemeinheit dieſes Gebrauchs in jenem Zeitalter ſchon allein beweiſen würde: Ein Weib ſoll nicht Mannesgeräthe (d. h. Mannskleider) tragen, und ein Mann ſoll nicht Weiberkleider anthun. Denn daß in dieſem Verbot nicht Verkleidungen im Allgemeinen, wie ſie ja auch heutzutage noch ſtattfinden und tolerirt werden, ſondern Verkleidungen, mit denen eine abgöttiſche Abſicht

eaeque, sed veste muliebri, cum sceptro ac statuta virili, et putant, eundem marem et feminam esse. Ariſtophanes eum Ἀμφίθηλυν appellat.

[1] De Error. profan. rell. p. 6.

[2] Saturn. loc. cit.: Philochorus quoque in Atthide eundem affirmat esse Lunam, nam etsi sacrificium faciant viros cum muliebri veste, mulieres cum virili veste. Vergl. auch Servius zu Aeneid. Lib. II, v. 632. — Vergl. Maimonides, Mor. Nev. III, 27.

verbunden war, gemeint sind, erhellt aus dem Zusatz: Wer solches thut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel.

Hier haben wir also ganz klare Beispiele, wie die von jenem Aberglauben Ergriffenen sich berufen und aufgefordert fühlen, das, was innerlich in ihrem Bewußtseyn vorging, äußerlich und zwar an sich selbst nachzubilden.

Eine noch weiter gehende Nachbildung des relativen weiblich Werdens will ich nicht erwähnen, sie übertrifft selbst den babylonischen Greuel. Es ist genug, an die Kedeschim[1] zu erinnern, die im A. T. in Verbindung mit Astharoth, d. h. mit der Astarte, einem andern Namen der Urania, erwähnt werden. Der griechische Name der männlichen Hierodulen scheint nur Uebersetzung dieses orientalischen. Eine große Menge solcher männlichen Hierodulen erwähnt Strabo, besonders da, wo er von dem Dienst der Göttin Komana in Kappadokien spricht[2]. Der Dienst dieser Göttin Komana, welche Strabo Ἔνυώ, Bellona, nennt, die also auch mit männlicher Attributen vorgestellt wurde und deren Feste mit kriegerischen Tänzen gefeiert wurden, war einer der ältesten Zweige der Verehrung der Urania[3]. Eben hieher gehören auch die Schändlichkeiten der sabazischen Orgien, über welche in dem ganzen Alterthum nur Eine Stimme ist. Sabazios ist wie der Name zeigt, der Gott des Zabismus — der Himmelsgott —, aber der weichlich, weiblich gewordene, daher die Anspielungen bei seinen Mysterien, deren Beschaffenheit man ganz aus dem Verfahren des römischen Senats gegen sie kennen lernen kann, das Livius im 39. Buch ausführlich erzählt[4].

[1] 5. Mos. 22, 5. Vgl. Spencer, de legg. Hebr. ritu. Lib. II. c. 29.

[2] B. 2. Kön. 23, 7. Hieher gehört auch die von Hesychius angeführte besondere Bedeutung von Τύμβη.

[3] L. XII bald zu Anfang: Ἱερώσατο πάντα τὰ ἀνοφορίων πλήρη, καὶ τὸ τῆς ἐνυοδόκου ἄγαλμα.

[4] Creuzer Th. II, S. 29. — Plutarch im Sulla, cap. 9, vergleicht sie mit der Athene.

[5] cap. 8 — 19. — Diese sogenannten Mysterien beziehen sich also allerdings auf den Gott des Zabismus, aber wie ihr Inhalt näher zeigt, nur schon auf dem Uebergang befindlichen. Diese in Rom entstandene Feier mag sich weit auch das nachfolgende Jahrhundert erhalten haben, vielleicht schon bald ins Geheimniß zurück

Doch es mag an diesen Anführungen genug seyn; denn ich glaube nach diesen Beispielen wird jeder Zweifel verschwunden und die Richtigkeit unsrer Erklärung jenes babylonischen Gebrauchs hinlänglich begründet seyn.

Eben daher, d. h. von dem Punkt, wo wir jetzt stehen, schreibt sich der Greuel, junge Knaben zu verschneiden, um auf diese Art das Männliche weiblich zu machen, ein Greuel, der seit den ältesten Zeiten im Orient einheimisch, leider bis in die christliche und bis in unser Jahrhundert sich fortgesetzt hat. Diese Sitte kommt von den Babyloniern her; wenigstens läßt sie Hellenikus von diesen zu den Persern übergehen, und Herodotos erwähnt unter den Einkünften des persischen Königs 600 verschnittene Knaben, welche Babylon und das übrige Assyrien ihm jährlich liefern mußte. Es scheint also, daß in Persien selbst keine Knaben verschnitten wurden.

Ich habe nun das, was früher aus dem Innern der mythologischen Entwicklung selbst abgeleitet worden, auch thatsächlich, historisch nachgewiesen, nämlich 1) daß Urania der Wendepunkt ist zwischen dem frühern noch unmythologischen Sabismus und dem spätern mythologischen

gedrängt durch eine spätere Religion und nur noch in der Form von Mysterien begangen, um so gewisser völliger Corruption anheimgefallen seyn. Dem römischen Bewußtseyn aber waren die Sabazien völlig fremd; sie hatten sich etwa im sechsten Jahrhundert der Stadt eingeschlichen und — unter dem Deckmantel des Geheimnisses — vielleicht nicht allzulange bestanden, als der römische Senat von ihnen Kunde erhielt und gegen sie ein peinliches Verfahren einleitete. Die Sabazien waren also in Rom niemals in anderer Form als in der einer religio peregrina. Der Einfluß solcher, vom eigentlichen römischen Bewußtseyn zurückgestoßener fremder Religion war eines der Vorzeichen des inneren, moralischen Verfalls der Republik, wie denn später zur Kaiserzeit eindringende fremde Religionen und Ceremonien im römischen Reich, wo sie jedoch nie aus dem Dunkel des Geheimnisses hervortraten, die Symptome des Untergangs der altväterlichen Religion nicht nur, sondern des Staats selbst waren. Schon zu Tiberius Zeiten war Rom voll orientalischen Aberglaubens. Unter den nachfolgenden Kaisern verbreiteten sich besonders die Mithrinen (scil. mysteria) über den ganzen Umfang des römischen Reichs. Die Isiaca waren noch früher in Rom eingedrungen. In dem Verhältniß als die mythologische Religion ihrem Ende sich zuneigte, griff man wieder in die Vorzeit zurück, und hoffte, wie es oft geschieht, unter alterthümlicher Form noch behalten zu können, was bereits dem Untergang zueilte.

Polytheismus, daß sie eben den Uebergang von jenem zu diesem macht, wie sie denn eben darum auch Herodotos vorzeitlich als Gottheit der ältesten, also ersten zum geschichtlichen Leben übergegangenen Völker erwähnt: 2. daß diese Gottheit nicht gedacht wurde als ursprünglich weiblich, sondern als aus männlich weiblich geworden. Alle zuletzt angeführten Gebräuche sind nichts anderes als Abbildungen, Wiederholungen jenes Uebergangs aus Männlichkeit in Weiblichkeit; sie drücken zu gleicher Zeit aus, daß jene Weiblichkeit eine bloß relative ist und dasselbe, was gegen ein Höheres weiblich sich verhält, an sich männlich ist und umgekehrt — wie uns denn an der Stelle der weiblichen Gottheiten bald wieder männliche erscheinen werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß in allen männlich-weiblichen Gottheiten nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, ein monströses Zugleich- oder Zusammenseyn beider Geschlechter, ein wirklicher Hermaphroditismus, gedacht wird; sie sollen vielmehr eben nur den Uebergang ausdrücken oder den Begriff festhalten, daß das nun weiblich Gesetzte doch nicht ein ursprünglich Weibliches, sondern ein nur in Weiblichkeit umgewandeltes Männliches ist, das sich in andern Beziehungen auch als ein solches zeigen kann.

Das Bewußtseyn, welches zu der Vorstellung einer in Weiblichkeit herabgesetzten Gottheit nur durch eine Art von unwillkürlicher Krisis gelangen konnte, mußte um so mehr den Begriff der bloßen Relativität derselben festhalten, und leichter gelang ihm dieß, als später der Wissenschaft, den Begriff des relativ obersten Gewordenen, in sich selbst aber Gewordenen wieder aufzufinden, ohne den, wie besonders Platon gezeigt hat, kein sicherer Schritt in der Erkenntniß möglich ist.

Aber jene Umwandlung kann auch nur geschehen, inwiefern in demselben Vorgang dem Bewußtseyn der andere höhere Gott wird. Jene weibliche Natur kann die Stelle, an der sie zuvor war und zu seyn trachtete, das Centrum, nicht verlassen, ohne an derselben Stelle den andern Gott zu setzen oder statt ihrer zurückzulassen. Dieß der dritte Punkt. Weder ursprünglich, noch an sich, nur gegen den Höhern ist sie weiblich, peripherisch. Diesen nothwendigen Zusammenhang und die gleichzeitige Erscheinung der Göttin und des Gottes konnten wir in dem,

was Herodotos von dem Dienſt der babyloniſchen Mylitta berichtet, nur, ſo zu ſagen, indirekt nachweiſen. Dagegen finden wir eben dieſe Gleichzeitigkeit entſchieden und deutlich ausgeſprochen, wenn wir nach Anleitung des Herodotos, der, wie Sie ſich erinnern, die weibliche Gottheit der Perſer von den Aſſyriern und von den Arabiern herleitet, wenn wir mit Herodotos jetzt zu den Arabiern übergehen, die ich mit Herodotos ſo nennen will, um ſie von den insgemein ſo genannten Arabern, den Arabern der Wüſte, zu unterſcheiden. Denn die arabiſchen Nationen waren bekanntlich in dem ſogenannten wüſten Arabien Nomaden, in dem glücklichen Arabien ackerbautreibende Völker, die ſich durch Fleiß und Handel bereicherten.

Von dieſen alſo, welche er ſchon gelegentheitlich der Perſer im erſten Buch erwähnt hat, ſagt Herodotos im dritten Buch: „Sie halten den Dionyſos allein für Gott und die Urania“[1]. Hier wird er alſo zuerſt genannt, jener den Aſſyriern noch unbekannte und ungenannte Gott, der ſich bis dahin dem Bewußtſeyn nur noch als ein fremder, von ferne her kommender angekündigt hatte; er wird von Herodotos natürlich mit ſeinem griechiſchen Namen genannt — denn Herodotos, dem alle dieſe Begriffe nicht, wie neuern Mythologen, als bloß zufällig entſtandene erſchienen, der vielmehr ſelbſt noch ein Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit hatte, konnte kein Arg daraus haben, dieſen Gott, wo er ihn fand, mit dem griechiſchen Namen zu belegen, wie auch wir eben darum keinen Anſtand nehmen werden, da, wo es darauf ankommt, den allgemeinen Begriff irgend einer Gottheit zu bezeichnen, ſie mit dem griechiſchen Namen zu nennen, ohne darum dieſe Gottheit gleich im Anfang ſchon mit allen den Beſtimmungen zu denken, die ſie ſpäter erſt im griechiſchen Bewußtſeyn erhält. — Dionyſos, jener zweite Gott, iſt den ganzen mythologiſchen Proceß hindurch ein kommender, ein im Kommen begriffener — denn erſt im Ende und Ziel dieſes Proceſſes hat er ſich vollſtändig verwirklicht. Dieß verhindert uns aber nicht, ihn auch gleich im Anfang mit dem Namen des Dionyſos

[1] L. III, c. 8: *Διόνυσον δὲ θεὸν μοῦνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἐγγινέειν εἶναι.* Vergl. Arrian. VII, 20. Strabo XVI, 1 (p. 741).

zu belegen, wenn er gleich hier nicht die Bestimmungen haben kann, die er am Ende hat.

Um jedoch auch für die, welche in der historischen Kenntniß der Mythologie etwa noch Neulinge seyn möchten, verständlich zu seyn, will ich bemerken, daß man freilich manches ältere Compendium der Mythologie durchlesen könnte, ohne auf den Namen des Dionysos zu stoßen, oder ihn anders als in Parenthese bei dem gewöhnlichern, weil den Römern gebräuchlichern, Namen Bachus zu finden, bei dem man nur an den Gott des Weins zu denken gewohnt ist und der besonders durch den Mißbrauch vieler Tadelinge gar sehr abscheulig geworden. Bachus ist zwar auch ein griechischer Name des Dionysos. Aber er bezeichnet bei den Griechen nicht den Dionysos überhaupt, sondern einen bestimmten Begriff des Dionysos. Wir werden uns eben darum stets nur dieses griechischen Namens bedienen, der zugleich der allgemeine ist. Auffallend wird auch dem, der an die gewöhnlichen Compendien gewöhnt ist oder auch nur die Theogonie des Hesiodos im Auge hat, die Ordnung seyn, in welcher wir die Gottheiten folgen lassen. Warum sie aber in der Theogonie zum Theil in ganz anderer Folge erscheinen, wird sich späterhin als ganz natürlich erklären. Es gehört mit zu den großen Verdiensten Creuzers, daß er unter den Neueren zuerst den Dionysos wieder aus der Vergessenheit gezogen, an die ihm gebührende Stelle gesetzt und überhaupt gezeigt hat, daß in der Dionysoslehre ein Schlüssel der ganzen griechischen Mythologie gegeben sey. So viel nun davon. Was aber die Stelle des Herodotos betrifft, so kann es nicht zufällig seyn, daß er sich auf diese, im Grunde widersprechende Art ausdrückt: „sie (die Arabier) halten den Dionysos und die Urania allein für Gott", da es eigentlich heißen sollte: sie halten den Dionysos und die Urania allein für Götter. Es ist daher schwerlich in den Worten zu viel gesucht, wenn man den Sinn darin findet, daß nach der Vorstellung der Arabier die beiden Gottheiten nur als eine unzertrennliche, zusammengehörige betrachtet werden, wie sie in der That sind, indem Urania nur da ist im bestätigenden Setzen oder Gebären des andern Gottes, und als Mutter gleichsam keinen Augenblick gedacht werden

kann ohne Mädchen, der Gott aber ebenfalls nur da ist im beständigen Gebären- und Geschlechterwerden durch die erste. Urania ist nicht bloß Urania, sondern die den Dionysos in sich verborgen (inqualirt) hat. Daß dieß nicht nur die Meinung des Herodotos, sondern die Vorstellung der Araber selbst war, erhellt aus den Namen, wie sie Herodotos gibt. „Sie nennen, sagt Herodotos den Dionysos Urotal (nach der gewöhnlichen Lesart), die Urania aber Alilat". Das Letzte hat man auf verschiedene Art zu erklären gesucht[1] und wunderlich genug an die einfachste Erklärung nicht gedacht. Al ist der bekannte arabische Artikel, wie in so vielen andern arabischen Wörtern, die in die neuern occidentalischen Sprachen übergegangen sind, z. B. Algebra. Ilat ist (wiewohl begreiflicher Weise bei muhamedanischen Schriftstellern nicht vorkommend) das Feminium von Ilah oder Elah, ein Gott; Al-Ilat also ist kein nomen proprium, sondern bedeutet die Göttin schlechthin.[2] Der andere arabische Name 'Allerta, den Herodotos da anführt, wo er von den Persern spricht, wenn man ihn nicht nur für eine andere Form von Alilat halten will, wird am wahrscheinlichsten aus dem arabischen Worte Walida oder Walida erklärt, was Herodotos im Griechischen, welches das u als Consonant etwa ein w nicht kennt, nicht wohl anders als Alitta schreiben konnte. Nach dieser Erklärung heißt Alitta nichts anders als die Gebärerin, die Mutter. — Der Name des arabischen Dionysos ist Urotal, wie seit Wesseling allgemein im Text steht. Die früheren Ausgaben hatten Urotalt, eine Peshitoische Handschrift, die Pococke anführt[3], hat sogar Urotalat. Ich bin sehr geneigt, dieß für die richtige zu nehmen. Nehmen wir nun diese Lesart an, so bedeutet (eine unzähligemal besonders in Namen vorkommende Verwechslung von r und l vorausgesetzt) Urotalt oder Ulodalt oder Ulod-Allat (dem zusammengezogenen Allah) nichts anderes als der Sohn, das Kind der Göttin.

[1] Wem hat es auch den arabischen Hilal abgeleitet, was Mond bedeutet (eigentlich nur der neue Licht nach dem Neumond); aber von dem Mond ist hier nicht die Rede.

[2] Ich nenne den neuesten Herausgeber nicht bestreitt.

[3] Warum wurde man nicht das gewöhnliche Ibn (= Sohn) gebraucht? Aber auch gewiß nicht gewöhnlich. — In manichäischen Homilien, ebenso bei den westlichen

Jenes Verhältniß der Zuſammengehörigkeit iſt alſo auch in den Namen ausgedrückt [1].

Wir haben demnach jetzt den zweiten (den relativ geiſtigen) Gott als nothwendiges Correlatum der Urania, d. h. der weiblich gewordenen Gottheit, gerade ſo wie wir ihn aus dem nothwendigen Gang des mythologiſchen Proceſſes deducirt hatten, auch hiſtoriſch nachgewieſen.

Arabern wird zwar der Name ganzer Stämme auch auf die ſonſt gewöhnliche Weiſe gebildet, z. B. Beni Amer, aber weit häufiger, wie ſchon aus Zeitungen zu lernen, mit Uled, z. B. Uled Maadi; übrigens auch bei einzelnen Namen findet ſich dieſe Zuſammenſetzung, z. B. der Kaid eines Beduinenſtamms in der Nähe von Dena Uled-Seliman; ein Babylonhäuptling Uled-Uraba. Bei Stämmen doublirt.

[1] Die weitere Ausführung dieſer etymologiſchen Bemerkungen enthält ein beſonderer, ſpäter mitzutheilender Vortrag des Verfaſſers „über die arabiſchen Namen des Dionyſos". D. H.

# Dreizehnte Vorlesung.

Wir sind, nachdem die ursprüngliche Einheit und Ausschließlichkeit des Zabismus gebrochen, und ebensowohl auch diejenige Einheit aufgegeben ist, welche das Bewußtseyn in der persischen Lehre noch zu behaupten suchte — wir sind jetzt aus der Einheit heraus zur wirklichen Zweiheit und somit an den Anfang des von nun an unaufhaltsam fortschreitenden mythologischen Processes gestellt. Kein Wunder, wenn das spätere, der Enge des Zabismus entkommene, diesem Proceß nun völlig dahingegebene und sich desselben freuende Bewußtseyn die erste Erscheinung jener weiblichen Gottheit als einen Sieg feierte; ich erinnere nur an die siegbringende Aphrodite, an die Venus victrix der Römer, die hieher gehören. Eben dieß liegt, wie wir gesehen, im Namen der Mylitta = Zuflucht-, eigentlich Bleib- und Wohnstätte. Diese erste Niederwerfung (da die verzehrende Kraft übernatürlich gebeugt ist. Kraft nämlich ist nur im Gegensatz des reinen Seyns, im reinen Seynkönnen. Das Seyn, das lautere, ist unvermögend; denn es ist der Gegensatz des Könnens — [der Sehn kein Leben in sich] —) diese erste Niederwerfung oder Zugrundlegung, diese Katabole, welche erst dem folgenden Proceß zu einer Unterlage, zu einem Stoff verhilft, ist nicht weniger auch ein Wendepunkt in der Wissenschaft, die ohne dieses vermittelnde nie in die concrete Wirklichkeit hereinkommen könnte. Die Philosophie der Mythologie ist nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphilosophie — in höherer Sphäre —. Dieser Vorgang, in welchem das erst unnahbare, ausschließlich Eine sich zum Stoff, zur Unterlage

macht, kann eben darum auch als ein Herauswenden dieses Einen, als eine universio betrachtet werden. Das Bewußtseyn, dem auf diese Art der Gott sich materialisirt hat, hat aber diesen nun nicht weniger an sich, als zuvor, im Gegentheil hält es den Gott nun erst in der Materie oder als materiellen fest, der ihm zuvor übermateriell war. Das Bewußtseyn hat sich mit dem Gott gleichsam versetzt; es kann nun erst recht eigentlich das mit dem Gott behaftete heißen. Der materialisirte Gott, derselbe, der er auch zuvor war, in sich noch immer = B, nur relativ gegen den höheren Gott hat er sich passiv, materiell gemacht. Durch sein Ausweichen, sein peripherisch Werden hat er sich diesem nur erst zugänglich gemacht (ei obnoxium). In dem frühern Moment war der höhere Gott für das Bewußtseyn absolut ausgeschlossen, das Bewußtseyn völlig blind für denselben. Im gegenwärtigen Moment ist er aber doch nur als Potenz zugelassen, als der noch nicht als wirklicher ist, sondern sich zu verwirklichen hat. Der gegenwärtige Moment geht also gerade nur bis zur Geburt des relativ höheren Gottes, der nun eben erst im Seyn angekommen, als Potenz gesetzt und gewußt ist; von einer Wirkung des Gottes ist noch nicht die Rede. Aber an diesen Punkt knüpft sich nun sogleich die Wirkung des Gottes, also der wirkliche Proceß an. Denn er ist, wie wir wissen, nicht frei, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern sowie ihm nur Raum oder Möglichkeit gegeben ist zu wirken, der nothwendig, der seiner Natur nach wirkende. Seine Wirkung besteht aber bloß darin, das ihm entgegenstehende nicht seyn Sollende wieder ins nicht Seyn zu überwinden; er hat daher keinen andern Willen, als dieses gegen seine Bestimmung wirkend Gewordene, in das Wesen, in das konträre Seyn können, und dadurch in das Gottliegende, das es ursprünglich war, wieder umzuwenden [1].

[1] Es sind zwei Momente, die wir in der geschichtlichen Erscheinung des zweiten Gottes unterschieden haben, jeder von einem anderen Volke repräsentirt: 1) Der, wo sich der zweite Gott nur erst ankündigt, noch gar nicht in das Seyn eingetreten ist, also auch nicht benannt (durch einen Namen unterschieden wird). Dieser Moment ist in dem Bewußtseyn der Babylonier zu erkennen. 2) Der, wo er, wenn auch als bloße Potenz, doch wirklich eingetreten ist in das Seyn, und

Im Verhältniß gegen den zweiten höhern Gott erſcheint demnach jenes **auſſer ſich** geſetzte Princip als ein doppeltes. Es iſt das außer ſich geſetzte, aber das wieder innerlich geſetzt, zu ſich ſelbſt zurückgebracht werden kann — nicht durch ſich ſelbſt, aber durch die Wirkung eines andern Gottes. Hier ſtellt ſich alſo die unüberwindliche Doppelſeitigkeit jener erſten Natur nur in umgekehrtem Sinn wieder her; ſie iſt auch hier wieder *Δυάς*. Wie ſie urſprünglich das Geiſtige war, aber das ungeiſtig ſeyn konnte, ſo iſt ſie hier das Ungeiſtige, aber das geiſtig wieder ſeyn kann. Als das zweierlei ſeyn Könnende, während der Gott nur einerlei ſeyn kann und nur Eins wollen kann, verhält es ſich gegen dieſen als Dyas gegen die Monas, und daher nach alter Lehre als weiblich gegen Männliches. Aber es iſt auch in ſich ſelbſt beides, denn von der einen Seite dem Gott zugänglich und geneigt ſich von ihm überwinden zu laſſen, verhält es ſich als weiblich, von der andern aber ſich ihm widerſetzend, und inſofern es im blinden Seyn beſtehen will, iſt es männlich. In dieſer Stellung gegen den höhern vorzugsweiſe wirkenden Gott liegt der Grund, warum auch die aus ihm hervorgehenden Götter, die wir ſubſtantiell nennen, weil ſie nämlich aus der Subſtanz jenes jetzt überwindlich werdenden Princips, des materiell gewordenen B entſtehen, und nur verſchiedene Formen, Geſtalten des B ſind, warum dieſe während des ganzen folgenden Proceſſes ſtets in doppelter Geſtalt, theils männlich, theils weiblich erſcheinen.

daher nun auch mit Namen genannt wird. Dieſer Moment im Bewußtſeyn der Arabier. Aber unmittelbar an dieſen Moment ſchließt ſich nun der eigentliche Proceß an, zu welchem der vorhergehende der *παραβολή* (der Materialiſirung des zuerſt geiſtigen Gottes) nur den Stoff oder die Unterlage (das *ὑποκείμενον*) gegeben hat. Der höhere, erſt vom Seyn ſchlechthin ausgeſchloſſene, jetzt wenigſtens als Potenz oder als Subjekt zugelaſſene und geſetzte Gott hat die Aufgabe, durch Ueberwindung des ihn nur als Potenz zulaſſenden und inſofern noch immer ihm entgegenſtehenden Seyns ſich zu verwirklichen, d. h. ſich in den urſprünglichen Actus wieder herzuſtellen (B iſt das e potentia ad actum Hervorgetretene, das wieder Potenz, $A^2$ iſt das ex actu in potentiam geſetzte, das wieder Actus werden ſoll — ſo ſtehen ſich beide entgegen). Die natürliche Wirkung des als Potenz Geſetzten iſt, das auſſer ſich ſeyende Princip, das bis jetzt nur noch Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung iſt, wirklich zu überwinden.

Daß diese Erklärung die richtige ist, erhellt daraus, daß es namentlich in der griechischen Theogonie oder Göttergeschichte stets die Gattin, also die weibliche Seite des herrschenden Gottes ist, die mit dem Fortschreiten, dem sich der männliche Gott widersetzt, einverstanden ist und es begünstigt. Schon die alte Gäa beleidigt und innerlich erzürnend darüber, daß Uranos den nachgebornen Kindern, die eigentlich schon einer spätern Zeit angehören, von der er nichts wissen will, daß er diesen das Licht nicht gönnt und sie in die Tiefe verschließt, birgt den frevelnden Sohn in den Hinterhalt, aus welchem vergreifend er den Vater, den nichts abwendenden, entmannt. In der folgenden Zeit ist es wieder Rhea, Kronos Gemahl, die ebenso entrüstet über ihrer Kinder Loos, die das Ungethüm immer in der Geburt schon verschlingt, mit den alten Gottheiten Gäa und Uranos, der nun keine Ursache mehr hat das Fortschreiten nicht zu wollen, und im Gegentheil wollen muß, daß das Schicksal, dessen Opfer er selbst war, sich vollende, — mit diesem also geht Rhea zu Rath, wie sie es anstelle, den jüngsten Sohn heimlich zu gebären. Der Anschlag, den ihr jene Gottheiten gaben, gelingt, der geflüchtete Zeus, herangewachsen, bezwingt den Vater und nöthigt ihn auch die zuvor Verschlungenen wieder von sich zu geben, und befreit zugleich jene noch ältern, bis jetzt in die Tiefe verschlossenen Uranossöhne, die ihm den Donner und den Blitz geben, die Welt- und Götterherrschaft zu behaupten. — In dem letzten, bleibenden Göttergeschlecht muß sich dann aber allerdings das Verhältniß umkehren. In den frühern ist stets die weibliche Gottheit des Moments das instabile, unbeständige Princip, in der letzten Generation, wo kein weiterer Umsturz möglich ist, muß also vielmehr die weibliche Gottheit die Wandelbarkeit fürchten. Here, Zeus Gemahlin, zeigt eben in der Furcht vor einem Umsturz ihre eigne, der Wandelbarkeit verwandte Natur; daher sie alles anfeindet und verfolgt, was eine neue Zeit anzukünden scheint, ihm selbst aber, dem Zeus, geziemt es, nichts zu fürchten und über seine Weltherrschaft sicher zu seyn, und gerade hierin zeigt sich die Männlichkeit.

Wenn man den Geschlechtsunterschied dieser spätern Götter

erklären will, ſo müſſen auch zugleich dieſe beſonderen Verhältniſſe erklärt werden. Auch hier darf man ſich nicht mit einer allgemeinen, bloß ohngefähren Erklärung begnügen.

Durch dieſe Stellung alſo gegen den höhern Gott iſt unmittelbar die Veranlaſſung zu einem neuen Proceß gegeben, und unmittelbar an das vorhergegangene Ereigniß der Katabole — welches eben darum die für ſich noch unmythologiſche Zeit von der mythologiſchen ſcheidet — knüpft ſich eine neue, von der vorigen völlig abgeſetzte Bewegung an. Die älteſten Völker, auch noch die zuletzt erwähnten Arabier, blieben in jenem Moment des Bewußtſeyns ſtehen, wo das Verhältniß zwiſchen der höhern und zwiſchen der untergeordneten Potenz nur noch ein ſtilles, wirkungsloſes war. Aber dem Bewußtſeyn der Völker, in denen die eigentliche Mythologie ſich erzeugen ſollte, ſtand ein tieferer Kampf bevor, von dem wir uns nur vorläufig einen allgemeinen Begriff zu verſchaffen ſuchen.

Die natürliche Wirkung des höheren Gottes auf das Bewußtſeyn iſt, jenes außer ſich ſeyende Princip des Bewußtſeyns, das jetzt, d. h. ſoweit wir die Entwicklung verfolgt haben, nur erſt als Gegenſtand einer möglichen Ueberwindung geſetzt iſt, wirklich zu überwinden, d. h. in ſein Weſen, in ſeine Innerlichkeit und damit ſeine wahre Gottheit zurückzubringen. Dem widerſetzt ſich aber eben dieſes Princip im Bewußtſeyn. Es will frei von dem zweiten Gott bleiben, nicht zur wirklichen Materie deſſelben werden. Darum nimmt es jetzt wieder gegen den Gott geiſtige Eigenſchaft an. Sowie es zur wirklichen Ueberwindung kommt, wird es aus paſſiv wieder aktiv: inſofern iſt jetzt eine doppelte Geiſtigkeit in ihm, a) die, welche ihm durch den höhern Gott angemuthet wird, der es in ſich zurückbringen, dadurch wieder als Geiſt ſetzen will, b) die ungeiſtige Geiſtigkeit, mit der es ſich jener ihm angemutheten Geiſtigkeit widerſetzt.

Man könnte hier, wo wir für den folgenden Proceß eine ſucceſſive Ueberwindung fordern, die Frage aufwerfen, warum denn überhaupt Widerſtand ſey. Warum, könnte man ſagen, geſchieht dieſe Wiederumwendung ins Geiſtige nicht mit Einemmal und gleichſam mit Einem

Schlag? Ich antworte: Aus demselben Grunde, aus welchem es überhaupt eine Entwicklung gibt. Warum überhaupt zögert alle Entwicklung? Warum, so oft das Ziel nahe scheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entscheidung auf unbestimmte Zeit hinausetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hierauf gibt es nur Eine Antwort: Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es soll eben nichts mit dieser Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt alles aus dem Wiedererstandenen selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muß bis zur letzten Erhöhung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht ist, soll nicht von außen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, daß es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben. Nur indem das Bewußtseyn durch alle zwischen Anfang und Ende möglichen Stufen hindurchgeführt wird, kann die letzte Erkenntniß, um die es zu thun ist, ein Erzeugniß vollständiger und durchaus erhörter Erfahrung seyn. In jenem, obgleich jetzt von seinem wahren Wesen abgekommenen Princip, das ursprünglich (nämlich kraft der in der Schöpfung erhaltenen Bestimmung) nicht das selbst Zeugende, sondern das diese Bethätigende war: in diesem, obgleich jetzt außer sich, außer seinem wahren Wesen gesetzten Princip, in ihm liegt doch allein die wahre und letzte Kraft der Erkenntniß: es darf nicht zerstört werden, wenn nicht die Erkenntniß selbst zerstört werden soll. In der Allmählichkeit, Stufenmäßigkeit der Ueberwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über dieser Bewegung waltende Vorsehung.

Indem wir von Vorsehung reden, ist es eine Frage, die sich wohl auch einmal aufdringen muß in dieser Untersuchung, warum die göttliche Vorsehung den großen Theil der Menschheit diesen, wie wir schon jetzt gesehen, und auch in der Folge sehen werden, mit Irrthum so verschiedener Art befleckten Weg habe gehen lassen, während sie ein kleines, unansehnliches Volk von diesem zurückhielt, zurückzuhalten versuchte. Auf Fragen dieser Art gibt es keine Antwort, als die absolute, an kein Gesetz gebundene Freiheit Gottes, oder jenen Ausruf des Apostels in ähnlichem Zusammenhang: Wie unerforschlich sind seine Gerichte und

unbegreiflich seine Wege! Nur darauf will ich aufmerksam machen, wie theuer jenes kleine, gegen das Menschengeschlecht unbedeutende Volk den scheinbar parteiischen Vorzug, den ihm die göttliche Vorsehung gegeben, bezahlen mußte. An ihm hat es sich bewahrheitet: die Ersten werden die Letzten und die Letzten die Ersten seyn; denn seit 2000 Jahren ist eben jenes Volk den andern Völkern zur Beute gegeben und wird von ihnen zertreten bis auf diesen Tag, während die, die vormals fern standen und Heiden waren, die, wie der Apostel sich ausdrückt, Gott dahingegeben in ihren verkehrten Sinn ihre eignen Leiber zu schänden, während, sage ich, eben diese, jetzt zugelassen sind und im Besitz aller zuerst jenem Volk zugedachten Gnaden sind, so daß recht eigentlich Japhet in Sems Hütten wohnt, wie der zweite Vater des Menschengeschlechts prophezeite. Es wurde bereits angedeutet, daß es übrigens selbst der besondern göttlichen Vorsehung nicht gelang, das erwählte Volk vor allen Greueln der Heiden zu bewahren. Lesen wir seine eignen Geschichtsbücher, so finden wir, daß der größere Theil desselben heimlich schon in der Wüste, öffentlich zur Zeit der Richter wie der Könige, von keinem der Greuel frei war, den wir unter den Babyloniern, unter den Kananitern, Phönikiern und allen gleichzeitigen Völkern antreffen. Der Monotheismus war Gesetz, der Polytheismus Praxis. Einen gründlichen und bleibenden Abscheu gegen alle Abgötterei fassen die Israeliten erst, als sie aus dem babylonischen Exil zurückkehren, nicht, wie man dieß gewöhnlich erklärt hat, weil sie dort das Beispiel einer reineren Religion, eines geistigen Monotheismus fanden, sondern weil um eben diese Zeit der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt seine Gewalt verloren hatte.

Das Princip des Bewußtseyns also, welches Gegenstand der Ueberwindung ist, soll und muß widerstehen. Sein natürlicher Wille — sein Wille, sofern es sich selbst überlassen ist — ist, reines, d. h. von Geistigkeit[1] nicht afficirtes blindes Princip = B zu bleiben. Da es aber die Wirkung des Gottes doch nicht ganz abwehren kann, ist es stets in gewissen Maßen auch geistig afficirt und = A, nicht mehr

[1] = Innerlichkeit.

reine, sondern geistig affizirte Materie, auch nicht mehr bloß eine Gleichmöglichkeit von beiden, wie es zuvor auch war, da es als B auch das A seyn konnte war, sondern es ist jetzt wirklich ein geistig-ungeistiges, wirklich beides, aber ein solches, in dem beide verwachsen sind. Diese mit Geistigkeit verwachsene Ungeistigkeit bildet das Concrete. Das rein positive Princip der Materie, das wir freilich nirgends sehen, weil es eben, um uns objektiv zu seyn, schon mit Innerlichkeit affizirt seyn muß, dieses rein Positive der Materie also ist gegen das jetzt Entstehende noch immer reines +, das nur in der Möglichkeit ist auch — (negativ) zu seyn. Das jetzt Entstehende aber ist das wirklich ist +— Bestehende. Diese Ausdrücke, die jedem aus der Naturwissenschaft bekannt seyn müssen, wo von + und — Elektricität, Magnetismus u. s. w. die Rede ist, muß man uns hier ebenfalls zugeben, da wir die mythologische Bildung ganz nach der Art und Weise betrachten, wie wir sonst gewohnt sind Erscheinungen und Bildungen der Natur zu betrachten). Das hier Entstehende also ist nicht mehr reine Materie, es sind schon concrete materielle Bildungen, und wir können daher den Uebergang, der hier stattfindet, vorerst bezeichnen als Uebergang ins Concrete überhaupt, wo zuerst freie Vielheit und Mannichfaltigkeit entsteht.

Folgendes wird noch zu weiterer Erklärung dieses Ueberganges dienen.

Der Gott, der im ersten Moment ausschließlich herrschte, ist der höhern Potenz, die er zwar ausschloß, zugänglich, überwindlich geworden, ohne darum wesentlich (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) ein anderer geworden zu seyn, nur seine Stellung gegen die erst ausgeschlossene Potenz hat sich verändert; nur gegen diese, also überhaupt bloß relativ, ist er weltlich geworden, in sich selbst aber ist er noch immer derselbe = B, nur muß es auch seyn, eben damit ein Proceß möglich sey. Die erste, natürliche Bewegung des Bewußtseyns, sowie es die Wirkung der höheren Potenz empfindet, ist also sich ihr zu widersetzen, ihr die Anerkennung — nicht als seyenden, aber — als Gott zu versagen, also dem ersten Gott noch ebenso als den ausschließlichen

zu behaupten, wie er früher ausschließlich seyend war. Dennoch aber kann es die Wirkung der höheren Potenz nicht ganz abweisen, B ist ihm also nicht mehr bloß B, sondern stets auf gewisse Weise auch A, d. h. geistig. Dadurch aber, daß der Gott der an sich ungeistige aber mit Geistigkeit angethane ist, ist er zugleich der concrete. Dieß ist ein neuer Begriff. Denn der Gott des vorhergehenden Moments war noch der schlechthin allgemeine und so wenig concret, als z. B. das reine Feuer etwas Concretes ist; er war der Gott, von dem sich das Bewußtseyn kein Bildniß noch Gleichniß machen konnte; aber eben dieser zwar allgemeine Gott verwandelt sich jetzt im Bewußtseyn zunächst in einen concreten. Denn das Concrete fällt eben nur in den Uebergang. Gleichwie nämlich der Gott, der reines B ist, nicht ein concreter war, ebensowenig würde der Gott, der wieder reine Potenz oder reines A wäre, der concrete seyn. Das Concrete ist B, das zugleich A ist, mit Einem Wort das Gezweite. Der Ausgangspunkt also des Processes ist der Gott, der reines B ist, das Ende des Processes ist das völlig überwundene B, das erst in dieser Ueberwindung wieder das wahrhaft Gottsetzende ist. Denn nur durch Ueberwindung des Ungottes kann für das einmal gestörte und zertrennte Bewußtseyn der wahre Gott wieder vermittelt werden. Aber zwischen diesen zwei Endpunkten liegen nothwendig Momente in der Mitte, die wir unterscheiden müssen, um dadurch zu einer vorläufigen Uebersicht des ganzen, von nun an unaufhaltsam bis in sein Ende fortschreitenden, mythologischen Processes zu gelangen.

Der erste Moment also wird nothwendig derjenige seyn, wo die Geistigkeit, welche dem realen Princip, dem B angemuthet wird, nur eben noch als Anmuthung erscheint, d. h. wo dieses noch mächtig genug ist, um diese ihm angemuthete Geistigkeit immer wieder in Aeußerlichkeit oder in Materie zu verkehren und gleichsam zu ersticken. In der Natur stellt sich jener Moment dar durch die erste Erscheinung des Körperlichen. Das Körperliche ist nicht mehr die reine Materie, welche ohne alle Spur von Geistigkeit ist, und wenn wir überhaupt drei Momente unterscheiden können: 1) das positive Princip der Materie, das sich noch als geistiges, übernatürliches behaupten will (dieses Moment

war im reinen Jahtsmus gesetzt: 2) dasselbe positive Princip der Materie, inwiefern es der höhern, relativ geistigen Potenz sich untergeordnet, sich gegen diese, obwohl noch immer bloß relativ materialisirt hat (dieser Moment war in der Mythologie durch die Urania bezeichnet); 3) dasselbe positive Princip der Materie, inwiefern es schon von der höheren geistigen Gewalt zum Theil in seine Potentialität zurückgesetzt, schon geistig afficirt ist, — wenn wir also überhaupt diese drei Momente unterscheiden, so ist das Körperliche erst das Letzte. Das Körperliche steht höher, wenn wir auf das Fortschreiten des Processes im Ganzen sehen, schon höher, als das positive Princip der Materie in seiner reinen, noch durch keinen Gegensatz gekränkten und eingeschränkten Realität. Alles am Körperlichen, was nicht bloßes blindes Seyn, reine Materie ist, alles, was als Form, als Begriff erscheint, ist schon das Werk jener anderen Potenz, von der wir sagen, daß sie zwar nicht selbst der Verstand, der νοῦς, der Geist sey — denn sie ist, wie gezeigt, ein nicht wollend oder frei, also blindlings Wirkendes — wohl aber: sie sey das Bewirkende, das Hervorbringende des Verstandes, B wird zum Verstande. Sie können hieraus im Vorbeigehen zugleich abnehmen, wie leer, lediglich formell und eigentlich nichtssagend jene Bestimmung ist, nach welcher die Natur überhaupt nur als Form der Aeußerlichkeit, des Auseinanderseyns gedacht wird. Mit dem Auseinander allein ist die Natur nicht zu erklären. Das Princip der Anderheit, das andere Selbst, wäre unter B, das aber, solang es noch ein positiv oder auch in der bloßen Möglichkeit ist überwunden zu werden, noch nicht wirklich Natur ist, sondern die bloße Voraussetzung der Natur. Was wir wirklich Natur nennen können, liegt nicht auf dem Wege des ersten Heraustretens, sondern schon auf dem Wege der Wiederumwendung, der Wiedervergeistigung. Alles Körperliche ist in der That schon ein vergeistigtes, ein verminderlichtes Materielles. Bei dem Körperlichen spricht man schon von einem Inneren. Unter diesem Inneren kann man doch aber nicht das bloß relativ oder zufällig Innerliche, was ich durch mechanische Theilung zu einem Aeußeren machen kann, verstehen. Das wahre Innere des Körperlichen ist ein Geistiges, Unsichtbares, aber zur sichtbaren Erscheinung

des Körperlichen Mitwirkendes. — Der erſte Begriff des Körperlichen iſt, ein Zuſammenhaltendes zu ſeyn. Da iſt alſo ein Subjekt und ein Objekt; jenes (= der Kantiſchen Attraktion) die durch A² geſetzte Negation, dieſes = der Kantiſchen Expanſionskraft der Materie. Aber das Körperliche iſt in jedem Punkt Subjekt und Objekt in dieſem Sinn, Anziehendes und Angezogenes; die wahre Cohärenz iſt demnach ſelbſt nicht ein körperlicher, ſondern ein rein geiſtiger Zuſammenhang. Die wahre Cohärenz iſt eigentlich Concrescenz, aber nicht von ſelbſt ſchon körperlichen Theilen oder Moleculen, ſondern von geiſtigen Potenzen (geiſtig nämlich als Gegenſatz des ſchon Concreten genommen). Das, was man insgemein Cohärenz nennt, ſollte man nur Zerreißbarkeit nennen. Dieſe äußere Zerreißung, in welcher nur das ſchon Concrete, das bloße Produkt, getrennt wird, ohne daß es in den getrennten Theilen ſelbſt ein anderes würde, dieſe bloß äußere Zerreißung iſt ſelbſt nur möglich gemacht und iſt die Folge von jener innern Unzerreißbarkeit oder Untrennbarkeit. Könnte man Leib und Seel, Materie und Form, könnte man jene unkörperlichen Potenzen ſcheiden, ſo würde die Erſcheinung des Körperlichen ſelbſt aufgehoben.

In dem mythologiſchen Proceß alſo iſt der gegenwärtige Moment derjenige, wo dem Bewußtſeyn zuerſt überhaupt concrete, körperliche Götter entſtehen. Dieſe körperlichen Götter bilden einen großen Abſtand oder Abfall gegen die frühern, noch immer als unkörperlich betrachteten Götter, wie auch in den Elementen noch immer das allgemeine und unkörperliche Seyn verehrt wird. Das Geſtirn iſt identiſch, überall ſich ſelbſt gleich. Da iſt keine Mannichfaltigkeit. Hier aber entſteht zuerſt wirkliche, d. h. ungleiche und ungleichartige Vielheit. Wir treten heraus aus der erſten Oede des noch wüſten und leeren Seyns. Freie Mannichfaltigkeit erſcheint an der Stelle, wo zuvor nur todte Einförmigkeit war. Solang das in allem Seyende nur Eines iſt (lautres +), läßt ſich nur ein abſtrakt Vieles denken. Wenn aber zwei ſind, die ſich um das Seyn gleichſam ſtreiten oder in das Seyn ſich theilen, dann erſt iſt wirkliche Vielheit. Denn jedes Verhältniß zwiſchen zwei ſtreitenden Potenzen oder Principien iſt ſeiner Natur nach

ein, alſo unendlich, Ungleiches, ein unendlicher Verſchiedenheit Fähiges, alſo ein Unbegrenztes, ein ἄπειρον τι im platoniſchen Sinn des Worts. Die ſimultane Vielheit, die hier entſteht, iſt alſo auch ſchon eine ungleichartige, mannichfaltige Vielheit, und der herrſchende Gott dieſes Moments wird alſo ſchon nicht mehr der Gott des Himmels — des überall Einen und gleichförmigen Seyns — ſondern ſchon der Gott der körperlichen und verſchiedenartigen Welt ſeyn. Aber das rein Körperliche iſt ſelbſt doch nur Uebergang. Die Abſicht des jetzt eingeleiteten Proceſſes iſt, jenes Princip des Bewußtſeyns, das in ihm gegen die urſprüngliche Beſtimmung wirkend geworden iſt und dadurch die urſprüngliche Einheit des Bewußtſeyns aufgehoben hat, eben dieſes Princip zur Expiration, d. h. zum Aufgeben ſeines Seyns, zu bringen, nicht zum Aufgeben des Seyns überhaupt, ſondern nur dieſes ihm nicht zu gehörenden Seyns; nicht daß es gar nichts, ſondern vielmehr daß es in dieſer Expiration, in dieſem nicht ſelbſt Seyn das Seyende jenes Höheren ſey, dem allein gebührt, zu ſeyn, des A', des Geiſtes als ſolchen. Wir müſſen daher, um den Proceß bis zu Ende zu verſtehen, die dritte Potenz in Betracht ziehen.

Die erſte alſo, jenes aus ſich ſelbſt herausgetretene, außer ſich geſetzte, inſofern blinde Princip = B ſoll durch den Proceß ſich ſelbſt zurückgegeben, in ſich ſelbſt zu begründet, wieder zum Verſtand des Ganzen werden. Der in ſich ſelbſt zurückgeführte Verſtand aber iſt der Verſtand, jedoch der gewordene Verſtand. B iſt alſo auch Princip des Verſtandes, aber des Verſtandes bloß in der Möglichkeit. Zum wirklichen Verſtand wird es nur durch die Wirkung der zweiten Potenz. Der ganze folgende Proceß iſt alſo für das blinde Princip, für B, der Uebergang von der Blindheit und Verſtandloſigkeit zum Verſtand; ſo ſtellt ſich dieſer Proceß in der Natur dar, und ſo wird er auch in der Mythologie ſich darſtellen. Jenes unleugbare Mittlere von Verſtand und völliger Blindheit, das wir nicht etwa bloß in der Natur der Thiere wahrnehmen, wenn blinde Handlungen zum Theil verſtändigen und beſonnenen ähnlich erſcheinen — aber nicht erſt in dieſer, eben in der ſogenannten lebten Natur, mitten in der Blindheit derſelben

finden wir in der Configuration der unorganischen Körper, z. B. der ſtereometriſch regelmäßigen Kryſtalliſation, einen offenbaren Abdruk des Verſtandes. — Dieſe unleugbare Identität des Verſtändigen und des Verſtandloſen, die wir auch ſchon in den rein körperlichen Naturdingen antreffen, müßte den rohen Materialiſten ebenſo wie den leeren Idealiſten zur Verzweiflung bringen. Wenn das in der Materie Sevende ein abſolut verſtandloſes iſt, wie die Idealiſten ſagen, wenn es nicht wenigſtens ein des Verſtandes Fähiges, zum Verſtand werden Könnendes iſt, wie läßt ſich jener recht eigentlich mit dem Weſen der Materie verwachſene Verſtand, der ſchon in der Bildung unorganiſcher Körper ſich zeigt, wie läßt ſich aber vollends jene offenbare und unleugbare Zwekmäßigkeit in den organiſchen Bildungen begreifen? Niemand kann ſich überreden, daß dieſes Gepräge von Verſtand den Dingen bloß äußerlich aufgedrükt ſey. Der Werkmeiſter kann hier ſchlechterdings nicht außer ſeinem Werke gedacht werden, er kann ſich nicht wie ein bloßer Künſtler verhalten, der einem an ſich verſtandloſen Stoff bloß äußerlich ein Gepräge des Verſtandes aufdrükt; der Werkmeiſter muß hier als unzertrennlich von ſeinem Werke, als ihm ſelbſt einwohnend und mit ihm eins gedacht werden. Dieſer, alles von innen, aus dem Innern der Materie, hervorbildende Werkmeiſter kann nicht die äußere demiurgiſche Potenz (unſer A') ſeyn, denn dieſe kann für ſich nichts bilden, — nichts bilden, wozu ſie ſich nicht jenes inneren Princips ſelbſt als Werkzeugs bediente. Aber, ſagt man, dieſes Princip iſt ein blindes, beſinnungsloſes. Freilich für ſich iſt es ein blindes und verſtandloſes, doch nicht ſchlechthin, nicht ſo, daß es nicht zum Verſtand werden könnte, zwar nicht von ſich ſelbſt, aber durch jene andere, von ihm unabhängige, beziehungsweiſe äußere Potenz.

Sich ſelbſt überlaſſen, würde alſo dieſes blinde Princip auch immer in ſeiner Blindheit beharren, und daher nichts Beſtimmtes hervorbringen. Allein es iſt eben nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern den Wirkungen jener höhern Potenz ausgeſetzt (olonoxium). In dieſem Zuſtand alſo iſt es beſtändigen Erleuchtungen unterworfen, die ihm von der andern, relativ auf es ſelbſt äußeren und von ihm unabhängigen Potenz kommen.

Ich nenne den Zuſtand, in den es durch dieſe verſetzt wird, einen Zuſtand von Erleuchtung. Indem es von der höheren Potenz in ſich ſelbſt, in ſein Weſen zurückgebracht wird, iſt ihm gleichſam die Freiheit gegeben, ſein blindes Seyn aufzugeben, indem es aber zu ſeiner Blindheit zurückkehrt, kann es die an ihm hervorgebrachte Wirkung der andern Potenz doch nicht abſolut aufheben. Es kann ſie nur gleichſam in Materie ertödten; es zeigt ſich auf dieſe Art als bloß werkzeuglicher, das Verſtändige nicht ſelbſt wollender, ſondern vielmehr nicht wollender, alſo das Verſtändige auch nur nichtwollend, als bloßes Werkzeug hervorbringender, ausdrückender und ausführender Verſtand. Ich glaube nicht, daß dieſer Begriff eines werkzeuglichen Verſtandes weder je erklärt worden iſt, noch erklärt werden kann, als durch dieſes Verhältniß. Dieſer bloß werkzeugliche Verſtand, den wir in der ganzen Natur wahrnehmen, läßt ſich nur erklären aus dem Verhältniß des urſprünglich blinden, in der Materie wirkenden Princips zu einer höheren, es augenblicklich gleichſam erleuchtenden Potenz, der es ſich jedoch noch immer widerſetzt, ſo daß der Verſtand, den es in ſeinen Wirkungen andeutet, obwohl er aus ihm ſelbſt kommt, und inſofern ein den Dingen einwohnender, immanenter Verſtand zu ſeyn ſcheint, doch zugleich als ein ihm fremder erſcheint.

Wenden wir alſo dieſes auf den nächſten Moment des mythologiſchen Proceſſes an, ſo wird er der ſeyn, wo das blinde Princip noch ſo das Uebergewicht behauptet, daß es den Verſtand gleichſam bloß leidet und ſich gegen die ihm angemuthete Geiſtigkeit unwillig verhält. Wir werden den Gott dieſes Momente, der alſo an die Stelle von Uranos getreten, und der ſchon als der Gott der concreten körperlichen Natur erſcheint, aber die dritte Potenz, den Geiſt, noch ausſchließt und abſolut zurückſtößt, in den Religionen der Phönikier, Kanaaniter und aller mit dieſen verwandter Völker nachweiſen.

Dieſem Moment wird ein zweiter folgen, wo Geiſtigkeit und Materie zur gleichen Macht, zur Aequipollenz gelangt, alſo in einem Kampfe begriffen ſind. Hier werden ſchon einzelne Blitze ſelbſt jener höchſten Potenz, die der Geiſt ſelbſt iſt, die Nacht des Bewußtſeyns leuchtend

durchbrechen, aber von dieſer auch beſtändig wieder verſchlungen werden. Können wir den vorhergehenden Moment mehr den unorganiſchen Schöpfungen der Natur gleichſtellen, ſo wird dieſer Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns wohl am eheſten mit der organiſchen, aber vormenſchlichen Schöpfung ſich vergleichen laſſen. In dieſen Moment fällt die ägyptiſche und die indiſche Mythologie, die, ſowie jede beſondere Mythologie, hier nur als Momente der allgemeinen Entwicklung in Betracht kommen können.

Endlich wird der letzte Moment folgen, wo der Sieg entſchieden und jenes auf der Ungeiſtigkeit beſtehende Princip als ſolches eben im Vergehen, das Bewußtſeyn in der völligen Wiederaufrichtung zum Geiſt begriffen iſt. Ich ſage begriffen iſt; denn wo jenes Princip ſchon völlig zur reinen Potentialität zurückgebracht iſt, da hat der mythologiſche Proceß ein Ende. Das Ende ſelbſt kann nur das ſeyn, wo das Bewußtſeyn eben in der letzten Entbindung und Befreiung begriffen iſt, wo es ſo eben ganz vollends zum Setzenden jenes Höchſten wird, das der Geiſt ſelbſt iſt; wo es alſo zwar noch nicht dieſes Höchſte ſelbſt, aber doch nur ſolche Götter ſetzt, die eben ſo viele Formen oder Geſtalten dieſes Höchſten, des A' ſind. Dieſes alſo iſt der Entſtehungsmoment jener rein geiſtigen Götter, die wir nur in der griechiſchen Mythologie finden. Dieſer Moment kann dem Moment der Menſchwerdung (der Entſtehung des Menſchen) in der Natur gleichgeſetzt werden.

Dieſes alſo wäre eine allgemeine Verzeichnung des Wegs, den wir nun noch zu durchwandeln haben (die freilich die Fehler jeder ſolchen allgemeinen Verzeichnung hat). An dem einen Ende des Wegs liegt jener rein reale Polytheismus, den wir in den Sternen- und Elementargöttern erkennen, an dem andern der rein ideale und geiſtige Polytheismus der griechiſchen Mythologie und dieſer erſcheint zum voraus als Ziel. Aber zwiſchen dieſem Ziel eines rein ideellen oder geiſtigen Polytheismus und dem Punkt, bei dem wir jetzt noch ſtehen, liegt ein langer Weg, bezeichnet durch die ſchmerzlichſten Kämpfe, ja vielleicht die tiefſten Wehen der Menſchheit, die ſie auf ihrem ganzen langen Weg

erfahren. Denn an dem materiellen Gott, der ihm untergegangen und der an seiner Statt einen immateriellen und geistigen zurücklassen soll, haftet dem Bewußtsein vereint der Gott überhaupt, und es befürchtet, mit dem materiellen überhaupt den Gott zu verlieren, und nicht ohne sich selbst innerlich verwundet und zerrissen zu fühlen, ja nicht ohne selbst durch eine Art von Tod und Sterben hindurchzugehen, kann es von dem materiellen Gott befreit werden. Diese Anwandlung, welche der materielle Gott erfährt, der, selbst ins Unsichtbare zurücktretend, an seiner Statt einen immateriellen zurückläßt, dieser Untergang des materiellen Gottes wurde gleichsam als das früheste Leid empfunden. Herodotos erwähnt des Klagegesangs, der in Phönikien, Cypern und noch an vielen andern Orten nur unter verschiedenen Benennungen gesungen wurde, den auch die Hellenen unter dem Namen Linos sangen; eben dieser Klaggesang, sagt Herodotos[1], sey der älteste der Aegyptier, er habe dem vor der Zeit untergegangenen Uranos gegolten, aus dem die spätere Fabel den eingebornen Sohn ihres ersten Königs, d. h. ihres ersten Gottes, gemacht habe. Durch die ganze Mythologie geht diese Wehklage um den verlorenen Gott, die Sehnsucht folgt ihm und ruft ihn zurück, der in die Ferne gezogen ist, an das Ende der Erde, wie es in Hesiods Tag und Werk heißt, weit ab von dem gegenwärtigen unfrommen Menschengeschlecht[2], wie es bei eben diesem heißt: fliehend vor dem vom Aufgang kommenden Gott nach dem Niedergang, sagt ein Grieche von dem verdrängten Kronos[3]. Cicero sagt von demselben: Saturnus, quem vulgo maxime colunt ad Occidentem[4] — dahin also entfloh der Gott vor dem frevelnden, späteren Geschlechte, an den Weststrand der Erde, wo er auf sicherem meerumflossenen Eilande noch ein frömmeres Menschengeschlecht mit sanftem Scepter weidet und ihnen das goldene Zeitalter beständig erhält, dessen das Menschengeschlecht im Ganzen längst verlustig geworden.

[1] Lib. II, 79.

[2] Ζοὺς τηλόθι ναίων — εἰς τηπατα γαίης — δίχ' ἀνθρώπων.

[3] ἐν τοῖς πρὸς ἕσπερα τόποις ἀνατέλλας τῆι βασιλείαι. Diod. Sic. III, 61.

[4] De Natura Deorum III, 17.

So ſchwer ſei es der Menſchheit, von dem unmittelbar im Seyn ſeyenden Gott ſich zu trennen, zum Unſichtbaren ſich wieder zu erheben. Ja durch den tiefſten Irrthum des Bewußtſeyns erſchien ihm dieſe Erhebung ſelbſt als Frevel. Wie nun in dieſem Zuſtand des Bewußtſeyns jener vergeiſtigende Gott angeſehen worden, der den realen, materiellen aus dem Bewußtſeyn mehr und mehr vertrieb, läßt ſich von ſelbſt ermeſſen, jedoch um dieſes Verhältniß genauer einzuſehen, iſt Folgendes in Erwägung zu ziehen.

Solange zwiſchen der Gottheit der erſten Zeit und dem folgenden Gott jenes ruhige und gewiſſermaßen gleichgültige Verhältniß beſteht, welches wir zwiſchen der Urania und dem Dionyſos der Arabier geſehen haben, verſchmelzen ſie für das Bewußtſeyn zu Einem Gott; ſie ſind nicht zwei Götter, ſondern die zwei Seiten derſelben gemeinſamen Gottheit. Urania iſt der Gott von der mütterlichen, Dionyſos der Gott von der männlichen Seite. Aber die Abſicht der ganzen Bewegung erlaubt nicht, daß dieſes ruhige Zuſammenſeyn beſtehe. Die Abſicht iſt vielmehr, daß jenes erſte Princip des Bewußtſeyns eine Umwandlung erfahre, in abſolute Innerlichkeit, reine Weſentlichkeit zurückgebracht werde. Sobald nun aber dieſe Umwandlung wirklich beginnt, d. h. ſowie die beiden Gottheiten nicht nur überhaupt in ein thätiges Verhältniß, ſondern in jenes thätige Verhältniß zueinander treten, das durch das Geſetz und die Abſicht der ganzen Bewegung gefordert iſt, ſind ſie dem Bewußtſeyn nicht mehr Ein Gott, wie Herodotos von den Arabiern ſagt: ſie halten den Dionyſos und die Urania allein für Gott (nicht Götter); ſondern nun ſind es getrennte, ſich entgegenſtehende, ja feindliche Potenzen. Das erſte Princip nun kann zwar die andere Potenz nicht mehr von dem Seyn ausſchließen, nachdem es ihr einmal ſtattgegeben; wohl aber kann es ſie von der Gottheit ausſchließen, und inſofern erſcheint alſo die zweite Potenz nicht als Gott ſeyend. — Es kann dieſer andere, dem Bewußtſeyn noch neue, den erſten beſtreitende nicht als ein ſubſtantiell anderer Gott angeſehen werden; denn die Gottheit iſt noch immer nur bei dem erſten, bei dieſem allein iſt die Macht, Materie der Gottheit; um als Gott zu erſcheinen, muß dieſer ihm erſt Antheil

geben an der Gottheit, d. h. er muß ihm Raum geben, sich selbst dagegen als eine bloße Potenz der Gottheit erkennen. Dieß will er aber nicht, noch ist er nicht eine bloße Potenz der Gottheit, sondern der allgemeine Gott selbst, mit der seine Gottheit mit keinem andern gemein machen will. Der zweite Gott erscheint also vorerst als ausgeschlossen von der Gottheit; er muß den ersten, den allgemeinen Gott erst in eine Potenz der Gottheit, in A', überwinden. So lang erscheint der zweite Gott, nicht als ihm Gott seyend, sondern als der sich die Gottheit erst zu erwerben hat durch Ueberwindung des ersten, nicht daß er diesem das Gottseyn, sondern nur das ausschließliche Gottseyn bestreite. Dieser zweite und dem Bewußtseyn neue Gott ist nicht an sich und von sich Gott, wie der erste; er ist überhaupt nur noch Gott, nämlich der nur durch die That Gott seyn könnende. Aber noch hat er sich nicht durch Ueberwindung des ersten verwirklicht, und als Gott kann ihn das Bewußtseyn erst anerkennen, wenn er jenen der ausschließlichen Gottheit wirklich entsetzt hat. Er kann daher dem Bewußtseyn, da nicht als Gott, nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Mensch und Gott, als ein Dämon erscheinen. Sie erschien auch Dionysos wirklich zuerst, zum Gott wurde er nur am Ende des Processes. Ferner, dem mit dem ersten Gott behafteten Bewußtseyn kann auch die Anwandlung des andern Gottes nur als eine zufällige erscheinen. Darum kann sich auch das, was in ihm selbst jenem andern Gott zugethan, verwandt ist, nur als etwas bloß Zufälliges, d. h. Menschliches, darstellen, und es wird ihm daher der Gott zuerst auch nur als Sohn eines sterblichen Princips erscheinen. Dionysos erscheint in der griechischen Mythologie als Sohn einer Sterblichen, der Semele, aber am Ende der Mythologie sind beide für göttlich erkannt, sowohl der Gott als das Zeugende des Gottes im Bewußtseyn — „nun aber sind beide Gott", wie es in der Theogonie heißt[1].

Die erste natürliche Bewegung des Bewußtseyns ist alte, sich ihm

[1] Καδμίη δ' ἔκφηνε Διὸς νόον αἰγιόχοιο
Θύωνα θεὸν [illegible]
Θεογ. [illegible]

entgegen zu ſetzen, ihm die Anerkennung als Gott zu verſagen. Auf jeden Fall iſt er der Gott, den das Bewußtſeyn bloß leidet, zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des erſten Bewußtſeyns nur wie ein Gericht, wie ein Schickſal tritt, und nicht als der befreiende, der er iſt, ſondern nur als der verwirrende, ſcheuungslos aufregende, darum Wahnſinn verhängende erſcheint. Wir müſſen, um dieſes Gefühl zu begreifen, uns erinnern, daß der Gott nicht etwa frei iſt zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern ſeiner Natur nach wirkend, der nur wirkende, alſo der blindlings wirkende iſt. Wem iſt nicht jene Vorſtellung des Dionyſos als in Wahnſinn verſetzenden Gottes von den erſten Zeiten an bis herab zu jenen ſpäteren Nachklängen bei römiſchen Dichtern, z. B. dem Horaziſchen: Quo me rapis Bacche, bekannt? Die Wirkung des Gottes iſt für das Bewußtſeyn eine verhängnißmäßige, der es ſich nicht entziehen kann; inſofern wird es ihn als eine höhere, obwohl ihm unbegreifliche Macht anſehen, aber als Gegenſatz deſſen, der dem Bewußtſeyn ausſchließlich ausſchließlicher Gott iſt; es wird ihn nicht als Gott, ſondern eher als Feind des Gottes empfinden, der darum auch von dem ausſchließlichen Gott gleichſam feindſelig behandelt wird — (Homer) —. Zunächſt finden wir ihn demgemäß als leidenden Gott im phöniſiſchen Herakles. Weil er vom Bewußtſeyn nur am Ende als Gott begriffen wird, ſo wird er dieſem als Gott jünger erſcheinen, denn alle aus der Subſtanz des erſten hervorgegangenen materiellen Götter; und da im Bewußtſeyn zunächſt nur dieſe hervortreten, der Gott aber, der ſie erzeugt, als Urſache ſelbſt außer dem Bewußtſeyn bleibt, ſo wird Er, der erſt im völlig überwundenen Bewußtſeyn ſich als Gott verwirklicht, überhaupt als der jüngſte der Götter erſcheinen, jünger nicht nur als Kronos, ſondern als Zeus und als alle mit dieſem zugleich geſetzten Götter; nicht daß er wirklich ſpäter als dieſe wäre, denn ohne ihn, ohne ſeine Wirkung wäre das Bewußtſeyn überhaupt nicht bis zu dieſen geiſtigeren Göttern fortgeſchritten, ſondern weil er erſt, nachdem ſein Werk gethan iſt, d. h. erſt am Ende des ganzen mythologiſchen Proceſſes, als göttliche Perſönlichkeit erkannt wird. Deßhalb iſt Dionyſos z. B. auch in der Theogonie des Heſiodos nicht

da zu ſuchen, wo wir zuerſt deſſen erwähnen, ſondern viel ſpäter, nachdem alle andern Götter ſchon da ſind; denn die Göttergeſchichte kann ihn als Gott erſt aufnehmen, nachdem er ſich für das mythologiſche Bewußtſeyn als Gott verwirklicht hat. Verwirklicht aber iſt er für dieſes erſt, nachdem jenes an dem blinden, realen Gott haftende Princip überwunden, alſo erſt nachdem der vollkommen geiſtige, ideale Polytheismus geſetzt iſt.

Ausdrücklich ſagt Herodotos ſelbſt von den Pelasgern, d. h. von den Urhellenen, daß ſie den Namen dieſes Gottes ſpäter als den aller andern Götter erfahren haben[1]; er ſelbſt gibt dem Gott kein höheres Alter, als etwa 1600 Jahre vor ſeiner Zeit[2] — verſteht ſich, dem als Gott erkannten Gott.

Die erſte Erſcheinung oder Wirkung des Gottes im Bewußtſeyn, und die erſte Anerkennung des Gottes als ſolchen muß alſo wohl unterſchieden werden. Denn nicht ſogleich, wie er im Bewußtſeyn überhaupt ſich ankündigt oder zu wirken anfängt, kann er auch als Gott erkannt, und als ein dem Bewußtſeyn bis jetzt unbegreifliches Weſen auch nicht ſogleich benannt werden. Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig. Um dieſen Punkt dreht ſich das jedem Verſtehenden widerwärtige Gezänke, das J. H. Voß gegen Creuzer erhoben hat. Freilich, wenn Creuzer die ganze Dionyſoslehre als gleichzeitig mit den Anfängen der Mythologie, ja ſogar als das Urſprüngliche darſtellt, ſo irrt er unſtreitig. Als Gott iſt Dionyſos ſehr neu. Wenn aber von der andern Seite Voß, deſſen wiſſenſchaftlicher Geſichtskreis ohngefähr von demſelben Umfang war wie der Kreis ſeiner großentheils häuslich-ökonomiſchen Poeſie, und der ſich demgemäß auch die griechiſche Mythologie auf ſolche Weiſe zurecht gemacht hatte, wenn Voß auch in dem Dionyſos urſprünglich nur einen ſolchen rein wirthſchaftlichen Gott erkennen will, deſſen höhere Bedeutung erſt ſpäter Orphiker, Myſtiker, Pfaffen u. ſ. w. eingeſchwärzt haben, ſo iſt zwar nicht zu läugnen, daß ſolche Worte auf eine gewiſſe Wirkung berechnet ſind; denn es gibt zu jeder Zeit eine Menge

[1] Lib. II, 52.
[2] II, 145.

Menſchen, denen, ſo viel ſie ſich auf ihre Aufklärung zu gut thun, dennoch ein ſo ſchwaches Bewußtſeyn derſelben und eine ſo ängſtliche Beſorgniß für ihren Verſtand beiwohnt, daß ſie ein Schauer überläuft, wenn ſie nur von Pfaffen, Obſcuranten u. dergl. hören. Mit ſolchen, auf populäre Wirkung berechneten Ausdrücken läßt ſich aber die Wiſſenſchaft nicht abſchrecken. Denn nicht einmal das Geſchichtliche der Unterſuchung hat Voß vollſtändig und treu aufgefaßt. Wenn Herodotos, deſſen ungemeine Genauigkeit durch alle neueren Forſchungen nur immer mehr beſtätigt wird, in dem ägyptiſchen Oſiris das dem griechiſchen Dionyſos verwandte und ähnliche Weſen ſieht, und ſo freilich in Dionyſos etwas Höheres erkennt, was Voß myſtiſch nennt: ſo heißt er in dieſer Beziehung den Herodotos einen von ägyptiſchen Pfaffen beſchwatzten Fabler. Das wirkt auf ſchwache Geiſter. Zum Unglück vergaß der eifrige Mann, daß Herodotos dieſelbe Uebereinſtimmung auch zwiſchen dem arabiſchen und griechiſchen Dionyſos fand. Herodotos hätte alſo müſſen auch von arabiſchen Pfaffen beſchwatzt ſeyn, von denen freilich nicht ſo viel zu erzählen war, als von den ägyptiſchen. Aber nicht die Arabier ſagten dem Herodotos, „der Gott, den ſie ihm als das Kind der Göttin bezeichneten (denn Uledalt iſt kein Name), ſey Dionyſos" — was wußten die Arabier von dem griechiſchen Dionyſos. Es iſt das eigne Urtheil des Geſchichtſchreibers, der damit nur die Identität des Begriffs ausdrücken wollte und dieſe Identität des Begriffs zu erkennen unſtreitig viel geſchickter und competenter war als ein neuerer. Herodotos ſah im Dionyſos etwas Allgemeines, wozu ſich Voß nie erheben konnte, der in ihm nur etwas Zufälliges und auf Griechenland Beſchränktes zu ſehen vermochte. Dem Herodotos war Dionyſos ein allgemeiner und ewiger Begriff ſchon darum, weil er ihm ein Gott war. Denn daß das Alterthum im Stande geweſen, wie Voß und Gleichdenkende ſich vorſtellen, zufällige Fiktionen, in denen nichts Allgemeines und Nothwendiges war, für Götter zu halten und als Götter zu verehren, dieſe Meinung braucht nicht erſt in ihrer Ungereimtheit nachgewieſen zu werden. Als einen Gott konnte das Alterthum nur einen ewigen und nothwendigen Begriff erkennen. Nur darum

alte, weil ihm Dionysos ein Gott und schon deshalb ein ewiger, nicht zufälliger Begriff, nur darum erkennt ihn auch Herodotos, wo er ihn findet, und diejenigen, welche die Allgemeinheit und Ewigkeit in diesem Begriff nicht erkennen, weil ihnen überhaupt nur für zufällige Leiten Sinn gegeben ist, sprechen daher im Grunde gar nicht von Dionysos, und man kann mit ihnen nicht streiten, weil es ihnen am Begriff der Sache fehlt, über die gestritten wird.

Der Sinn meiner Meinung ist einfach dieser: Die Potenz, welche Ursache der hier anfangenden Bewegung ist, ist der Gott, den die Hellenen als Dionysos, der Semele Sohn, zu welcher Zeit immer, erkannt und benannt haben. Uns ist es nicht um diesen Namen zu thun, noch wollen wir in Ansehung des Namens irgend etwas festsetzen, nenne man den Gott, von dem wir reden, wie man wolle, meinetwegen I oder Ψ, oder was hier näher läge, mit der von mir gewählten Bezeichnung $A^2$; sein Dasein und seine Wirkung in der Mythologie von dem Augenblicke an, da das Bewußtseyn sich für die mythologische Bewegung entscheidet, also in jenem Vergang, den wir als Katabole bezeichnet haben, ist unverkennbar und von uns aus der Natur und dem nothwendigen Verlauf des Mythologie erzeugenden Processes selbst dargethan. Nicht dem Namen, aber dem Begriff, dem Wesen nach ist Dionysos so alt als die Urania, so alt als der Hervergang des Menschengeschlechts aus dem Kahsmus. Ich habe seine Gegenwart, sein, wenn auch noch unerkanntes und unausgesprochenes Daseyn (denn in jeder Zeit und in jedem Zeitalter wirkt ein noch unerkanntes Princip, das erst dann erkannt wird, wenn es seine Wirkung gethan hat; jede Ursache wird erst in der vollendeten Wirkung erkannt, daher der Schein, als käme die Wirkung vor der Ursache), also das erste, wenn auch noch unerkannte Daseyn des Dionysos habe ich schon nachgewiesen in jenem, nach sittlichen Begriffen verwerflichen Gebrauch der Babylonier, und den Arabiern schreibt Herodotos ausdrücklich zwar nicht den Namen (denn Uldalt ist kein Name) aber doch den Begriff des Gottes zu. Was übrigens den hellenischen Dionysos betrifft, so ist aus dem Vorgetragenen schon von selbst

einleuchtend, daß die vollſtändige Einſicht in die geſammte Dionyſoslehre nicht eher möglich iſt als am Ende dieſer Entwicklung.

Dieſe Bemerkung, daß Dionyſos erſt am Ende ganz hervortrete, gibt eine Verlaſſung, noch eines andern ſouveränen Mittels zu erwähnen, welches Voß und einige ihm gleich Denkende zu beſitzen glauben, um jede höhere, und beſonders philoſophiſche, Entwicklung der Mythologie in der That unmöglich zu machen. Das Mittel beſteht nämlich in der Vorſchrift, die ſie ihren Schülern einſchärfen: um den hiſtoriſchen Gang der Mythologie gründlich zu erforſchen und kennen zu lernen, müſſe man genau der chronologiſchen Ordnung der Schriftſteller folgen, man müſſe alſo z. B. von Homer anfangen und in den urſprünglichen Begriff des Dionyſos nichts aufnehmen als was bei Homer ſich finde; was man erſt bei ſpätern Schriftſtellern antreffe, müſſe dann ſogleich unbeſehen als Zuſatz, Erweiterung, ja ſogar als allmählich hinzugefügte Verfälſchung u. ſ. w. angeſehen werden. Dieſer Grundſatz, an dem Voß, wie geſagt, ein unbeſiegliches Mittel, ſeine handbackene Anſicht aufrecht zu erhalten, zu beſitzen wähnte, der Grundſatz zeigt ſchon, daß es dem, der ihn aufſtellt, an jedem Begriff eines organiſchen Entſtehens, eines andern Entſtehens als durch Aggregation gebricht. Denn in allem, was ein organiſch Werdendes iſt, wird der Anfang erſt in dem Ende klar. Dem Kind kann man nicht anſehen, was der Mann ſeyn wird, der Newton in den Windeln zeigte nicht den ſchöpferiſchen Geiſt, der der Mathematik und Aſtronomie eine andere Geſtalt geben ſollte. Dem größten Pflanzenkenner will ich eine Handvoll verſchiedenartiger Samen vorlegen, er wird wahrſcheinlich die wenigſten zu benennen wiſſen; jeder neugefundene Same einer Pflanze iſt ein unbekannter, von dem niemand weiß was er iſt; der Botaniker, der ihn wiſſenſchaftlich beſtimmen will, muß den Samen ſäen und den Blüthenſtand erwarten, dann kann er die Pflanze beſtimmen und darnach auch den Samen benennen. Ueberall alſo legt hier das Spätere Zeugniß über die Bedeutung des Früheren ab. Wenn man aber ſogar von einem organiſchen Werden in dem Sinn, in welchem wir es annehmen, bei der Mythologie ganz abſehen, wenn man ihr Werden und ihre

Entstehung nur nach der Analogie anderer heutzutag sich ereignender Dinge beurtheilen wollte, so müßte der, welcher jenen Grundsatz annimmt, die täglich und unmittelbar nach den Begebenheiten erscheinende Zeitung für ewige Zeiten als die vorzüglichste Quelle der Geschichte und aller geschichtlichen Beurtheilung betrachten, indeß jedermann weiß, daß gerade von den bedeutendsten Begebenheiten oft erst eine ziemlich entfernte Zukunft die eigentlichen Umstände und besonders die wahren Ursachen aufdeckt, so daß also gerade hier der spätere Schriftsteller mehr Licht gibt, als der gleichzeitige.

Um nun aber auf den Dionysos zurückzukehren, der seine verhängnißmäßige Wirkung auch jetzt noch insofern auszuüben scheint, als manche von ihm nicht reden können, ohne sofort gewissermaßen verrückt zu werden, so habe ich hinlänglich gezeigt, daß der Gott selbst älter ist als sein Name, seine Wirkung früher als seine Anerkennung als Gott, seine Gegenwart im Bewußtseyn älter als seine vollkommene Verwirklichung in demselben.

Denn nicht ohne Widerspruch wurde er angenommen, den heftigsten Widerspruch fand seine erste Wirkung. Rein menschlich genommen, konnte der Gott zuerst nur als Verderber des rein Großen, Einfachen und Einartigen erscheinen; so mußte er einem Bewußtseyn sich darstellen, in dessen Schätzung nichts groß war, als die unendliche Wüste, das öde Meer, und der ebenso öde Weltraum, der Aether, den Homer mit demselben Beiwort des unfruchtbaren belegt. Die Erscheinungen, welche die erste Wirkung des Dionysos hervorbringt, wiederholen sich in jedem Zeitalter, wo ein einfach großartiger Zustand untergeht, um einer neuen, geistig entwickelteren Zeit Platz zu machen. Wer fühlt sich nicht durch den Anblick der Riesengebirge einer früheren Urwelt gehoben, aber eben diese Gebirge mußten erniedrigt werden, Gebirgen von geringerer Erhebung Platz machen, endlich in flaches Land sich verlieren, wenn organisches, wenn endlich mannichfaltig menschliches Leben in seiner ganzen Fülle sich verbreiten sollte. Nicht anders ist es in der Geschichte. Die Felsenburgen unserer teutschen Vorzeit erfüllen uns noch in ihren Trümmern mit der Vorstellung einer kühnen

Zeit, eines in manchem Betracht kräftigern und herrlichern Geschlechts, als das, unter dem wir jetzt wandeln, aber dieselbe Zeit, die sie zerbrach, verbreitete den friedlichen Ackerbau, erhob den Wohlstand und das Gewerbe der Städte, und ein freier Bürgerstand konnte sich gleichsam nur auf ihren Trümmern erheben. Wenn in unserer Zeit manche gar nicht begreifen können, daß von jenen realen Verhältnissen, die einst das menschliche Leben zusammenhielten und festigten, eins nach dem andern sich auflöse, daß von jenem großen System einer vielfach abgestumpften und gegliederten, aber eben darum unter mehrere getheilten Herrlichkeit auch die letzten Spuren zu verschwinden anfangen, und alles darauf abgesehen scheine, die menschliche Gesellschaft, wie viele klagen, in Atome aufzulösen, so müssen wir uns erinnern, daß es hier, in einer ganz andern Sphäre, doch ebenso wie im Fabismus nur eine reale Einheit ist, die zu Grunde geht, und daß viele nur zu Grunde geht, um einer höhern, idealen Einheit Platz zu machen. Denn ohne Einheit kann die Menschheit und die menschliche Gesellschaft nicht bestehen, und der Untergang der einen ist also nur die Ankündigung einer andern und nothwendig höheren. Wenn man sagt, daß ein großer Theil der populärsten Bestrebungen unserer Zeit[1] nur dazu zu dienen scheint, den Staat immer mehr zu verflachen und seinen majestätischen Gang in lauter einzelne und kleine Bewegungen aufzulösen, so kann der wahrhaft Unterrichtete in dieser Auflösung des großartigen Zustandes doch nur das Wehen jenes höheren Geistes erkennen, für den der Staat mit seinem ganzen Apparat, für den die Reiche dieser Welt selbst nur Gerüste sind, die er nach Umständen und nach seinen Zwecken aufbaut, versetzt oder gar abbricht, weil sie in der That nicht um ihrer selbst willen errichtet sind, sondern um ein ganz anderes Reich zu erbauen, das ewig währet und nicht zerstört werden kann. In der Hinaufsetzung des Staats über alles zeigt sich der Servilismus der Gesinnung. Im Interesse der Freiheit liegt es nicht, wie man insgemein sich vorstellt, daß die herrschende Gewalt des Staats, die vielmehr nicht kräftig genug seyn kann, sondern daß der Staat selbst beschränkt werde.

[1] geschrieben im Jahre 1812. J. H.

gewöhnlich indeß wissen weder die Zerstörer, die sich dabei als bloße Werkzeuge verhalten, noch die über die Zerstörung Wehklagenden, was der Gott will, von dem Heraklitos sagt, daß er niemand erlaubt Großes zu wollen als nur sich selbst. Uebrigens kann die wahre Zukunft nur das gemeinschaftliche Ergebniß zugleich der zerstörenden und der erhaltenden Macht sein. Eben darum sind es nicht die schwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerst ergriffenen, sondern nur die starken, zugleich an der Vergangenheit festhaltenden Geister, welche die wahre Zukunft zu erhalten vermögen. Auch in dem durch Thespis angefangenen Proceß war es der Natur nach nur das widerstrebende Bewußtsein, und geschichtlich waren es, wie aus Erzählungen, welche in der Geschichte des Dramas selbst vorkommen, erhellt, gerade die Widerstrebenden, durch welche die Sache des Gottes zuletzt in ihr wahres Ende hinausgeführt wurde.

Und da ich einmal an die Analogie erinnert habe, welche der Gang der mythologischen Entwicklung mit dem jeder großen Entwicklung hat, so will ich noch die Bemerkung hinzufügen, daß es nicht schwer sein würde, selbst in der Geschichte der griechischen Philosophie, deren Anfänge, weil man sie ganz zufällig zu nehmen pflegt, wenig zusammenzuhangen scheinen, einen ähnlichen Weg der Entwicklung nachzuweisen. Denn z. B. jene ersten griechischen Philosophen, die man mit dem Namen der Physiker zu belegen pflegt, was waren sie anders als Verehrer der Elemente, in denen sie das Allgemeine der Dinge zu erkennen glaubten, Gegner des Anthropomorphismus in der Vorstellung? Noch der tiefsinnige Geist des Heraklitos ist ganz mit dem ewig lebenden, webenden, wirkenden Feuer beschäftigt, das er in abgemessenen Pausen entbrennen und wieder erlöschen läßt. In den Eleaten zieht sich der λόγος in den Begriff des abstrakten Allgemeinen oder Einen zusammen. Aber eben damit war der Gegensatz der Vielheit gefordert, man könnte den Zeno den Urvater der Philosophie nennen, weil er alles in der Unbeweglichkeit zu erhalten strebte und gegen die Vielheit kämpfte. Bis zu den Eleaten geht die vordemokritische Zeit der griechischen Philosophie. — Der Zerstörer jener Einheit, der Mann, dessen Erscheinung

in der Geſchichte des philoſophirenden Geiſtes keine geringere Epoche macht, als welche in der mythologiſchen Bewegung die Erſcheinung des Dionyſos gemacht hat, der wahre Dionyſos der Philoſophie iſt jener dämoniſche Mann — Sokrates, der zuerſt jene unbewegliche Einheit der Eleatiker durch eine nicht ſelbſt wieder dahin zurückführende, alſo nur ſcheinbare, ſondern durch eine wirkliche, zerſtörende Dialektik auflöste, freiem Leben, freier unterſchiedener Mannichfaltigkeit Raum ſchaffte, Sokrates, von dem ein Alter ſagt, daß er den Schwulſt der Eleaten und der nur von ihnen herkommenden Sophiſten ſcherzend und ſpielend wie einen Rauch hinwegblies, von dem gerühmt wurde, daß er zuletzt die Philoſophie von dem Himmel auf die Erde geführt habe, gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem durch die Wirkung des Gottes, dem er gleicht, die Religion aus den Regionen des Himmels, des Unendlichen und überall Einen, auf die Erde, den Schauplatz des mannichfaltigen und wechſelnden Lebens herabgekommen war, der die Philoſophie aus der Enge des bloß ſubſtantiellen und unfreien Wiſſens in die Weite und Freiheit des verſtändigen, unterſcheidenden, auseinanderſetzenden Wiſſens führte, in welchem allein ein Ariſteteles möglich war. Auch die mythologiſche Darſtellungsart des Sokrates möchte aber eine andere Beurtheilung zulaſſen, als jene platte und gemeine, die nichts darin ſieht, als den Mangel der Wiſſenſchaft. Das Große im Sokrates iſt das Bewußtſeyn, daß gewiſſe Fragen keine rationelle, ſondern bloß geſchichtliche Antworten zulaſſen. Er hätte wohl gern an die Stelle von Mythen die wirkliche Geſchichte geſetzt, hätten ihm dazu nicht große und nothwendige Data gefehlt, in deren Beſitz wir gekommen ſind.

Man kann weder des Dionyſos noch des Sokrates gedenken, ohne an den Ariſtophanes erinnert zu werden. Gewiß erſchien auch Dionyſos zuerſt in verachteter und den ſtolzen Geiſtern ärgerlicher Geſtalt, wovon die Spur noch in Ariſtophanes iſt. Auch Sokrates, wie das Todesurtheil beweiſt, durch das er, wie Hermann ſagt, der Gemeinſchaft an dem letzten Schickſal der Propheten und Gerechten gewürdigt wurde, unerkannt von ſeinem Volk, nur von wenigen ſeiner Schüler begriffen, konnte ſeiner Zeit nur als ein ſie verwirrender Geiſt

erscheinen, wie Aristophanes übrigt ihm nur, weil er in ihm die ganze Macht jenes Princips erkennt, vermöge dessen in Folge eines unaufhaltsamen Uebergangs eben damals auch in der Entwicklung des Staats und des öffentlichen Lebens das Einfache und Einartige der alten Zeit einer mehr und mehr verwirrenden Mannichfaltigkeit und Vielartigkeit der Verhältnisse Platz machen mußte.

Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des mythologischen Processes sind nun dargelegt. Mit dem Gegensatz zwischen dem realen und dem relativ geistigen, idealen Gott sind die Principien gegeben, und so kann ich denn gleich zum ersten Moment des eigentlichen Processes fortgehen.

# Vierzehnte Vorlesung.

Um nun also den Proceß darzustellen, von welchem vorauszusetzen ist, daß er uns vollends bis zur letzten Entstehung der Mythologie, des vollständigen Polytheismus, führen werde, so bemerke ich, daß im Anfang dieses Processes das Bewußtseyn zwar den Anmuthungen des geistigen Gottes, nachdem es ihm einmal stattgegeben, nicht sich völlig zu entziehen vermag, aber gleichwohl stark genug ist seine Wirkung immer wieder zu vernichten, indem es auf dem blinden Seyn besteht, an welchem der Gott ihm haftet, den es allein bis jetzt anerkennt und mit dem es gleichsam verwachsen ist. In diesem Moment ist also zwar ein beständiges Aufblicken von Geistigkeit, aber das stets wieder von der Nacht des blinden Seyns verschlungen wird. Zwar der reale Gott erscheint insofern nicht mehr als ausschließlich, als eine andere Potenz ihm entgegensteht, aber dieses Afficirtseyn durch die geistige Potenz dient nur dazu, die frühere Ruhe und Gleichgültigkeit zum aktiven Gegensatz, zum Kampf gegen alles Geistige zu entflammen. Der Gott, dessen Anhauch das Bewußtseyn empfindet, schließt es nur auf, damit es sich wieder verschließe. Es ist also hier ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen des Geistigen, das zwar immer gesetzt, aber immer auch wieder in Materialität versenkt wird.

Dieser Widerspruch des gleichsam abwechselnd sich öffnenden und verschließenden Bewußtseyns ist in der Mythologie ausgedrückt durch die Gestalt des Gottes, den ich mit dem hellenischen Namen Kronos belegen will, ohne darum hier schon von dem Kronos der Hellenen zu reden.

In der hellenischen Mythologie kommt Kronos als eine bloße Vergangenheit vor, hier aber ist die Rede von dem Kronos, sofern er noch ein im Bewußtseyn der Menschheit lebender und gegenwärtiger Gott ist. Denn eben dieser Gott, der für die Hellenen nur vergangener, war für die früheren Völker ein gegenwärtiger. Die letzte Mythologie, die vollendete Göttergeschichte, nimmt die Götterlehren früherer Völker als Momente ihrer Vergangenheit auf. In der That zeigt sich der jenem Begriff entsprechende Gott als der Gott aller der Völker, die in der ersten Anwandlung des geistigen Polytheismus begriffen sind und nach den früher genannten zuerst im Licht der Geschichte hervortreten, wie ich vorläufig schon bemerkt, der Phönikier und aller diesen parallelen Völker. Urania ist nur Uebergang, Kronos aber ist wieder Uranos in anderer, schon geistigerer Gestalt. Kronos ist der Substanz nach nicht ein anderer Gott als sein Vorgänger Uranos; nur ist Uranos noch der schlechthin allgemeine, Kronos dagegen der Gott, der schon einen Gegensatz hat, der Gott einer bestimmten Zeit, der schon geistig afficirte Uranos, nur insofern ein concreter Gott.

In dieser ganzen Darstellung ist der reale Gott immer nur einer und derselbe, der bloß verschiedene Formen annimmt, Kronos und Uranos — beide mit Einem reale Gott nur in verschiedenen Momenten betrachtet. In beiden herrscht dasselbe, der Bewegung widerstrebende Princip, das von Successionen nichts wissen will, das höchstens simultanen Polytheismus zulassen würde. Aber eben weil der Successionen widerstrebende Princip in im Gegensatz mit dem relativen geistigen Gott selbst genöthigt, etwas Successives anzunehmen, von Gestalt zu Gestalt fortzugehen, um wenn wir uns früher Legitimen kannten, simultanen und successiven Polytheismus nur überhaupt zu unterscheiden[1], so müssen wir jetzt selbst einen successiven Polytheismus in zweierlei Verstand unterscheiden, den bloß relativ oder beziehungsweise und den absolut successiven.

Der bloß beziehungsweise successive entsteht durch die Succession der Formen, durch welche im Conflikt mit dem geistigen Gott der reale,

[1] Einl. in die Philos. der Mythol., S. 120 ff.

indem er der Umwendung sich widersetzt, hindurchgeht — also z. B. Uranos und Kronos sind die ersten Glieder dieses bloß beziehungsweise successiven Polytheismus. Das absolut Successive findet dagegen zwischen den drei verursachenden Potenzen statt, von denen der reale Gott in allen seinen Formen nur die eine ist. Diesen absolut successiven Polytheismus kennen aber bis jetzt nur wir, noch ist er nicht in das Bewußtseyn selbst eingetreten, denn das dem realen Gott gleichsam verhaftete Bewußtseyn weist den Gott der zweiten Potenz, den idealen Gott noch als solchen ab, oder hält ihn von sich, also von der Gottheit, ausgeschlossen. — Kronos ist also immer noch auf gewisse Weise Uranos, nur der dem andern, dem idealen Gott, jetzt schon reell zugängliche, wiewohl keineswegs ihm schon überwundene Gott. Auch in Kronos waltet noch das Gestirn, daher auch er selbst noch — nur als schon concreterer Himmelskönig zum Theil betrachtet wird. Der Gott der ersten Zeit, des reinen Zabismus, ist der ohne Widerspruch blind seyende Gott, Kronos aber ist eben dieser Gott, schon zum Theil in sich, ins Innere zurückgewendet, der aber deßhalb um nichts weniger, sondern jetzt nur mit Willen und Besinnung im blinden Seyn sich behauptet und eifersüchtig über diesem Seyn hält. Kronos ist also gegen Uranos der geistigere Gott, aber der dieses gleichsam nur benutzt, um mit Geist und Willen das zu seyn, was zuvor er von Natur war, der im blinden Seyn bestehende Gott.

Der von uns bisher aufgestellte allgemeine Begriff des Kronos ergibt sich folgerecht aus dem nothwendigen Gang der Fortschreitung selbst; um jedoch zu zeigen, daß er auch andern Philosophen sich ebenso dargestellt habe, will ich einige Stellen von Neuplatonikern anführen, von denen Creuzer, wie mir scheint, nicht durchgängig den rechten Gebrauch gemacht hat. In Bezug auf das Beiwort ἀγκυλομήτης, das Homeros dem Kronos gibt, sagt einer derselben: „Homer führt den Kronos ein, nicht als nach außen wirkend, noch einen Laut von sich gebend, sondern als der wahrhaft ἀγκυλομήτης ist, der in sich zurückgekrümmte, zurückgewendete“ [1]. Kronos wird also, wenn wir den Sinn

[1] Creuzer, Symbolik und Mythologie I, S. 523. Anm. 307: ὡς εἰς ἑαυτὸν ἀνακυκλούμενον (Proclus in Platonis Cratyl.).

auf unſere Weiſe auszudrücken, durch dieſes Beiwort vergegenwärtigt, als ſei die ihm gegebene Innerlichkeit nur benutzt, um ſich dieſer zu verſchließen, der nur egoiſtiſch mit ſich ſelbſt beſchäftigt iſt, eben darum äußerlich als ſtumm erſcheint, in ſich gekehrt dieſe die Hauptſache und gleichſam brütend über Anſchlägen, wie er die Wirkung des dem äußern, dem geſchiedenen Leben holden Gottes zu nichte mache. Eben dieſes Verhältniß gründe wegen von hinterliſtigen Ränken, der in dem Wort ἀγκυλομήτης liegt, kann ich nicht, wie Creuzer, dieſes Beiwort beziehen auf den noch völlig verborgenen, abſoluten Gott. Dieſer kommt in der Theogonie überhaupt nicht vor, und wenn er vorkäme, ſo müßte er im Anfang der Theogonie ſtehen, nicht gleichſam in der Mitte. — Creuzer ſcheint das in ſich Zurückgenommene des Kronos von dem Zuſtand der Ueberlegung und Beſchließung zu verſtehen, in welchem Gott vor der Schöpfung gedacht wird, ehe er ſich entſchließt in dieſer hervorzutreten. Allein dieſe einem ganz andern Ideenkreis angehörigen Begriffe dürfen nicht in die Mythologie eingemiſcht werden, und, wie geſagt, der Nebenbegriff von Verſchlagenheit, der in dem Wort liegt, erlaubt nicht, ihm eine ſo hohe Deutung zu geben. Kronos iſt nicht, wie Creuzer ihn erklärt, der noch überhaupt nicht offenbare Gott, im Gegentheil, er iſt der ſchon äußerliche Gott, ja ſogar der, welcher eben darum ſinnt, ſich in der Aeußerlichkeit zu behaupten und die Anmuthung der Geiſtigkeit abzuweiſen. Dieſes Sinnen iſt gerade das Hinzugekommene bei ihm. Wollte man, wie Creuzer, in jedem beſondern Gott, in jeder ſchon concreten Geſtalt immer nur wieder den abſoluten Gott ſehen, ſo würde damit alles Succeſſive in der Mythologie aufgehoben, und bald wüßte man in ihr nichts mehr zu unterſcheiden. Auch hier gilt es: die Erklärung oder der richtige Begriff jedes Gottes iſt beſtimmt und gegeben durch die Stelle, die er in der Aufeinanderfolge einnimmt; außer dieſer Stelle wäre Kronos nicht Kronos, er iſt nur der Gott dieſer Stelle, nicht außer ihr — alſo nicht der abſolute Gott.

Eine andere, unſerer Erklärung, d. h. der Stelle, die Kronos in unſerer Entwicklung einnimmt, zuſagende Deutung iſt folgende: „Er

ſey die Verſtandloſigkeit und die Verdunklung des Verſtandes“[1]. Darin iſt das Richtige, daß er nicht völlige Abweſenheit des Verſtandes iſt, ſondern nur Verdunklung des Verſtandes. Denn er kann den Aufſchluß in Geiſtigkeit nicht völlig hindern, aber der Verſtand erſcheint in ihm nur, um alsbald wieder verdunkelt zu werden. In jedem Augenblick erſcheint Innerlichkeit, aber die ſogleich wieder in Aeußerlichkeit umgewendet und vernichtet wird. Der Verſtand kann das blinde Princip noch nicht bewältigen, ſondern umgekehrt, die blinde Gewalt nimmt den Verſtand gefangen, verſtarrt und verſteinert ihn, wie z. B. die ſtereometriſch regelmäßige Bildung der Kryſtalle ein ſolch verſtarrter und verſteinerter Verſtand iſt. Gerade an dieſem Punkt alſo iſt die größte Verdunklung des Geiſtigen, denn einestheils iſt das Seyn nicht mehr in ſeiner Lauterkeit, alſo auch nicht mehr in ſeiner relativen Geiſtigkeit — denn das reine Seyn, als ein noch nicht concretes, iſt verhältnißmäßig gegen dieſes noch immer ein geiſtiges —, aber hier iſt ſchon nicht mehr das reine, ſondern bereits das durch einen Gegenſtand afficirte und gleichſam gekränkte Seyn geſetzt, ohne daß doch anderntheils der Verſtand ſeiner Meiſter würde, woraus folgt, daß weder das eine noch das andere in ſeiner Lauterkeit, ſondern beide gegenſeitig durcheinander getrübt und verfinſtert erſcheinen, von welcher Verfinſterung dann eben die körperliche Materie die äußere Erſcheinung iſt.

Platon läßt den Sokrates in Scherz Kronos von κόρος, die Sättigung, ableiten; G. Hermann leitet ihn ernſthafter von κραίνω ab, was doch urſprünglich nur erfüllen bedeutet. Die Römer erklären Saturnus von satur, doch natürlich nur annis. Wollte man auf dieſe Ableitung irgend einen Werth legen, ſo könnte man ſagen: Kronos bedeutet den von Materie geſättigten, d. h. in der chemiſchen Bedeutung dieſes Worts den von der Materie gebundenen Geiſt, und umgekehrt die von dem Verſtand geſättigte, alſo ihrerſeits gebundene Materie.

Noch eine andere, ebenfalls von Creuzer angeführte Erklärung iſt, Kronos ſey der den προχειραγωγός, d. h. die Anlage, den Entwurf

[1] Ebenfalls bei Creuzer Th. II, S. 439: ἡ ἀνοησία καὶ ἡ τοῦ νοῦ ἀναπόλησις.

der künftigen Schöpfung in sich lebende Gott. Allerdings enthält Kronos schon die ganze künftige Götterschöpfung, wenigstens der Anlage nach, in sich — nur diese künftige Göttervielheit ist als ganz parallel zu betrachten mit der freien Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Natur. — Auch nach der griechischen Theogonie ist Kronos der Gott, in welchem die künftigen geistigen Götter schon gleichsam aufblicken, aber sie erscheinen eben nur in ihm, ohne aus ihm herauszutreten, sie erscheinen ohne wirkliche Scheidung, Auseinandersetzung, noch eingeschlossen und verborgen in der dunkeln Geburtsstätte, in dem bloß noch in sich kreisenden, nicht wirklich gebärenden Gotte. Der geistige Pelutheismus ist etwas in ihm nur noch sich Zeigendes, aber nur so starrer verschließt er sich, daß diese Gestalten nicht ans Licht treten.

Nicht nur aber, daß er innerlich die Vielheit unterdrückt, setzt er sich auch äußerlich der Mehrheit entgegen, d. h. er ist der, welcher keinen Gott außer sich duldet, im Alleinbesitz des realen Seyns sich behauptet, das er mit keinem andern theilen will. Denn der geistige Gott ist zugelassen, aber nur als Potenz, das wirkliche Seyn ist noch ausschließlich bei dem Ersten, der ihm keinen Theil an demselben gibt. In Kronos besteht insofern noch immer formeller Monotheismus, und wenn man sich bloß an den einzelnen Moment halten will, ohne die Succession in Betracht zu ziehen, ist es leicht, wie früher besonders Theologen, die in den mythologischen Vorstellungen überall nur entstellte, geoffenbarte Wahrheiten sehen wollten, auch in Kronos die Idee des höchsten Gottes noch zu entdecken. Für seine Zeit war er freilich der höchste und auf gewisse Weise auch der einzige. Denn eben der Alleinbesitz des Seyns macht die Einzigkeit aus. Aus dieser von Kronos noch immer behaupteten Einzigkeit folgt auch, daß er keinen Gott nach sich und außer sich dulden, sich nicht in die Succession, in das Geschichtliche ergeben will, sowie aus diesem Widerstreben gegen alle Succession erhellt, in welchem Sinn Kronos Gott der Zeit ist und in welchem nicht. Nämlich er ist nicht etwa, wie dieß insgemein verstanden wird, Gott der wirklichen Zeit, im Gegentheil ist er der die wirkliche Zeit verneinende, der für sich die Zeit abwendende, nicht in

die Zeit vollende. Indem er ſelbſt nicht zur Vergangenheit werden will, hindert er den Aufſchluß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. in wirkliche Zeit; denn wirkliche Zeit iſt nur geſetzt, indem uno eodemque actu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſetzt werden, d. h. wirkliche Zeit gibt es erſt, indem irgend etwas als Vergangenheit geſetzt wird; er iſt alſo nur der Gott der noch nicht aufgeſchloſſenen wirklichen, nur der Gott der chaotiſchen, ihre Geburten immer wieder verſchlingenden Zeit; er iſt die mit der Zeit allerdings ringende, aber ſie nicht zugebende Simultaneität, alſo keineswegs die fortſchreitende, alles hervorbringende, aber auch wieder verſchlingende Zeit. Wenn Kronos ſeine eignen Geburten verſchlingt, ſo iſt dieß nicht in dem Sinn, in welchem die Zeit eben das, was ſie hervorgebracht hatte, auch wieder zurücknimmt. Denn Kronos bringt nichts hervor, verſchlingt ſeine Kinder ſchon in der Geburt, noch eh' ſie das Licht erblicken, nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, exiſtiren läßt, und dann wieder verſchlingt. Daher ich gelegenheitlich zum voraus bemerken will, daß jenes Verſchlingen der eignen Kinder, welches wir ſpäter in der griechiſchen Theogonie antreffen werden, etwas weit Beſtimmteres iſt, als nur ein zufällig gewählter Ausdruck, um jene allgemeine Eigenſchaft der Zeit auszudrücken, daß ſie nämlich immerfort gebiert und das Geborene wieder zurücknimmt. Aus der Idee des Zeitgottes glaubte man auch erklären zu können, daß Kronos in alten Bildwerken mit einer Sichel vorgeſtellt iſt; dieſe ſoll nämlich die alles mähende Sichel der Zeit ſeyn. So noch Buttmann. Ich erinnere mich wohl in neueren Allegorien u. ſ. w. dieſe allegoriſche Bezeichnung der Zeit geſehen zu haben, ob ſie aber auch antik iſt, iſt mir nicht bekannt. Aber alle Wahrſcheinlichkeit ſpricht dafür, daß jene Sichel nur das bekannte Werkzeug andeuten ſoll, mit welchem Kronos den Vater Uranos entmannt hat, und die man z. B. auf der Inſel Kenkle vorzeigte.

Noch immer alſo, weil er weder durch äußeren (ſucceſſiven) noch durch inneren (ſimultanen) Polytheismus bezwungene Einzigkeit iſt — noch immer iſt Kronos Gegenſtand einer ſtreng an der Einzigkeit haftenden Verehrung, eines relativen, nur auf den ausſchließlich und inſo-

fern freilich nicht auf den wahrhaft Einen Gott sich beziehenden Monotheismus. Als solchen finden wir ihn unter dem Namen eines Himmelskönigs (Baal, Moloch als den Gott der Kananäer, Phönikier, Tyrer, Karthager, deren Mythologie daher ganz diesem Moment der theogonischen Bewegung angehört. Darum ist er aber doch keineswegs dem Uranos gleichzuhalten, sondern schon der näher bestimmte und eingeschränkte Uranos. Wenn aber der unendliche, alles erfüllende, eben darum bildlose Gott der früheren Zeit sich in Kronos bereits zur bestimmten, individuellen Gottheit zusammengezogen hat, so ist zu erwarten, daß hier das Bewußtseyn auch schon den ersten Schritt wage zu einer bildlichen Darstellung.

Daß dieß ein großer und bedeutender Schritt ist, brauche ich nicht zu bemerken. Ebenso natürlich wird es aber seyn, daß diese Bilder noch als höchst unförmliche erscheinen, nicht, wie man dieß ungemein erklärt, wegen Rohheit der Kunst, sondern weil das Bewußtseyn sich sträubt den Gott in menschenähnliche Gestalt einzuschließen, nur im Gegentheil den Gott um so weniger zu entwürdigen glaubt, je entfernter von allem Menschlichen sie ihn darstellt, je weniger sie ihm menschenähnliche Züge mittheilt. Damit stimmt alles überein, was wir von den Bildern des Moloch unter den Kananäern, Karthagern und selbst den Israeliten wissen. Aelter aber als alle Bilder, und noch der frühesten Zeit angehörig, ist die Verehrung, welche ganz unförmlichen, unorganischen und besonders von Menschenhänden unbearbeiteten Massen erzeigt wurde. Denn in dem leblosen Gewachsenen, dem rein Massenhaften, an welchem die Form noch am wenigsten Theil hat oder als zufällig erscheint und auch innerlich das Geistige am meisten getödtet und verhüllt sich zeigt, in diesem konnte man am ehesten den in sich selbst verschlossenen, aller Geistigkeit widerstrebenden, auf der Materie bestehenden Gott gegenwärtig glauben. Es gehört hieher die selbst in Griechenlands Urzeit den *λίθος ἄργος*, d. h. den unbehauenen und besonders von Menschenhand unberührten Steinen, erzeigte Verehrung. Denn wie der dem ausschließlichen Gott entgegenstehende, relativ geistige Gott als Herr und als Freund alles Menschlichen erscheint — selbst in dem Namen

des Dionyſos wird ein Kenner des Arabiſchen leicht dieſe Bedeutung entdecken, und ich nehme keinen Anſtand, dieſe ſchon früher gemachte Bemerkung zu wiederholen[1], da es nach Herodotos gewiß iſt, daß Dionyſos zuerſt von den Arabiern als beſondere Perſönlichkeit unterſchieden wurde, wie denn die andern Namen des Gottes, z. B. Baſſareus, nach Pococke ſelbſt der Name Bacchos offenbar arabiſchen Urſprungs ſind; doch dieß im Vorbeigehen — auch unabhängig von dieſer Etymologie, iſt Dionyſos der Herr und Schöpfer des wahrhaft menſchlichen Lebens, der dem Menſchen und der Menſchlichkeit holde. — Da nun Kronos zunächſt der den Dionyſos ausſchließende Gott iſt, ſo erſcheint er eben darum ſelbſt als der dem Menſchlichen ſich entgegenſtellende Gott, und hinwiederum alles Menſchliche erſcheint als gegen ihn feindlich. Der Menſch als der, in dem jenes Princip zu ſterben, zu exſpiriren beſtimmt iſt, oder um einen kühnen heraklitiſchen Ausdruck zu gebrauchen, der Menſch, der den Tod dieſes Gottes (nämlich dieſes falſchen Gottes, dieſes Ungottes) zu leben beſtimmt iſt, der Menſch erſcheint deßhalb als Feind dieſes Gottes, und nur was am weiteſten von allem Menſchlichen entfernt iſt, ſcheint noch den verſchloſſenen, allem geſchiedenen Leben, und ſo beſonders dem menſchlichen Leben, abholden Gott vergegenwärtigen zu können. Dennoch iſt dieſe Verehrung unförmlicher Maſſen, ſolang ſie noch ein wirklicher Moment der theogoniſchen Bewegung iſt, nicht als Fetiſchismus zu bezeichnen. — Dieſes Wort iſt überhaupt in neuerer Zeit ganz ungebührlich ausgedehnt worden. Urſprünglich brachten es die Portugieſen, aus der Sprache der Neger am Senegal, mit nach Europa. In der Negerſprache bedeutet Fetisso einen Zauberkloß. Man ſollte alſo das Wort Fetiſchismus überhaupt nur von der auf unorganiſche Maſſen oder Körper ſich beziehenden Verehrung brauchen. Aber beſonders ſeit Des Broſſes, deſſen Schrift sur le Culte des Dieux Fetiches ein Hauptbuch über dieſe Materie iſt und das Wort Fetiſchismus erſt allgemein verbreitet hat, ſeitdem beſonders wird das Wort Fetiſchismus gegen ſeinen urſprünglichen Sinn viel zu allgemein gebraucht, indem es ſchon Des Broſſes auch auf den

[1] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 149.

Thierdienſt ausdehnte. Späterhin haben es andere noch weiter getrieben, und z. B. auch die Sonne, inwiefern ſie göttlich verehrt wurde, einen Fetiſch genannt, in der neueſten Zeit hat man ſogar die griechiſchen Götter für bloße verwandelte Fetiſche, den griechiſchen Cultus als einen bloß idealiſirten Fetiſchismus zu erklären vermocht, was ich für nichts anderes als eine wahre Barbarei halten kann. Man ſollte alſo dieſes Wort überhaupt weiter zurückführen oder ausſchließlich anwenden auf die unorganiſchen Maſſen erſtgte Berührung; ſo aber ſollte auch in dieſem Sinne das Wort ausſchließlich für jene Stämme oder Verfaſſungen vorbehalten werden, die gerade bei dieſem Moment des theogoniſchen Proceſſes ausgeſchieden wurden, und fortan nicht mehr als lebendige Glieder deſſelben zählten, ſondern der Vergangenheit anheim gefallen ſind, wie wir den Fetiſchdienſt als feſte, ſtehen gebliebene Form nur unter ſolchen Verfaſſungen finden, die ſeit undenklichen Zeiten von der lebendigen Bewegung, in welcher allein die Menſchheit als ſolche ſich erhält und fortdauert, vollkommen ausgeſchloſſene, ſchlechthin ungeſchichtliche Völker ſind, wie der größte Theil der Negerſtämme, aus deren Sprache das Wort genommen iſt, und denen man daher auch den Begriff allein laſſen ſollte. Hieraus erhellt denn auch, daß der eigentliche Fetiſchismus, d. h. der Fetiſchismus, inwiefern wirklich in ihm nur noch der todte Klotz oder der todte Stein oder eine Vogelfeder oder Klaue verehrt wird, nicht als ein wirklicher Moment der eigentlichen mythologiſchen Bewegung betrachtet werden kann. Ein mythologiſcher Moment liegt ihm allerdings zu Grunde, aber in ihm eben hat er aufgehört Moment der mythologiſchen Bewegung zu ſeyn. Er exiſtirt nur unter jenen Völkern, die bei dieſem Punkt der theogoniſchen Bewegung gleichſam als bloße, fortan nur todte und ſtillſtehende Produkte ausgeſchieden wurden. In dieſer ganzen Entwicklung hat jede Affektion des Bewußtſeyns nur Sinn an ihrer Stelle; ſowie dieſe Stelle, dieſer Moment des Bewußtſeyns zurückgelegt iſt, wird ſie gleichſam ſinnlos (wie der Stein ſinnlos wird, der in ſeiner Zeit eine Bedeutung für die Bewegung hatte, uns jetzt nichts mehr ſagt, uns gleichgültig iſt). Es verhält ſich alſo mit dieſer Verwandlung, welche

einem Moment der theogenischen Bewegung widerfährt, sowie er zur Vergangenheit wird, nicht anders, als mit den Verwandlungen, die wir auch in der großen Entwicklungsgeſchichte der Erde annehmen müſſen, in der die Geologen eben darum ſo vieles nicht erklären können, weil ſie jedes Gebild, jede Formation als urſprünglich das ſeyend denken, was es doch erſt wurde, indem es durch eine fortſchreitende Entwicklung als vergangen geſetzt wurde. Denn das, was einmal als Vergangenheit ausgeſchieden iſt, wird dadurch ſelbſt ein anderes, und iſt nicht daſſelbe, was es zuvor war, als es noch lebendiges Glied der Fortſchreitung war, — eine ſehr weſentliche Bemerkung, die vieles jetzt Unbegreifliche erklärt, die man aber erſt dann anzuwenden wiſſen wird, wenn die allgemeinen Geſetze des Werdens und Entſtehens, wie ſie in der gegenwärtigen Unterſuchung zwar nirgends ausgeſprochen, aber überall angedeutet und in der Anwendung gezeigt werden, wenn dieſe zu allgemeiner Anerkennung werden gelangt ſeyn.

In einem ganz andern Sinne gewiß ſtand der Hellene, der den λίθοις ἔργοις eine gewiſſe Verehrung erwies, auf dieſer Stufe als der eigentliche Fetiſchdiener auf derſelben ſteht, der auf ihr ſtehen geblieben, aber eben dadurch von dem lebendigen Proceß ausgeſchieden wurde. So blieb auch von dem urſprünglichen geiſtigen Zabismus, nachdem die theogoniſche Bewegung einmal dieſen Moment verlaſſen hatte, gleichſam als ein Reſiduum oder caput mortuum die bloße materielle Sternenverehrung zurück. Der verwirrende Irrthum iſt aber jene von der Geſchichte ausgeſtoßenen und inſofern allerdings ungeſchichtlichen Völker, zu denen auch die Fetiſchanbeter gehören, dieſe ungeſchichtlichen Völker mit den vorgeſchichtlichen zu verwechſeln. In Folge dieſes Irrthums hat man ſich berechtigt gehalten, den Fetiſchismus eben als das Urſprünglichſte anzuſehen, wie nicht bloß G. Hermann, ſondern vor und nach ihm die bei weitem meiſten Erklärer gethan haben. Doch weiß ich nicht, wodurch in der neuern Zeit dieſe Hypotheſe zu einer ſolchen Gewißheit oder Evidenz gelangt iſt, die ſie berechtigt, neuerdings ſogar in eine chriſtliche Dogmatik aufgenommen zu werden. Wenn man einmal ſolche von allem geſchichtlichen Leben ausgeſtoßene Racen, die,

wie gesagt, nur als todte Reflexe eines frühern, ihnen selbst nicht mehr begreiflichen, ja nicht einmal erinnerlichen Processes stehen geblieben sind, wenn man einmal diese gleichsam zu Musterbildern der ursprünglichen Menschheit erheben will, so ist nicht einzusehen, warum man nicht gleich noch tiefer herabsteigt, und das Bild der allerfrühesten Religion bei jenen Wilden des Paraguay-Stromes aufsucht, die nach Azara gar keine haben, d. h. schlechterdings nichts, nicht einmal Holz und Steine verehren.

Eine analoge Bemerkung ist hier einzuschalten über den eigentlichen Begriff des Götzendienstes. In dem ursprünglichen, noch lebendigen theogonischen Bewußtseyn gibt es keine Götzen. Das Bewußtseyn meint und will in den unwillkürlich ihm entstehenden Gestalten doch eigentlich immer nur den lebendigen Gott. Aber sowie der Moment der ersten lebendigen Erzeugung vorüber ist, und diese Bilder nur noch als Erzeugnisse und Vergangenheit dastehen, werden sie zu Götzen. Insofern jedoch todte Naturformen, in welchen Götter verehrt werden, etwas schon an sich Ungeistiges sind, das menschlich schöne Götterbild des Hellenen dagegen, wie es an sich geistig ist, auch immer wieder neu geistig aufgefaßt und reproducirt werden kann, insofern wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man sagte, alle Götter jener Art seyen Götzen, die der Hellenen allein seyen wahre Götter.

Ich kann von diesem Punkte nicht hinweggehen, ohne noch eine allgemeine, auch auf ähnliche Fälle anwendbare Bemerkung hinzuzufügen.

Vergleicht man die auf concrete Naturgegenstände sich beziehende Verehrung mit dem ursprünglichen, den reinen Mächten des Himmels geweihten Dienst, so erscheint die Menschheit in jener als tief gesunken, nur diese Verehrung erscheint als ohne Vergleich reiner und geistiger. Dennoch, wenn man nicht auf den einzelnen Punkt, sondern auf die ganze Linie der Fortschreitung sieht, so liegt dieser Moment des Bewußtseyns wirklich auf dem Punkt des Uebergangs und Fortschreitens ins Höhere, nämlich in den realen Polytheismus, der allerdings höher steht, als jener bloß reale des Anfangs. Sie können hieraus die für viele Fälle anwendbare Regel entnehmen, daß in einer Stufenreihe fort-

ſchreitenden Bewegung der Anfang einer höheren Stufe gegen das Ende einer früheren nothwendig zurückſteht, d. h. auf ſeiner Stufe unvollkommener iſt, als das Ende der vorhergegangenen in ſeiner Stufe, daß inſofern kein Fortgang ohne ſcheinbaren Rückgang, der nur gleichſam als Anlauf zu betrachten iſt, der nöthig iſt, um das in der höheren Stufe Gewollte zu erreichen. Dieſe Bemerkung kann Täuſchungen beſeitigen, denen man unterworfen ſeyn könnte im Entwerfen natürlicher Syſteme in der Thier- oder Pflanzengeſchichte; ſie kann auch zum Troſt dienen, wenn wir auf einer höheren Stufe wieder Meinungen oder Tendenzen hervortreten ſehen, die wir längſt beſeitigt glauben mußten, die aber doch ihre letzte und vollkommene Ueberwindung noch erwarten. Es gehört hieher auch die Frage: ob ein ſtetiges oder ein durch ſcheinbare Rückgänge unterbrochenes Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts ſtattfinde.

Bisher haben wir die Natur des Gottes zu beſtimmen geſucht, der dem gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns entſpricht. Jetzt unterſuchen wir näher den Zuſtand des Bewußtſeyns ſelbſt, welches in dieſer Mitte zwiſchen dem blinden, ganz in das Seyn herausgekehrten Gott und dem geiſtigen, deſſen Anhauch es nicht widerſtehen kann, als das in ſich ſelbſt irre und zweifelhafte erſcheint, als in die Angſt geſetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß. Nicht aus, denn es kann ſich nicht völlig dem blinden Seyn und der Aeußerlichkeit überlaſſen, weil es den Anmuthungen des andern, des relativ geiſtigen Gottes nicht ganz widerſtehen kann; nicht ein, denn es kann von dem Seyn, mit dem es ſelbſt und zugleich der Gott ihm verwachſen iſt, nicht laſſen, außer unter den ſchmerzlichſten Empfindungen. Es empfindet die Trennung von dem Gott als eine blutige Zerreißung, die in einigen dieſem Moment angehörigen Religionen ſogar durch wirkliche äußerliche Verwundung dargeſtellt wurde. So erzählt das erſte Buch der Könige[1], daß die Prieſter des Baal, als ihr Gott ſie nicht hört, laut rufen und ſich ritzen mit Meſſern und Pfriemen nach ihrer Weiſe, daß das Blut darnach geht. Der Zuſatz „nach ihrer Weiſe“ zeigt an, daß

[1] Kap. 18.

dieß nicht etwas Zufälliges oder Außerordentliches, sondern ein gewöhnlicher Gebrauch war. Von denselben wird erzählt: Sie hinkten um den Altar, den sie dem Baal erbaut hatten. Es ist früher im Allgemeinen bemerkt und an andern schlagenden Beispielen gezeigt worden, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit das Bewußtseyn sein Gefühl von dem Gott durch Gebärden, Bewegungen und äußere Handlungen, gleichsam mimisch, ausdrückt, und so werden wir wohl nicht irren, wenn wir sagen, daß auch jenes Hinken nicht ohne Bedeutung war; und was anders konnte es wohl andeuten, als das Gefühl des bereits einseitig statt allseitig, wie er zuvor war, gewordenen Gottes — einseitig, weil ihm nun schon eine andere Potenz entgegen steht, da er zuvor das einzige, das ausschließlich Seyende war? Auf gleiche Weise läßt auch die griechische Mythologie den Hephästos in der Versammlung der olympischen Götter als hinkend erscheinen, denn auch er ist ein ehemals allwaltender, aber in der Folge durch die entstandene ideale Götterwelt gleichsam einseitig gewordener Gott, wovon die Spur noch in dem griechischen Mythos liegt, daß ihn Zeus, also der Gott der idealen Götter vom Himmel, d. h. vom Sitz des Allwaltenden und Einen, auf die Erde geschleudert und er davon hinkend geworden sey. Alle Andeutungen der Mythologie sind von unendlicher Naivetät, welche daher unsere in allen Stücken überkünstliche Zeit kaum mehr richtig aufzufassen im Stande ist.

Sollte also das Bewußtseyn von dem Seyn lassen, in das ihm der Gott versunken ist, so könnte dieß ohne eine blutige Zerreißung nicht geschehen; will es aber an dem Seyn festhalten, so empfindet es die schmerzlichen Wehen, die der vergeistigte Gott über es verhängt, so daß es weder von dem Seyn lassen noch in dem Seyn bleiben kann. Hier finden sich daher zuerst alle Zeichen und Erscheinungen jenes Zustandes, den die Griechen mit dem Wort Deisidämonia bezeichnen, für das wir bis jetzt im Deutschen kein völlig entsprechendes Wort haben. Denn Aberglaube, wie es gewöhnlich übersetzt wird, ist zu allgemein. Gottesfurcht aber, wie man es wohl auch übersetzt — außerdem, daß es das Wahre und Rechte, die dem Menschen zustehende und geziemende

Geſinnung anzeigt, von der die Deiſidämonia nur eine falſche und verkehrte Erſcheinung iſt — Gottesfurcht zeigt außerdem nur die Furcht vor dem Gott an, aber Deiſidämonia iſt etwas ganz anderes, ſie iſt nämlich Furcht oder Angſt für den Gott, Angſt, den Gott zu verlieren; denn offenbar liegt in dem Begriff der Deiſidämonia ein Gefühl von Zweifelhaftigkeit, wie auch das Etymologicum magnum und Suidas das Wort δεισιδαίμων ganz richtig erklären durch ἀμφίβολος περὶ τὴν πίστιν καὶ οἱονεὶ δεδοικώς: einer, der wegen ſeines Glaubens zweifelhaft und wie in Furcht iſt, der gleichſam aus Angſt nicht genug zu thun weiß, der alles thut, um die Realität des Gottes feſtzuhalten und ſich derſelben zu verſichern, ſie zu bethätigen, der daher, wie Clemens von Alexandrien das Wort erklärt, alles vergöttert, Holz und Stein, und in dem der Geiſt und der nach der Vernunft lebende Menſch völlig geknechtet (unterjocht) iſt[1]. Deiſidämonia iſt daher Furcht in Anſehung des Gottes. Wir müſſen demnach ſagen: Gottesangſt. Dieß allein drückt den Zuſtand des zweifelhaft, an dem realen Gott irre gewordenen und ihn doch immer feſt zu halten ſtrebenden Bewußtſeyns aus. Denn angſtvoll, eiferſüchtig, ja mit tödtlichen Waffen hütet das Bewußtſeyn den in das Seyn verſunkenen Schatz, und erfüllt auch das dem befreienden Gott ſich öffnende Gemüth mit ſeinem Schrecken, dergeſtalt, daß es die erſte Ahndung der Freiheit von dem es erdrückenden realen Gotte, daß es, ſage ich, dieſe erſte Anwandlung als Blut heiſchende Schuld empfindet. Darum ſollen hier die erſten blutigen Sühnopfer; ja zuerſt dieſem alles, was ſeine Einzigkeit bedroht (Uranos hatte keine andere Potenz außer ſich), wie Feuer verzehrenden Gott fällt der freie Menſch ſelbſt als Opfer, gleichſam jenem milderen Gott zum Trotz, der ein Freund des Menſchen iſt, und zur blutigen Verſöhnung der Schuld, die er ſich dadurch zugezogen, daß er dem andern Gott Raum gegeben. Genug, früher als

[1] ὁ πάντα ξύλα, καὶ λίθους καὶ ἀνθρώπου ἀνδρικοῦ τὸ λογικὸν δουλεύοντα καταδουλώσαντος. Cf. Suicer. Th. E. p. 828 (man denkt ſich bei der Ueberſetzung dieſer Stelle das παν in καταδουλώσαντος, vor ξύλα und ἀνδρικοῦ).

dem Kronos blutete kein Menſchenopfer. Doch ſind es keineswegs bloß Menſchenopfer überhaupt, die dem Gott fallen, es ſind beſtimmte Opfer, die ihm vorzüglich gebracht werden, und dieſer ſehr ſpecielle Zug iſt nicht zu vernachläſſigen, denn er dient vielleicht, uns eine Seite der Kronoslehre aufzuhellen, die uns ſonſt verborgen geblieben wäre, und ſo, erſt vollſtändig, was bis jetzt nicht der Fall war, ſie zu begreifen. Was ich bis jetzt über den Zuſtand des Bewußtſeyns geſagt, iſt mehr philoſophiſch und allgemein, aber die Unterſuchung, zu der wir jetzt fortgehen, wird uns erſt in die ſpecielle und die hiſtoriſche Beſchaffenheit der Kronoslehre vollends einführen.

Es iſt nämlich unläugbar und beruht auf den unwiderſprechlichſten Zeugniſſen, daß unter den oben genannten Völkern, die dieſem Moment des Bewußtſeyns angehören, dem Gott deſſelben, alſo dem Kronos, Kinder, unter dieſen vorzugsweiſe Knaben, und unter dieſen wieder vorzugsweiſe die erſten, ja die eingebornen Söhne geopfert wurden. Beſonders in Zeiten eigentlicher Unglücksfälle und dringender allgemeiner Noth wurde der theuerſte, der erſte Sohn, ſelbſt der Könige, zum Opfer gebracht. Dieß erzählt z. B. das 2. Buch der Könige[1] von einem König der Moabiter, alſo eines zu dem allgemeinen Stamm der Kananäer gehörigen Volks, den die vereinigten drei Könige von Israel, Juda und Edom in ſeine letzte Stadt zurückgedrängt haben; dieſer nimmt, wie es heißt, ſeinen erſten Sohn, der an ſeiner Statt ſollte König ſeyn, und ſchlachtet ihn auf der Mauer zum Brandopfer. Entſetzt ob dem Greuel ziehen die drei Könige ab, die übrigens zu andern Zeiten ſelbſt nicht frei waren von dieſem Greuel. Die Griechen erzählen eben daſſelbe vielfaltig von den Karthagern, und ſie nennen den Gott, welchem dieſe das tiefſte Gefühl empörenden Opfer gebracht wurden, ausdrücklich Kronos. So ſchon Sophokles in einem Fragment, das Heſychius aufbewahrt hat, ferner der Verfaſſer des für platoniſch ausgegebenen Geſprächs Minos[2]. Man ſollte dieſe Aeußerungen nicht unter dem Vorwande überſehen, daß der Grieche nur den Namen ſeines

[1] Kap. 3.

[2] p. 315, C. Vgl. Grotius zu Iwenalem 13, 10.

Kronos auf den durch Knabenopfer verfehnten Gott der Karthager übertragen habe, gleich als wäre der Begriff des Kronos ein zufälliger, und nicht vielmehr in der mythologiſchen Entwicklung nothwendiger, wodurch ſich auch allein die gleiche Erſcheinung deſſelben unter ganz verſchiedenen gleichzeitigen Völkern erklärt. Jene Aeußerungen des Griechen ſind auch darum bemerkenswerth, weil ſie die Vorſtellungen zeigen, welche ſie ſelbſt von dem Kronos ihrer Theogonie ſich gemacht haben, der für ſie, wie geſagt, eine bloße Vergangenheit iſt, wie ihn ein altes großgedachtes Bildwerk nur durch den leeren Thron und durch von Genien getragene Bruchſtücke des zerbrochenen Rads, der immer in ſich ſelbſt zurücklaufenden (nicht fortſchreitenden) Bewegung' darſtellt, und von deſſen Unthaten, wie eine Stelle des Plutarch beweiſt, nur in den Myſterien etwas mehr verlautete[2] (aus der öffentlichen Mythologie war er verſchwunden). Auf jeden Fall zeigt ſich in dieſer Benennung des karthagiſchen Gottes das richtige Gefühl, nach welchem die Griechen empfanden, daß die älteſten Götter ihrer Theogonie keine anderen ſeyen, als die von den Barbaren vorzugsweiſe oder ausſchließlich verehrten.

Diodor von Sicilien, deſſen Erzählung durch den von Lactantius angeführten Pescennius Niger beſtätigt wird, erzählt von den Karthagern insbeſondere, daß ſie nach einer von dem König Agathokles erlittenen Niederlage zweihundert Kinder der Vornehmſten dem Kronos opferten[3]. Juſtinus erzählt Aehnliches bei Gelegenheit einer Peſt, und fügt die bedeutungsvollen Worte bei: Quippe homines ut victimas immolabant et impuberes (quae aetas etiam hostium misericordiam provocat) aris admovebant, pacem Deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita Dii rogari maxime solent[4]. Bekannt iſt der Vers des Ennius:

[1] wenn das, was man als das zerbrochene Rad deuten kann, nicht etwa die große Sichel iſt, von der die Theogonie ausdrücklich redet, v. 179. 180. (So in einem älteren Mſc. D. H.)

[2] de Isid. et Osir. c. 25: *Κρόνον τινὲς ἀδάμαν προσεῖπαν* (— *οὐδὲν διαλείποντα τῶν Θαργηλίων καὶ τῶν Τριπτολεμείων*).

[3] Diod. Sic. L. XX, c. 14. Lactantius, Institut. Lib. I, c. 21.

[4] Justinus e Trogo Pomp. Lib. XVIII, c. 6.

Et Poeni soliti sua (statt suos) sacrificare puellos.

Nach einer Stelle in der Vorrede des Eusebius auf Constantin d. G. pflegten die Karthager sogar jährlich die geliebtesten und eingebornen Kinder dem Kronos zu opfern[1]. Hier wird noch ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß es die geliebtesten und eingebornen Kinder waren, die zum Opfer erwählt wurden. Betreffend die Art dieses Opfers, so läßt sich zwar nicht beweisen, daß allgemein und jederzeit, aber es ist doch, besonders nach den ausdrücklichen Zeugnissen des A. T., nicht zu zweifeln, daß sie dem Moloch, d. h dem Kronos der Kanaanäer, insbesondere geopferten Knaben lebendig verbrannt wurden[2].

Wie soll man sich nun diesen schauderhaften Gebrauch und zwar in allen Umständen erklären? Denn es ist hier nicht bloß von Menschenopfern, Anthropothysie überhaupt, es ist von Hyothysie und davon die Rede, daß Söhne geopfert wurden, und auch nicht bloß davon, sondern daß vorzugsweise die geliebtesten und daher zumal die erstgebornen oder gar eingebornen Söhne als Opfer dargebracht wurden. Dieser letzte Zug darf um so weniger als zufällig betrachtet werden, je mehr dieser der männlichen Erstgeburt in Bezug auf Opfer ertheilte Vorzug der ganzen Zeit gemein ist, in welche Kronos gehört. Nach dem mosaischen Gesetz, dessen Ursprung eben in diese Zeit fällt, war jede männliche Erstgeburt der Thiere dem Herrn heilig und mußte geopfert werden; die menschliche allein ausgenommen, doch mußte diese gelöst werden[3].

Es ist höchst auffallend, daß jener grausame Gebrauch so ganz

[1] Κρόνῳ Φοίνικες καθ' ἑνιαυτὸν ἴδιον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων. Euseb. orat. de laudat. Const. M. p. 756.

[2] Dieses ist auch aus einer Erzählung zu nehmen, die sich in den Fragmenten des Sanchuniathon (Sanch. fragm. ed. Orelli, p. 41.) findet, wo beschrieben wird, wie ein König seinen eingebornen Sohn bei großer über das Land gekommener Kriegsgefahr feierlich verbrannte. Die Erzählung lautet: ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνοβρὲτ λεγομένης, ἣν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, πυθόμενον ἐν πολέμῳ μεγίστῳ κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικὰ κοσμήσας ἀγάλματα τοῦ υἱοῦ, θυσίαν δὲ ποιησάμενος κατέθυσεν.

[3] 2. Mos. 13, 2. vgl. mit v. 29.

vorzüglich auch das Volk Israel ergriffen hat; noch auffallender, wie es durch einen der Propheten nicht weniger als an drei verschiedenen Stellen[1] Jehovah den Kindern Juda vorwirft: Sie haben im Thal Hinon dem Baal Höhen gebaut, ihre Kinder ihm zu verbrennen, „welches, sagt Jehovah, ich ihnen weder geboten noch davon geredet noch in Sinn genommen habe", oder wie es an der andern Stelle heißt: „Es ist mir nie in den Sinn gekommen, daß sie solche Gräuel thun sollten", — Reden, in denen offenbar anerkannt ist, daß die Israeliten durch dieses Opfer ihrer Kinder ein göttliches Gebot, sogar ein Gebot des Jehovah zu erfüllen glaubten, wodurch wir erst hineinsehen in die Tiefe des Irrthums, dem das menschliche Bewußtseyn in jener Zeit unterworfen war.

Am fernsten Anfang dieser Zeit wird Abraham, wie die Genesis sagt, — nicht von Jehovah, der hier nicht genannt wird, sondern von Elohim, dem Gott, der ihnen mit den Heiden gemein, versucht[2], der ihm sagt: „Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morijah und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir sagen werde", — und Abraham hebt schon das Messer auf, den Sohn zum Brandopfer zu schlachten, als ihm der erscheinende Jehovah, Engel des Jehovah (also nicht Elohim) vom Himmel zuruft, die Hand nicht an den Sohn zu legen; denn sagt er: „nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast des einzigen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen"[3].

Dieß alles, wie wir es nun auch übrigens erklären mögen, deutet wenigstens darauf hin, daß jener Gebrauch, die Söhne, und zwar vorzüglich die einzigen und erstgebornen als Opfer darzubringen, daß dieser Gebrauch, zu dem alle Völker jener Zeit, zu dem selbst Israel und Juda, trotz der ausdrücklichsten Verbote, sich hinreißen ließen, einen tiefern und allgemeineren Grund hatte, als man sich insgemein zu denken gewohnt ist.

In der griechischen Theogonie wird Kronos vorgestellt als sein

[1] Jeremias 7, 31. 19, 5. 32, 35.
[2] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 164.
[3] 1 Mos. 22, 12.

eignen Kinder, die Götter einer spätern, ihn zu verdrängen bestimmten Zeit verschlingend. Es war daher natürlich, auf den Gedanken zu kommen, die Söhne seien ihm als dem Gott geopfert worden, der seiner eignen Söhne nicht verschont habe. So schon Tieder von Sicilien[1]. Einige Neuere sagen, z. B. auch Buttmann, dessen Abhandlung über Kronos in den Denkschriften der Berliner Akademie steht, glaubten vielmehr umgekehrt jene Vorstellung der griechischen Theogonie aus dem Gebrauch erklären zu können: — weil man dem Kronos Kinder geopfert, habe man ihn als den Knaben fressenden, verzehrenden Gott gedacht. Hiebei wird also gerade das Unbegreiflichere, nämlich jener Gebrauch selbst unerklärt gelassen, das weit Begreiflichere dagegen und mehr als Eine Erklärung Zulassende — nämlich jene Vorstellung der griechischen Theogonie — glaubt man erklären zu müssen, zum Beweis, daß es meist den Philologen mehr darum zu thun ist die schriftlichen Denkmale des Alterthums als das Alterthum selbst zu erklären. Was jenes dem Kronos zugeschriebene Verschlingen der eignen Söhne in der Theogonie betrifft, so muß die Erklärung der künftigen Erörterung der griechischen Göttergeschichte vorbehalten bleiben. Aber um auf Tieder zurückzukommen, so kann der unter so vielen vorgriechischen Völkern herrschende Gebrauch der Kinder-Opfer daraus nicht erklärt werden, daß nach der griechischen Theogonie Kronos die eignen Kinder verschlungen hat. Denn 1) von einem solchen Verschlingen der eignen Söhne wissen die Götterlehren dieser (vorgriechischen) Völker nichts, und können nichts davon wissen. Denn jene Söhne, welche die griechische Theogonie von Kronos verschlingen läßt, sind wirkliche, spätere Götter, Zeus, Poseidon, Hades; von nach-kronischen Göttern wissen aber jene Völker nichts, die bei Kronos stehen blieben. 2) Wäre damit noch immer nicht jener besondere Zug erklärt, daß die erstgebornen und einzigen Söhne geopfert wurden. Denn der Kronos der Theogonie verschlingt alle seine Kinder ohne Unterschied, also nicht seinen einzigen Sohn, und auch seine weiblichen Kinder. Im A. T. kommt freilich vor, daß auch Töchter dem Baal geopfert wurden — von Israeliten — aber die schon

[1] Lib. XX, 14.

angeführten Zeugniſſe von Profanſcribenten laſſen nicht zweifeln, daß bei den feierlichſten Opfern, der Karthager z. B., vorzugsweiſe die einzigen oder die erſtgebornen Söhne dargebracht wurden. Angenommen alſo, daß wir auf dieſen beſondern Zug mit Recht die Wichtigkeit legen, die wir ihm zugeſtehen, wie ſoll er erklärt werden?

Ich geſtehe gern, daß dieſe Erklärung nicht leicht iſt, daß ſie gewagter erſcheinen kann, als alles Bisherige. Indeß es kommt auf den Verſuch an, und nachdem wenigſtens jene Thatſache des Opfers ſelbſt außer allen Zweifel geſtellt iſt, da, wie Euſebius in der ſchon angeführten Lobrede verſichert, dieſe Opfer bei den Phönikiern ſogar jährlich ſtattfanden, alſo eine beſtändig wiederkehrende Feierlichkeit waren, da ferner feierliche Handlungen, durch die irgend ein Gott verehrt wird, wie wir nun ſchon in mehreren Beiſpielen geſehen haben, Nachahmungen von Thaten, Handlungen oder Verhältniſſen des Gottes ſelbſt ſind, ſo ſcheint es, können jene jährlichen Opfer nur einem Gott gegolten haben, der den eignen, eingebornen Sohn zum Beſten der Menſchheit hingegeben hatte. Wir werden alſo hier zuerſt auf die Idee von einem Sohne, und zwar von einem eingebornen Sohne des Kronos geführt. Läßt ſich nun dieſer nachweiſen? In welcher Gottheit oder welchem gottähnlichen Weſen werden wir ihn erkennen? Wohin können wir ihn ſetzen, welche Stelle iſt für ihn gleichſam frei und offen? Als der eingeborne Sohn kann er nicht einer von den Kronosſöhnen ſeyn, deren mehrere ſind — nicht einer jener ſubſtantiellen Götter, welche die griechiſche Theogonie als Söhne des Kronos nennt.

Aber der gegenwärtige Moment des Bewußtſeyns gehört auch in der That ſchon nicht mehr dem Kronos allein an. Auch der andere, der befreiende Gott, den wir nun ſchon mit dem allgemeinen Namen Dionyſos bezeichnet haben, hat ſchon Theil an dem gegenwärtigen Zuſtand. Noch immer, ſeit jenem Moment der Katabole haben wir ihn in allen Mythologien nachgewieſen. Sollte er in der Kronoslehre gar nicht vorkommen? Und wenn er in ihr vorkommt, kann ſie ihm zu Kronos ein anderes Verhältniß geben, als das des Sohnes, und zwar des eingebornen? War doch gleich in ſeiner erſten Erſcheinung der

befreiende Gott das Kind der Urania, d. h. des nun relativ, potentiell oder weiblich gewordenen Gottes. Wir haben sein Daseyn nachgewiesen bei den Babyloniern — wenigstens indirekt —, ausdrücklich anerkannt bei den Arabiern. Sollte keine Spur desselben unter den Phönikiern seyn, die doch ein früheres und zugleich das den eben genannten Völkern zunächst in der Geschichte hervortretende Volk sind?

In der That, wenn es noch zweifelhaft scheinen kann, ob der befreiende Gott als Sohn des Kronos in dieser Mythologie erscheine, wenigstens, daß er überhaupt in ihr vorkommt, ist außer Zweifel. Er kann ihr nicht fehlen, und er fehlt ihr auch nicht, wenn er gleich nicht so leicht uns auf den ersten Blick erkennbar ist, wie anderwärts. Denn natürlich verändert sich seine Stellung mit jedem Moment, da sein Verhältniß gegen den realen Gott nicht dasselbe bleibt. Also muß er freilich in diesem Moment, wo er dem wieder männlich gewordenen realen Gott — dem Kronos — entgegensteht, anders erscheinen als in jenem früheren, wo er mit der weiblichen Urania für das Bewußtseyn zu Einer Gottheit verschmolz. Die weibliche und die ihr entsprechende männliche Gottheit verhielten sich dort als bloße Correlate, wo eines das andere einschloß und forderte, nicht als Gegensätze; — noch war der Kampf nicht entzündet, den wir in dem gegenwärtigen Moment erkennen. An die Stelle der Urania ist Kronos getreten. Dieser kann den befreienden Gott, den ein früheres Moment geboren hatte, zwar nicht mehr vom Seyn, wohl aber von der Gottheit ausschließen, die ihm zusteht und die Kronos ihm versagt, vorenthält, so daß er gezwungen ist, der Gottheit sich zu entäußern, Knechtsgestalt anzunehmen und in dieser Entäußerung zu verharren. In dieser Gestalt also — der einzigen, die, wie ich gezeigt habe, der befreiende Gott in diesem Moment annehmen oder zeigen kann, — in dieser Gestalt, nicht in der Gestalt eines Gottes, sondern einer zwischen dem Gott und den Menschen stehenden, beiden gleichsam dienenden Persönlichkeit, in der Gestalt eines solchen Mittelwesens, das die Gottheit sich zu erwerben, zu erkämpfen hat, finden wir ihn wirklich in der phönikischen Mythologie. Er erscheint als Melkarth mit seinem phönikischen Namen,

— den Griechen als *Μελικαρτος*: von ihnen verglichen und auch in der That vergleichbar dem griechiſchen Herakles. Doch bitte ich, dieſe Verwandtſchaft oder Aehnlichkeit, über die ich mich in der Folge beſonders erklären werde, einſtweilen ganz bei Seite zu ſetzen.

Die Bedeutung des Namens Melkarth iſt ſicher und beruht nicht auf Conjektur. Wir kennen die phöniſiſche Sprache theils aus einheimiſchen Denkmälern, Münzen, Grabſchriften u. ſ. w. (ſämmtliche bis dahin bekannte Monumente der phöniſiſchen Sprache und Literatur ſind in dem gelehrten Werke von Geſenius zuſammengeſtellt). Die Sprache Phöniziens iſt die Sprache Kanaans, und, geringe Verſchiedenheiten abgerechnet, identiſch mit der hebräiſchen. Es ſtimmen daher auch die Erklärungen des Namens Melkarth groſſentheils überein. Er iſt zuſammengezogen aus מֶלֶךְ = König und קַרְת (oder קִרְיָה) = Stadt. Alſo Melkarth = Stadtkönig. Zum Ueberfluß exiſtirt wenigſtens eine phöniſiſche Münze, auf welcher der Name Melach Korth zu leſen iſt. Aber was heißt nun dieſer Name? Was ſoll damit ausgedrückt ſeyn, wenn er der Stadtkönig genannt wird? Erinnern Sie ſich alſo, daß die Menſchheit erſt, indem ſie aus der aſtralen Religion heraustritt, ſich zu feſten Wohnſitzen ſowie zum Ackerbau entſchließt. Dieſer Uebergang vom frei herumſchweifenden und dadurch thierähnlichen Leben der früheren Zeit (ich erinnere Sie wieder an das *θηριωδῶς ζῆν*, das die Griechen ſo oft nennen, als ſie von den Wohlthaten des Dionyſos und der mit ihm zugleich kommenden weiblichen Gottheit, der Demeter, reden). Dieſe Hinüberführung alſo vom herumſchweifenden, thierähnlichen Leben der früheſten Zeit zum feſten Beſitz, und dann weiter zum bürgerlichen Leben durch Zuſammenwohnen in wohl ummauerten Städten (ich erinnere Sie an das oft wiederkehrende *εὐκτιμένη ἐν ἀλωῇ* bei Homer, der es auch nie unterläßt, die feſten Mauern einer dadurch ausgezeichneten Stadt zu erwähnen — man fühlt gleichſam, wie wohl ſich ſeine Zeit im Bewußtſeyn geſicherter und befeſtigter Städte fühlt — nie verſäumt er, die Städte mit den ſchönſten Beiwörtern zu begrüßen, an denen er auf den Wogen ſeines Geſangs vorbei fährt), dieſer Uebergang alſo vom herumſchweifenden, unſteten Leben der Urzeit zum

ruhigen bürgerlichen Leben wird überall den dem Dionysos verwandten Gottheiten zugeschrieben, und so heißt denn auch die dem Dionysos entsprechende, ihn in der phönikischen Mythologie gleichsam surrogirende Persönlichkeit als Stättegründer, als erster Gründer des städtischen Vereins — Melkarth. Sein Haupttempel war eben darum in der Hauptstadt Karthago selbst (die Sylbe karth in Melkarth und in Karthago ist das nämliche Wort). Wenn Babylonien und Persien dem patriarchalischen Zustand sich nähernde Monarchien, so war Karthago der erste Staat im heutigen Sinn mit ganz bestimmter (oligarchischer) Verfassung. Als Mittelpunkt des Staats aber hat die Stadt noch größere Bedeutung. Dorthin (nach Karthago) kommen jährlich sogenannte Theorien, Gesandtschaften aller karthagischen Kolonien, um dem Gott, der eigentlich der Versicher des punischen Staaten- und Bundessystems war, ihre Huldigung und Opfer darzubringen. Gesetzt, man wollte den Namen auch bloß so erklären, daß er eben nur den König der Stadt κατ' ἐξοχήν, der Hauptstadt bedeutet — also der Stadt Karthago —, so würde dieß in der Hauptsache nichts ändern. Immer wäre er dadurch als der Schutzgott der Hauptstadt, des den Staat zusammenhaltenden Mittelpunkts, bezeichnet. In diesem Namen nun ist schon sein Verhältniß zu Kronos angedeutet. Kronos ist auch jetzt noch der allgemeine — also der im Weiten und Allgemeinen wehrende Gott — der Gott des Zeitlos — der weiten Natur, El Schadai, wie ich oft versucht ward und auch jetzt noch versucht bin, den etwas schwer zu erklärenden Namen El Schaddai zu lesen, mit dem die Vorväter der Israeliten ihren Gott bezeichneten, ehe er den Namen Jehovah annahm[1]. Kronos also war der Gott der weiten Natur; aber der Gott der Stadt, des engern und bleibenden menschlichen Vereins ist Melkarth. Dieß bestimmt also sein Verhältniß zu Kronos, und da Dionysos der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens ist, so reicht schon dieß allein hin, zu zeigen, daß Melkarth die dem Dionysos entsprechende Persönlichkeit ist.

Aber nun die Hauptfrage. Ist Melkarth nach der phönikischen Mythologie auch Sohn des Kronos? Erlauben Sie, daß ich dagegen

[1] Vgl. S. 168 der Einl. in die Philos. der Myth.

frage: weſſen Sohn er denn ſeyn ſoll, wenn nicht des Kronos? — Wenn in der phöniſiſchen Mythologie dieſe Perſon nicht fehlen kann, — wirklich nicht fehlt —, wenn eben dieſe zweite Perſon früher ſchon als Kind des weiblich, aber doch nur relativ weiblich gewordenen, bloß als weiblich erſcheinenden Gottes vorgeſtellt war, welches andern Gottes Sohn konnte Melkarth ſeyn, als eben des höchſten Gottes, des Kronos, mit dem er auch völlig gleiche Verehrung genoß, oder beſtimmter geſagt, neben dem er in der öffentlichen Verehrung gerade ſo geſtellt war, wie nur der Sohn gegen den Vater geſtellt ſeyn konnte. Ueberall, wo Kronos Verehrung hindurchgedrungen, findet ſich ſtets auch ein Tempel des Melkarth, oder, wie ihn die Griechen nennen, des phöniſiſchen Herakles, und umgekehrt. Im ägäiſchen Meer, auf der Inſel Thaſos, hatte er einen herrlichen Tempel, erbaut, wie Herodotos[1] ſagt, von jenen Phönikiern, die auf ihrer Fahrt zur Aufſuchung der Europa 16 Jahrhunderte vor der chriſtlichen Zeitrechnung die Stadt gründeten, wo Herodotos noch die von den Phönikiern entdeckten und bearbeiteten Goldminen ſah. In Gades (Kadix), ſchon in den Urzeiten berühmt durch die dahin erſtreckte Schifffahrt der Phönikier, erwähnt Strabo[2] neben einem Tempel des Kronos ausdrücklich auch den berühmten Tempel des Herakles, d. h. des Melkarth. Nichts alſo iſt entgegen und alles dafür, den Melkarth in einem ſolchen Verhältniß zu Kronos zu denken. Mit der Urania war er ſchon da, aber mit ihr gleichſam verſchmolzen; der nach ihr ſich erhebende männliche Gott ſchließt ihn wieder aus, aber ſetzt ihn eben darum. Verlangt man nun aber eine Stelle, in welcher mit ſo viel Worten Melkarth der Sohn des Kronos genannt wäre, ſo geſtehe ich, daß ich eine ſolche nicht kenne. Theils aber erklärt ſich dieß aus den wenigen und mangelhaften Monumenten, die uns zu Gebot ſtehen, theils hat unſtreitig eben darauf ein gewiſſes Geheimniß geruht; denn, wie ſchon bemerkt, erſcheint dieſe zweite Perſon nicht als Gott, ſondern als ein zwiſchen dem Gott und dem Menſchen ſtehendes, beiden dienendes Weſen, ſie erſcheint zunächſt außer ihrer

[1] Lib. II, c. 44.

[2] Lib. III, c. 5 (p. 169).

Gottheit in Knechtsgestalt, gerade wie der Messias im A. T. auch nicht der eingeborne Sohn, sondern der Knecht Gottes genannt wird, und nur als solcher ausgesprochen ist. Es ist überhaupt weniger die Frage: als was Melkarth ausgesprochen wurde, als wie dessen Vorstellung ursprünglich entstand. Da haben wir aber gesehen, daß Kronos (der wieder männlich gewordene) reale Gott ihn ausschließen, d. h. ihn setzen mußte. Aber ob er darum der Sohn des Kronos auch genannt wurde, ist um so zweifelhafter, als er eben nicht in göttlicher Gestalt erschien. Er war überhaupt, wie ich schon früher mich ausgedrückt, in seiner ersten Erscheinung ein dem Bewußtseyn selbst unbegreifliches Mittelwesen, die Persönlichkeit, die sich erst offenbaren, sich als das, was sie ist, als Kronos Sohn, als Gott erst verwirklichen sollte. So, als ein räthselhaftes Wesen finden wir dieselbe Persönlichkeit auch bei andern Völkern. Strabo[1] hat folgende merkwürdige Stelle über die Aethiopier: *Ἡγοῦνται δὲ νομίζουσι τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων*· für Gott halten sie einen, der unsterblich und Urheber von allem ist (dieser war also der höchste Gott), *τὸν δὲ θνητὸν, ἀνοίκτορόν τινα*: einen andern, der (also auch Gott, und doch) sterblich ist — in seiner gegenwärtigen Gestalt — den sie darum nicht zu nennen wissen, einen gewissen Unbenannten oder Namenlosen, *καὶ οὐ σαφῆ*: nec cognitu facilem, der nicht leicht zu erkennen ist. Wo Strabo nachher speciell von Meroe spricht, nennt er doch den Namen: *Οἱ δ' ἐν Μερόῃ καὶ Ἡρακλέα, καὶ Δῖον* [illegible] *μάλιστα*: Die in Meroe verehren sowohl den Herakles als auch Dyo und die Isis. Isis ist allgemeiner Name für die weibliche Gottheit. Dyo geht wohl hier an die Stelle des alten Gottes Uranos. Herakles aber ist der Name oder die Persönlichkeit ihrer Mythologie, welche die Griechen überall an die Stelle des Melkarth setzen. Dann setzt Strabo hinzu: sie verehren diese *πρὸς ἄλλῳ τινὶ βαρβαρικῷ* (scil. *ὀνόματι*). Das ist der, den er in der erst angeführten Stelle *αἴτιον τῶν πάντων* genannt hat, in dem er aber nicht den Kronos erkennt, weil dieser in der griechischen Mythologie nicht der höchste, nicht *αἴτιος τῶν πάντων*

[1] Lib XVII, c. 2, p. 822.

iſt, daher er ihn im Allgemeinen *βασιλικὸν τινα* nennt. — — Daß man eine Scheu hatte, oder zweifelhaft war, den Melkarth als Sohn des Kronos auszuſprechen, könnte man auch aus einer Angabe in den Fragmenten des Sanchoniathon ſchließen, der auf den erſten Blick gegen uns ſcheinen könnte, näher betrachtet aber wirklich für uns iſt. — Doch muß ich erſt erklären, was es mit den Fragmenten des Sanchoniathon für eine Bewandtniß hat. Sanchoniathon iſt der Name eines phönikiſchen Schriftſtellers, der beſonders die mythiſche Geſchichte ſeines Vaterlandes in phönikiſcher Sprache geſchrieben haben ſoll. Dieſes Werk ſoll Philo von Byblos ins Griechiſche überſetzt haben, und Fragmente dieſer Ueberſetzung finden ſich bei Euſebius in ſeiner Praeparatio evangelica. Um ein Wort über den Werth und Charakter dieſer Fragmente im Allgemeinen zu ſagen, ſo ſieht man deutlich, daß entweder Sanchoniathon ſelbſt oder ſein Dollmetſcher, der wohl nicht gerade wörtlicher Ueberſetzer geweſen ſeyn wird, ſich bemüht, allen mythologiſchen Vorſtellungen der Phönikier eine euemeriſtiſche Wendung zu geben, die Götter als Landeskönige, die Begebniſſe und Schickſale der Götter als gemein-hiſtoriſche, menſchliche Begebenheiten vorzuſtellen. Natürlich mußten unter dieſer Behandlung die mythologiſchen Facta ſelbſt leiden, und müſſen zu dem urſprünglichen Sinn erſt wieder hergeſtellt werden, eh' man ſie benutzen kann. Wie verſchieden indeß (wie natürlich) viele Fragmente von jeher angeſehen worden, ſind ſie großentheils doch zugleich von einer Beſchaffenheit, welche nicht erlaubt, ſie als rein und bloß erdichtet anzunehmen. — In dieſen Fragmenten alſo kommt eine Stelle vor[1], nach welcher Melkarth nicht ein Sohn des Kronos, ſondern des Demaroun, eines Halbbruders von Kronos iſt. Der gemeinſchaftliche Vater Uranos ſoll ihn, wie dieſelben Fragmente angeben, mit einer Beiſchläferin erzeugt haben. Ich bemerke zunächſt, daß doch auch nach dieſer Angabe die Blutsverwandtſchaft zwiſchen Kronos und Melkarth anerkannt iſt; ſie läßt den Melkarth wenigſtens von keinem geringern, als von einem Halbbruder des Kronos abſtammen; von der andern Seite iſt ſichtbar, daß eine ſpätere Reflexion ſelbſt Schwierigkeit

[1] Euseb. Praep. ev. I, 17. (Fragm. S. ed. Orelli p. 28.)

darin fand, den Melkarth als unmittelbaren Abkömmling des Kronos zu denken. Aber es fragt ſich nicht, wozu ihn eine ſpätere Reflexion gemacht, ſondern wie er ſich urſprünglich verhalten: urſprünglich aber konnte Melkarth nur Sohn des Kronos ſeyn. Dieß war die nothwendige Folge der früheren Erſcheinung derſelben Potenz, wo ſie als Kind des weiblich gewordenen realen Gottes hervortritt. Und wenn denn Melkarth Sohn des Kronos war, ſo war er auch (ich bitte dieß wohl zu bemerken), er war nothwendig ſein einziger und eingeborner Sohn; denn er iſt nicht einer der materiellen oder ſubſtantiellen Götter, deren mehrere ſeyn können, ſondern er iſt die dem Kronos entgegen ſtehende rein geiſtige, rein vermittelnde Potenz, die ihrer Natur nach nur eine ſeyn kann. Zum Ueberfluß will ich nun ganz zuletzt noch anführen, daß ich mich wegen der Exiſtenz eines eingebornen Sohnes des Kronos einfach auf eine Stelle in den ſchon erwähnten Fragmenten des Sanchoniathon hätte berufen können, wo geſagt iſt: „Als aber Peſt entſtand und ein großes Verderben, bringt Kronos ſeinen eingebornen Sohn dem Vater Uranos zum Brandopfer'". Aber man ſieht in dieſer Stelle deutlich die euhemeriſtiſche Färbung. Kronos iſt ein König, wie andere ſpätere Könige der phönikiſchen Völker, der bei einem großen Landesunglück ſeinen eingebornen Sohn zum Opfer bringt, und es ſoll der ſpätere Gebrauch, bei öffentlichen Unglücksfällen die eingebornen Söhne zum Opfer zu bringen, hiſtoriſch von dem Urkönig Kronos abgeleitet werden, der hierin mit ſeinem Beiſpiel vorangegangen.

Wenn Tiedor von Sicilien ſagt, man habe die Söhne dem Kronos als dem Gott geopfert, der die eignen Söhne verſchlungen habe, ſo können wir alſo jetzt, nachdem wir einen eingebornen Sohn des Kronos nachgewieſen haben, vielmehr vernünftig ſagen: Die Opfer ſind ihm als dem Gott gebracht worden, der des eignen eingebornen Sohns nicht verſchont, und zwar zum Beſten der Menſchheit nicht verſchont; denn nur dieß des einzigen Sohnes nicht geſchont zu haben, iſt das völlig Entſprechende, und Kronos hat wirklich des eignen, nur

[1] Euseb. Praepar. evang. l. I. p. 38, ed. Colon. [illegible]

zwar des eingebornen Sohnes nicht verſchont, inwiefern er ihm die Gottheit verſagte, ihn von der Gottheit ausſchloß, dadurch ihn nöthigte, Knechtsgeſtalt anzunehmen, und in dieſer Geſtalt der Menſchheit zu dienen, ja ein Wohlthäter und Heiland der Menſchheit zu werden; denn alle die Wohlthaten, welche die Menſchheit dem bürgerlichen Verein dankt, die Ausrottung dem Menſchen gefährlicher Ungeheuer, Umhegung der Felder, Sicherheit der Wohnſitze, Gewerb und über entlegene Länder nicht nur, ſondern über das wüſte Meer ſich verbreitenden Handel, ſogar die herzerfreuenden Muſenkünſte ſelbſt (erinnern Sie ſich, daß die griechiſche Mythologie auch von einem Herakles Muſagetes weiß), alle dieſe Wohlthaten, welche ſie dem ſtreng verſchloſſenen Kronos nicht verdanken konnten, der noch immer der allgemeine, wir können ſagen, der wilde, durch nichts geſänftigte Gott war, der Gott, in dem noch immer das Geſtirn lebt, alle dieſe Wohlthaten wurden der Menſchheit durch den von Kronos ausgeſchloſſenen, gleichſam aus der Gottheit verſtoßenen Sohn zu Theil, der in Knechtsgeſtalt ihr diente und wirklich ihr Wohlthäter und Heiland wurde. Denn ſo (als Heiland) wurde er überall erkannt, dahin ſein Name gedeutet; auf den Münzen von Thaſos, jener Inſelſtadt, die ich ſchon erwähnt habe, wohin in Urzeiten Phönikier die Verehrung ihres Herakles, des Melkarth, gebracht haben, auf den Münzen dieſer Stadt hat er das beſtändige Beiwort σωτήρ, Befreier, Heiland. Eben dieſen phöniſchen Herakles ſchildert Philoſtratus als τοῖς ἀνθρώποις εὔνους[1], gegen die Menſchen wohlgeſinnt, den Menſchen hold. — Hier erhalten Sie alſo nun Beiträge zu dem oben vorläufig nur aus dem Namen geführten Beweis, daß Melkarth die dem Dionyſos entſprechende oder ihn ſurrogirende Perſönlichkeit der phöniſchen Mythologie iſt. Diodor v. S. ſagt von ihm: Er that wohl dem menſchlichen Geſchlecht ohne einen Lohn ſeiner Arbeit zu nehmen[2]. Deßhalb heißt er auch wohl ſchlechtweg der Wohlthäter Herakles, und der allgemeine Begriff eines Heilandes wurde in Anſehung ſeiner ſo weit aus-

[1] Philostr. v. Apoll. VIII, 9.

[2] εὐεργέτησε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, οὐδένα μισθὸν λαβών μεταδ. Lib. IV, c. 14.

gedehnt, daß er auch gegen Krankheiten Hülfe gewährte und mit Asklepios (Aeskulap) in Verbindung gesetzt wurde. Natürlich warme Quellen, deren Heilkräfte man früh kennen lernte, hießen Geschenke des Herakles. Das bedeutungsvollste und bezeichnendste Wort aber findet sich bei Hesiodos, in dem Gedicht Schild des Herakles, wo Hesiodos sagt, daß er den erfindsamen Menschen zum Abwender des Fluchs gegeben sey[1]. Bedeutsam ist hier einmal das den Menschen gegebene Epitheton erfindsame. Erfindsam werden die Menschen erst bei dem Austritt aus dem goldenen Zeitalter, wo ihnen arbeits- und mühelos alles zu Theil wurde; aber an eben diesen Austritt haftet sich auch der Fluch. Herakles aber ist dem Menschen gegeben, diesen Fluch abzuwenden, ihnen das arbeits- und mühevolle Leben zu erleichtern und zu erheitern. Ἀλεξίκακος, Abwender des Bösen, ist das allgemeinste und bestätigste Beiwort des Herakles.

Es ist unvermeidlich, durch diese Idee des Gottes, der zum Besten der Menschen des eignen eingebornen Sohnes nicht verschont, an andere, einem höheren und uns heiligen Kreis angehörige Ideen erinnert zu werden, und es wäre verkehrt, den Zusammenhang, der hier wirklich stattfindet, zu verleugnen, aber es ist wichtig, daß dieser Zusammenhang in seiner Wahrheit aufgefaßt werde. Ich erinnere zunächst wieder an die nothwendige durchgängige Einheit aller wirklichen Religion. Da wirkliche von wirklicher nicht verschieden seyn kann, die mythologische aber wirkliche Religion ist, so können in ihr keine andern Mächte oder Potenzen seyn, als die auch in der geoffenbarten sind: nur sind sie auf eine andere Weise in jener, auf eine andere in dieser. Wenn man sagt: das Heidenthum ist falsche Religion, so liegt eben darin, daß es nicht ohne alle Wahrheit, sondern nur die verkehrte wahre Religion ist. Die mythologischen Vorstellungen enthalten Begriffe, deren Wahrheit, deren wahre Gestalt und Wesen erst im N. T. gegeben ist. Denn wie das Heidenthum — aber in seinem ganzen Verlauf und Zusammenhang betrachtet — nur ein natürlich sich erzeugendes Christenthum ist (wie hätte sonst der Uebergang aus jenem in dieses zum Theil so

[1] Schild des Herakles v. 29.

leicht und unter ſo großen Maſſen erfolgen konnen), ſo iſt das Judenthum nur das unentwickelte Chriſtenthum. Dieſelbe Perſönlichkeit, die den Völkern, d. h. den Heiden, als Retter und Heiland erſchien, iſt im A. T. als Meſſias. Die Weſen in der Mythologie ſind nicht bloß vorgeſtellte, ſie ſind zugleich wirkliche Weſen. Dionyſos in allen ſeinen Geſtalten (als Dionyſos iſt dieſelbe Geſtalt Gott, welche als Melkarth Knecht iſt), Dionyſos iſt eine wirkliche göttliche Potenz, zu der das Bewußtſeyn ein wirkliches Verhältniß hat. Die Wahrheit der Mythologie in dieſem Sinn iſt durch das Chriſtenthum völlig offenbar geworden. Der Meſſias des A. T. konnte zunächſt auch eine bloß vorgeſtellte Perſönlichkeit ſcheinen[1], aber der Erfolg hat gezeigt, daß er ein wirkliches Weſen war, das am Ende des ganzen Proceſſes wirklich erſchienen iſt, erſchienen als der Eingeborene vom Vater. „Wir ſehen ſeine — die ganze vorhergegangene Zeit ungeſehene — Herrlichkeit". Dieſe Perſönlichkeit erſchien nicht bloß πλήρης χάριτος, ſondern auch πλήρης ἀληθείας (ſchwer zu erklären, nach unſrer Anſicht leicht).

Meſſias heißt der Geſalbte; als ſolcher iſt er der von Anfang zum König und Herrn alles Seyns Beſtimmte, aber wie David von Samuel geſalbt, zum König beſtimmt, aber noch nicht wirklich König iſt, ſo erſcheint auch der Meſſias des A. T. noch nicht als wirklicher Herrſcher, und wird mit Verhüllung ſeiner Gottheit auch nur als Knecht Gottes dargeſtellt, wie in jenem berühmten, dem Jeſaias zugeſchriebenen Orakel, deſſen meſſianiſche Bedeutung nur die leidige Vermittheit unſerer Zeit, eine beklagenswerthe, nicht ſelten mit großer Wort- und Sprachgelehrſamkeit verbundene Unkenntniß der Tiefen und des großartigen Zuſammenhangs des ganzen Alterthums leugnen, und zu dem Ende ihre Zuflucht zu der gezwungenſten aller Erklärungen nehmen konnte, nach welcher jener leidende Knecht Gottes die Geſammtheit der Propheten oder auch etwa das Volk Israel ſelbſt ſeyn ſollte. Nein, jene Perſönlichkeit iſt eine wirkliche, obgleich allerdings keine gemein-

[1] Das Verhältniß Melkarths zu Kronos als Vater war z. B. unter den Phöniſiern nur typiſch, durch Handlungen, nicht durch Worte ausgeſprochen.

geſchichtliche Perſönlichkeit. Wer jenes Monument im Zuſammenhang mit den das ganze Alterthum beſtimmenden Ideen, die ſo wenig als die des A. T. bloß zufällige ſeyn können, zu leſen im Stande iſt, wird keinen Augenblick an ſeiner meſſianiſchen Bedeutung zweifeln. Freilich ſpricht das Orakel nicht ausſchließlich von den letzten Leiden des Meſſias, wie es gewöhnlich ausgelegt wird. Denn der Meſſias leidet oder iſt in leidenden Zuſtand geſetzt von da an, daß der Menſch das in der Natur ſchon überwundene und zur Potenz zurückgebrachte Princip in ſich wieder aufgerichtet, zur Wirkung erhebt hat. In einem hebräiſchen Traktat (dem Mitraſch Kohelith) ſagt der Schöpfer zu dem rein geſchaffenen Menſchen: „Hüte dich, daß du meine Welt bewegeſt, ſie erſchütterſt; denn ſo du ſie verderben wirſt, wird ſie kein Menſch wieder herſtellen können, ſondern den Heiligen ſelbſt (den Meſſias) wirſt du in den Tod ziehen". — Das Leiden des Meſſias fängt nicht, wie man nach beſchränkten chriſtlichen Vorſtellungen annimmt, mit ſeiner Menſchwerdung an. Der Meſſias leidet von Anfang an, iſt in negirten, leidenden Zuſtand geſetzt, ſeitdem er im menſchlichen Bewußtſeyn — denn nur in dieſem hatte er ſich verwirklicht — wieder als bloße Potenz, alſo aus der Wirklichkeit geſetzt iſt. Die zweite Potenz war nur verwirklicht und verherrlicht in der Ueberwindung des B; indem alſo B, und ſoweit es wieder erweckt iſt, iſt die zweite Potenz entherrlicht, d. h. in leidenden Zuſtand geſetzt — denn leiden und verherrlichtſeyn ſind Gegenſätze in der bekannten Stelle: Wenn Ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; ſo aber Ein Glied verherrlicht wird, werden alle mit verherrlicht. — Nach der Geheimlehre der Juden wird der Sündenfall erklärt als eine Auflehnung des Menſchen gegen die Herrſchaft des Meſſias. Der Fall erfolgt, wenn das im Menſchen überwundene B ſich der Unterwerfung unter die zweite Potenz wieder entzieht. Iſt dieß geſchehen, ſo iſt der Menſch in die Gewalt des nicht ſeyn Sollenden gefallen, zugleich aber iſt auch die höhere Potenz von dem menſchlichen Bewußtſeyn ausgeſchloſſen, und hat ſich in dieſem erſt wieder zu verwirklichen. Das Leiden des Meſſias iſt alſo auch vom Standpunkt des A. T. kein erſt zukünftiges, ſondern ein gegenwärtiges, wie es in dem

ſchon erwähnten Jeſaianiſchen Orakel durchaus als ein ſolches, nicht als ein erſt bevorſtehendes, geſchildert wird; als zukünftig wird vielmehr die Verherrlichung dargeſtellt. Geſenius will dadurch, daß das Leiden als ein gegenwärtiges dargeſtellt, die Beziehung auf den Meſſias widerlegen. Aber, wie geſagt, nicht erſt der menſchgewordene Meſſias leidet, er leidet von Anfang, und das erwähnte Orakel iſt beſonders darum ein für dieſe ganze Periode der Menſchheit und der religiöſen Entwicklung unſchätzbares Monument, weil hier, übereinſtimmend mit der parallelen Entwicklung des Heidenthums, der Meſſias noch nicht als König und als der Herr ſelbſt dargeſtellt wird, ſondern als der bloße Knecht Gottes, als der leidende, als der große Mühe und Arbeit erduldende. „Er ſchießt auf, wie ein Reiß" (ſo ſchwach nämlich gegenüber von der ſtolzen Macht der Finſterniß, die die ganze Welt ergriffen hat), „wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich, er hatte keine Geſtalt noch Schöne, wir ſahen ihn, aber da war keine Geſtalt, die uns gefallen hätte". Man ſieht, ſeine Entſtellung (ſein in ganz anderer Geſtalt Seyn) und ſeine Erniedrigung wird nicht vorgeſtellt als etwas Künftiges, ſondern als etwas jetzt Seyendes, ja ſchon lang Geweſenes. Aber wie die Folge zeigt, durch Schuld des Menſchen iſt er in ſeiner Gottheit negirt, aus ſeiner Stelle geſetzt, darum heißt er — beſonders in dieſer verachteten und niedrigen Geſtalt, mit ganz beſonderer Emphaſe des Menſchen Sohn. Als dieſe außer der Gottheit geſetzte Potenz iſt er des Menſchen Sohn. „Er trug, wie es weiter heißt, alſo er trug dieſe ganze Zeit hindurch — unſere Krankheit und lud auf ſich unſere Schmerzen". Der Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns in der Zeit, beſonders des werdenden Heidenthums, der Proceß, in dem ſich die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugen, iſt eine in ſucceſſiven Kriſen geſetzmäßig verlaufende Krankheit, durch die das Bewußtſeyn ſich zur urſprünglichen Geſundheit herſtellt. Ebenſo die Schmerzen, die der Meſſias auf ſich lud, ſind die Schmerzen des verwundeten und in ſich ſelbſt zerriſſenen Bewußtſeyns. „Er trug unſere Krankheit — unſere Krankheit lud er auf ſich — wir aber hielten ihn für den, der von Gott geſtraft, von Gott geſchlagen und geplagt wäre". Dieſe Worte drücken ganz das

irrende Bewußtſeyn des gegenwärtigen Moments aus, wo das Bewußtſeyn in der That dieſe Perſönlichkeit ſich denkt als von dem zürnenden Gott ausgeſtoßen, von ihm mit Müh' und Arbeit geſchlagen, während das, was ihn mit dieſer Arbeit belaſtet, das durch Schuld des Menſchen zur Wirkung gekommene, falſche Princip des Bewußtſeyns iſt. „Er iſt um unſerer Miſſethat willen verwundet und um unſerer Sünde willen geſchlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden haben und durch ſeine Wunden ſind wir geheilt". Das Wort, welches im Hebräiſchen Sünde oder ſündigen bedeutet, heißt eigentlich a scopo deflectere, wie denn auch das griechiſche ἁμαρτάνειν ebenſo vom Verfehlen des Ziels noch bei Herodotos in der bekannten Erzählung von dem auf der Jagd getödteten Sohne des Krösus gebraucht wird'. Das Ziel, der Zielpunkt iſt aber auch der Mittelpunkt. Der urſprüngliche Abfall des Menſchen war aber ein Abirren vom Ziel; denn wenn man ſich denkt, wie unſtreitig zu denken iſt, daß es in jenem Moment einer eben außer Gott (praeter Deum) geſetzten Freiheit es darauf ankam, daß der ſolcher Freiheit gewürdigte Menſch ſelbſt frei den Ort ergreife, für den er erſchaffen war, ſo war die erſte Sünde recht eigentlich ein Verirren deſſelben vom Ziel — ein a scopo deflectere. Darum heißt im A. T. das Heidenthum und die den falſchen Göttern erzeigte Verehrung vorzugsweiſe die Sünde, und nach jüdiſchem Sprachgebrauch heißen die Heiden als ſolche κατ' ἐξοχήν die Sünder, ἁμαρτωλοί: wie, wenn Chriſto vorgeworfen wird, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre, damit eben Heiden gemeint ſind. Wenn alſo geſagt iſt: „er trug unſere Sünde", ſo heißt dieß: er ſtatt unſerer trug die Folge jener Abweichung von Gott, deren Folge durch das ganze Heidenthum ſich fortſetzt. Dieß wird vollends deutlich durch das unmittelbar Folgende: „wir gingen alle in der Irre" (hier iſt alſo die Sünde dem Irrthum gleichgeſetzt), ein jeglicher ſah nur auf ſeinen Weg (Weg wird im A. T. ganz beſonders auch von Religion gebraucht; den Weg Baals gehen, heißt der Religion des Baal folgen), jeder ſah nur auf ſeinen Weg (der Polytheismus bringt von ſelbſt

' I, 43

vielerlei Wege mit sich; aber der Herr warf unsere Sünde auf ihn (auf ihn hat die Mühe und Arbeit)". Nach dieser Erklärung nehme ich also keinen Anstand auszusprechen, daß ich dieses Kapitel des alttestamentlichen Propheten für eine Haupturkunde zum Verständniß des Heidenthums ansehe. Merkwürdig, daß in der Apostelgeschichte (Kap. 8) jener Kämmerer der äthiopischen Königin Kandake, deren Namen die neueste ägyptische Expedition noch auf Monumenten gefunden hat, gerade dieses Kapitel des Jesajas liest. Warum dieß? Er kam aus Aethiopien, wo, wie oben[1] erwähnt, obwohl undeutlich, eben auch jener Knecht Gottes verehrt wurde, mit dem der des Propheten die meiste Aehnlichkeit hat, und mit großer Freudigkeit fängt der Apostel gleich davon seinen Unterricht an, indem er wußte, daß hier die Pforte des Verständnisses auch für den Heiden geöffnet sey. In Folge des Unterrichts wird der Aethiopier getauft, sein Bekenntniß ist, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Den Begriff eines Sohnes Gottes hatte ihm der Apostel nicht zu erklären, es handelte sich nur darum, daß Jesus Christus jener Namenlose (ἀνώνυμος), oder daß nicht Melkarth, sondern Jesus Christus der Sohn Gottes sey. Denn allerdings, derselbe, welcher in der Fülle der Zeiten als göttliche Persönlichkeit erschien, wirkte im Heidenthum als natürliche Potenz. Es ist keine Entweihung, wenn man die Wahrheiten, welche auch das A. T. noch zum Theil verhüllt darstellt, die erst mit dem Christenthum in ihr volles Licht treten, auch in jenem gestörten Reflex des Heidenthums erkennt und nachweist. Von jeher ist dieß geschehen, und gleich zuerst von den Kirchenvätern, wenn es ihnen gleich an den eigentlichen letzten Begriffen fehlte, diesen Zusammenhang zu erklären. Nach unsrer Ansicht beweist gerade dieser, wenn auch gestörte, erst der Zurechtstellung bedürfende Wiederschein christlicher Ideen im Heidenthum, gerade dieser beweist die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Ideen des Christenthums. Wollte man diesen Zusammenhang, wie es sonst gewöhnlich war, bloß historisch, aus Entstellung einer in Urzeiten auch an die Heiden gekommenen Kunde, z. B. von dem Zustand der Erniedrigung des Messias erklären, so

[1] S. 311.

würden gerade alsdann diese Wahrheiten, die von der Welt her sind, deren Grund schon mit dem Weltgrund gelegt worden, es würden dann gerade diese als bloß zufällige, und zufällig in der Menschheit seyende erscheinen. Etwas anderes sind sie freilich auch nicht dem größten Theil bloß formell orthodoxer Theologen, und das wird von denen utiliter acceptirt, deren Begriffe und Kenntnisse von gestern sind, die auch nicht die geringste Lust zeigen etwas zu lernen, die heute das große Wort führen und morgen nichts mehr sind.

Ich kehre jetzt in den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung zurück. Bei dieser ganzen Entwicklung sind wir ausgegangen von jenem, durch die übereinstimmendsten und unverwerflichsten Zeugnisse bestätigten Gebrauch, theils bei außerordentlichen Umständen großer allgemeiner Noth, theils aber auch an einem jährlich wiederkehrenden Tag, dem Kronos Knaben, und zwar erstgeborne oder eingeborne Söhne zu opfern. Zufolge der frühern Erfahrung, daß solche Handlungen nichts anderes als Nachahmungen von Handlungen oder Begebnissen des Gottes selbst seyen, mußten wir zum voraus behaupten, daß diese Opfer dem Gott gebracht worden, der zum Besten der Menschheit des eignen und zwar des eingebornen Sohnes nicht verschont habe. (Hiedurch war also die Nothwendigkeit entstanden, dem Kronos einen Sohn und zwar einen eingebornen nachzuweisen. Diesen fanden wir in Melkarth.) Um sich aber nun den Sinn jener Opfer bestimmter vorzustellen, denken Sie das Verhältniß so: Kronos ist seiner Natur nach der grausame, dem Menschengeschlecht unholde Gott, aber dessen Wesen für das Bewußtseyn dadurch gemildert wird, daß er die zweite Potenz von ihrer Gottheit ausschließt, sie in Knechtsgestalt setzt; denn dadurch ist eben diese dem Menschen gegeben, und durch sie sind dem menschlichen Geschlecht alle die Wohlthaten gesichert, die ihm Kronos selbst nicht gewähren konnte. Denn Kronos selbst ist nicht schlechthin Kronos, sondern ihm liegt, auch für das Bewußtseyn, noch immer der absolut ausschließliche Gott zu Grunde, und das Bewußtseyn sieht es daher nicht als eine in der Natur des Gottes schlechthin, sondern nur in der Natur des Kronos als solchen liegende Nothwendigkeit an, daß er den Melkarth setzt

oder gibt. Das Wilde, dem gebildeten, menſchlichen Leben Abholde in Kronos kommt nicht von ſeinem gegenwärtigen Seyn, es ſchreibt ſich von früher, von ſeiner alten Natur her. Als der wilde, grauſame, iſt er nicht Kronos insbeſondere, ſondern eben der allgemeine, alles verzehrende Gott. Kronos insbeſondere iſt er gerade nur dadurch, daß er den Melkarth gibt. Aber das Bewußtſeyn, welches in dem Kronos noch immer den allgemeinen Gott empfindet, fürchtet eben, daß er aufhören könnte Kronos zu ſeyn, und ſeine alte abſolut verzehrende Natur wieder annehme. Dieſe Furcht entſteht beſonders bei großen, allgemeinen Unglücksfällen, welche die Exiſtenz des ganzen Staats, d. h. der von Melkarth verliehenen Ordnung und Verfaſſung, bedrohen; wenn in Folge einer großen Niederlage oder einer alles verheerenden Peſt ein paniſcher Schrecken ſich verbreitet, fürchtet das karthagiſche Volk, es möchte die alte Zeit zurückkehren. Dieſe Opfer werden daher auch nicht dem Kronos als ſolchem, ſondern dem in ihm noch immer, wenn gleich als Vergangenheit, gegenwärtigen Urgott, dem Uranos, gebracht, wie es auch in der aus Sanchoniathon angeführten Stelle der Kronos ſelbſt iſt, der dem Uranos ſeinen eingebornen Sohn zum Brandopfer bringt (dem Uranos, um ſeine Differenz von ihm zu verſöhnen, bringt Kronos das Opfer, ſeinen Sohn in Knechtsgeſtalt zu ſetzen; es iſt eine Conceſſion, die er dem Uranos macht). — Kronos kann gegenüber von Uranos ſelbſt nur ſeyn, indem er den Sohn ausſchließt. — Alſo jener dem Menſchengeſchlecht, wie es jetzt iſt, und ſeiner ganzen gegenwärtigen Verfaſſung und Geſittung drohende Gott ſoll durch dieſe Opfer verſöhnt werden, die, weil der zu Verſöhnende ein alles verzehrender, feuriger Gott iſt, mit Feuer verbrannt werden. (auch dieß nämlich iſt ein beſonderer Zug, der eine beſondere Erklärung verlangt). Durch dieſe Opfer ſoll Uranos vermocht werden, daß er der Menſchheit den Kronos, und mit dieſem den Heil- und Friedengeber Melkarth laſſe, daß nicht wieder an die Stelle der Zweiheit die urerſte, alles verſchlingende und verzehrende Einheit trete, welche freilich von dem Bewußtſeyn, ſolang es noch ganz und ungetheilt in ihm war, nicht als ſchrecklich empfunden wurde: aber nachdem einmal der Gegenſatz

und die mit ihm gesetzte Trennung gegeben ist, kann es der Menschheit vor der **Rückkehr** in die absolute Einheit nur grauen. Man sieht in den ältesten Gebräuchen, in den ältesten Aeußerungen auch der Dichtkunst selbst, wie fest die Menschheit, aus dem vorgeschichtlichen Zustand herausgetreten, an dem einmal eroberten oder gewonnenen bürgerlich-geschichtlichen Leben hing, wie nah' dem Menschengeschlecht noch die Erinnerung des früheren Zustandes lag und die Furcht, das gegenwärtige Seyn wieder zu verlieren und aufs Neue jener Vergangenheit anheimzufallen. Eben diese Furcht gebot das Opfer gegen den Gott. Der Gott sollte dadurch bewogen werden, Kronos zu bleiben, nicht wieder in die Vergangenheit zurückzuziehen.

Diese Opfer sind also nicht Versöhnopfer, als Dankopfer. Es scheint zwar natürlich, daß sie dem Kronos für den von ihm Gegebenen Dank wußten. Ueber das Natürliche dieser Dankbarkeit an sich kann kein Zweifel stattfinden. Aber eben wenn dieß vorausgesetzt wird, ist man schlechterdings genöthigt, auch Folgendes zu erkennen. Dank wird nur gefühlt und erstattet für ein freiwillig erzeigtes Gutes, für eine Wohlthat, die ebensowohl auch versagt werden konnte. Um also das Gefühl jener Zeit vollkommen zu begreifen, scheint es unvermeidlich, in dem Bewußtseyn derselben zugleich die Vorstellung vorauszusetzen, daß der Gottgegebene Wohlthäter auch hätte versagt werden können. Kronos mußte nicht bloß in der bis jetzt allein angenommenen Möglichkeit seyn, die zweite Person von der Gottheit auszuschließen, er mußte sie ebensowohl vom Seyn ausschließen, also völlig verzehren können (dann wäre er freilich selbst nicht Kronos: er stünde in der Indifferenz, Unerkennbarkeit). Wir zwar haben angenommen, daß Kronos diese zweite Person bloß von der Gottheit nur nicht auch vom Seyn ausschließe, und als Factum ist dieß ganz richtig, aber wir haben es bloß factisch angenommen und keineswegs begriffen. Wir haben es angenommen, weil dieser zweiten Potenz durch einen frühern Moment, wie wir sagten, schon Raum oder Statt gegeben werden, also wir haben es im Grunde nur angenommen, weil wir voraussetzten, in diesem Process könne, was einmal geschehen sey, nicht wieder zurückgenommen

die Bewegung könne nicht rückgängig, das einmal Geſetzte nicht wieder aufgehoben werden. Wenn nun aber die Frage entſteht — nicht darüber, daß dem ſo iſt, ſondern warum dem ſo iſt, ſo können wir, dieſe Frage zu beantworten, nur auf jene höhere Macht, jenes numen uns berufen, von dem wir gleich anfänglich ſagten, daß es dieſen ganzen Proceß leite — an jene Macht des göttlichen Lebens und Seyns, welche das menſchliche Bewußtſeyn nicht ausläßt, und das ihm entfremdete und entzogene gleichwohl durch einen nothwendigen Proceß wieder in jenes urſprüngliche Verhältniß zurückführt. Unſtreitig ſtand es bei der Gottheit, das Verlorene verloren ſeyn zu laſſen, das einmal Zerrüttete und in ſeiner innern Ordnung Geſtörte vollends ſeiner nothwendigen, unvermeidlichen Selbſtzerſtörung zu überlaſſen, durch welche der Menſch, wenn er nicht, wie ſehr wahrſcheinlich, auch phyſiſch aus der Reihe der lebenden Weſen verſchwunden wäre, wenigſtens als Menſch, als Gott bewußtes Weſen verſchwunden, nur noch die oberſte Klaſſe der Thiere bezeichnet haben würde. Ohne dieſe höhere Macht wäre es ſchlechterdings unbegreiflich, warum, da jene zweite Perſönlichkeit, der relativ geiſtige Gott doch nur in das Seyn kam, inwiefern der zuvor ausſchließliche abſolut centrale Gott ſich peripheriſch gemacht hatte, warum dieſe zweite Perſönlichkeit nicht unmittelbar wieder ausgeſchloſſen wird vom Seyn, indem ſich der relativ potentiell gewordene wieder zur Männlichkeit und zur Aktualität erhebt, wie dieß im Kronos der Fall iſt. Es läßt ſich alſo nur vermöge einer außer dem Bewußtſeyn ſelbſt liegenden, aber eben darum dieſem nicht begreiflichen Macht erklären, daß die zweite Perſönlichkeit im gegenwärtigen Bewußtſeyn dennoch zugleich mit der wieder ausſchließlich gewordenen erſten — beſteht, und zwar von der Gottheit, aber nicht zugleich vom Seyn ausgeſchloſſen wird. Wenn wir nun das, was innerhalb des Bewußtſeyns ſelbſt liegt, das Natürliche nennen, ſo werden wir ſagen: natürlicher Weiſe, alſo für das Bewußtſeyn ſelbſt, war es auch möglich, daß jene andere Perſönlichkeit völlig, nämlich auch vom Seyn ausgeſtoßen wurde, und da dem Bewußtſeyn Kronos als der auf ſeine Einzigkeit eiferſüchtige Gott, den es als ein verzehrend Feuer vorſtellt, da Kronos für das

Bewußtſeyn nothwendig in der natürlichen Neigung iſt, jene andere, die Gottheit oder die Theilnahme an der Gottheit entſprechende Perſönlichkeit (es iſt der erſte Moment, wo A' als Gegenſatz da iſt) völlig zu verzehren, ſo erſcheint hiedurch die Exiſtenz dieſer leidenden und die neuen Perſönlichkeit als eine von Kronos zugegebene, und zwar als eine auf die Bedingung zugegebene, daß dieſe Perſönlichkeit auf das wirkliche Gottſeyn Verzicht thue, aller Majeſtät ſich entäußere und Knechtsgeſtalt annehme. Da aber in dem mythologiſchen Bewußtſeyn nichts abſolut Stabiles, Stillſtehendes, ſondern alles in einem ewigen Aufſchließen und Geſchehen begriffen iſt, ſo iſt auch Melkarth der immer nur von Kronos gegebene, aber Kronos iſt immer noch in der natürlichen Neigung, ihn völlig zu vernichten, und nicht bloß als der ausſchließliche Gott, ſondern als der ſchlechthin ausſchließliche, alles verzehrende (als Uranos) hervorzutreten. Die Angſt, daß dieß geſchehe, äußert ſich vorzüglich bei großen, öffentlichen Calamitäten. Da iſt es alſo Zeit, den Kronos in ſeinem Zorn zu verſöhnen, daß er den Friedens- und Heilgeber Melkarth nicht verſchlinge — nicht in ſeinem eigenen Seyn ganz aufhebe —, und was konnten ſie dem Gott Wirkſameres darbieten als die eignen einzigen Kinder, die ſie ihm gaben, damit er ihnen den Sohn laſſe, die ſie eben darum mit Feuer verbrannten, damit nicht das Feuer des Kronos (eigentlich des Uranos) ausbrechend ihnen den eignen Sohn verzehre, ſondern Kronos ihn fortwährend der Welt und der Menſchheit gebe und überlaſſe. Dieſe Opfer waren alſo wirklich nicht ſowohl Dankopfer für den Gott, der des eignen Sohns nicht verſchont hatte, ſo anlockend dieſe Anſicht ſcheint und ſo natürlich man durch die ähnliche Aeußerung des Diodor v. S. darauf geführt wird, ſondern ſie waren vielmehr Verſöhnopfer für den zornigen Gott, der auf eine dem Bewußtſeyn ſelbſt unbegreifliche Weiſe der Menſchheit jene andere Perſönlichkeit — zwar nicht in göttlicher Geſtalt, aber eben darum als ein unter dem Menſchengeſchlecht ſelbſt wohnendes, ihm unmittelbar dienendes und hülfreiches Weſen gegeben und gelaſſen hatte, Opfer, die den Gott bewegen ſollten, dieſen Helfer der Menſchheit nicht zu entziehen. Kronos wurde alſo mit jenen ſchrecklichen Sühn-

opfern geehrt, nicht weil er dieſes Sohnes nicht verſchont hatte, ſondern, damit er ſeiner ſchone — ihn als der Gottheit entäußertes Weſen gewähren und fortbeſtehen laſſe.

Auf dieſe Art nun alſo glaube ich jene Opfer, die auch zu den ſchauderhaften, nach den gewöhnlichen Anſichten ganz unbegreiflichen Erſcheinungen gehören, begreiflich gemacht zu haben.

Sehen wir nun aber auf den allgemeinen Gewinn, den wir dieſer letzten Unterſuchung verdanken, ſo beſteht er hauptſächlich darin, daß jene zweite, dem Dionyſos verwandte, oder eigentlich ihn vorbildende Perſönlichkeit auch in der Kronoslehre nachgewieſen iſt; zwar, wie geſagt, nur als Vorbild oder als Typus deſſelben, noch nicht als Dionyſos in voller Göttlichkeit, aber doch in keiner andern Geſtalt, als der wir uns zum voraus ſchon verſehen konnten, nachdem gezeigt war, daß dem Bewußtſeyn dieſe Perſönlichkeit nicht gleich als Gott, ſondern nur als unbegreifliches Mittelweſen erſcheinen kann.

# Fünfzehnte Vorlesung.

Ein besonderer Gewinn der letzten Entwicklung ist, daß wir durch dieselbe der räthselhaften Gestalt des Herakles, welche den gewöhnlichen Erklärern so viele nur zum vergebliche Mühe macht, ihre Stelle in der Entwicklung der Mythologie und dadurch zugleich ihre wahre Bedeutung und Herkunft verschafft haben. Denn daß Melkarth und Herakles eine und dieselbe Person, ist allgemein anerkannt.

Eigentlich gehört Herakles nur dem gegenwärtigen, eben jetzt behandelten Momente an; seine erste Erscheinung ist bei den Phönikern auffallend kannte es scheinen, daß der Name Melkarth im A. T. nicht vorkommt, sondern nur Baal, wie der höchste Gott Kronos in Karthago und in allen phönikischen Pflanzstädten heißt; in einem späteren Moment, z. B. in der ägyptischen, in der griechischen Mythologie, ist Herakles Stelle bereits durch eine andere mit höherer Persönlichkeit eingenommen. Aber eben dieß, daß er als früher, als der in Knechtsgestalt erscheinende, in den späteren Mythologien eigentlich schon eine fremde Gestalt ist, nun macht einerseits die Schwierigkeit seiner Erklärung in diesen Mythologien, wo er mit solchem zusammenhangt, andererseits aber, indem er in diesen späteren Gestaltungen als eine gleichsam von der übrigen Mythologie abgeschlossene Gestalt stehen bleibt, entsteht für uns der Vortheil, daß manche Züge, die sich von seinem ersten Daseyn herschreiben, in diesen späteren Darstellungen gleichwohl noch aufbewahrt sind und sich nicht verkennen lassen, so daß vielleicht namentlich die griechische Heraklessage, gehörig benutzt, noch Mittel

darbietet, einige Züge in dem ursprünglichen Bild des Herakles wieder herzustellen, welche wir wegen der großen Entfernung der Zeiten durch unmittelbarere Zeugnisse oder Thatsachen nicht mehr belegen können. Aus diesem Grunde halte ich auch für angemessen, mich über den griechischen Herakles hier zu erklären.

Eh' ich jedoch von dem griechischen Herakles rede, will ich noch ein Wort von dem ägyptischen sagen. Denn auch nach Aegypten hat sich die Verehrung des Herakles verbreitet, und zwar wurde er nach Herodotos Erzählung zu den zwölf alten Göttern gerechnet, während nach eben demselben Dionysos (d. h. die dem Dionysos in Aegypten entsprechende Persönlichkeit) erst zu der dritten Göttergeneration zählte[1]. Darin war anerkannt, daß Herakles, obwohl im freundlichsten Verhältniß mit dem ägyptischen Dionysos, dennoch älter sey und einer früheren Zeit angehöre, ja nach einer Stelle des Macrobius, die übrigens freilich nicht eben soviel als Herodotos beweisen kann, sollen ihn die Aegyptier sogar als einen Gott, dem man keinen Anfang wisse, verehrt haben: Secretissima et augustissima religione Aegyptii eum venerantur, ultraque memoriam, quae apud eos longissima est, ut coaevum initio colunt, d. h. sie hatten das Bewußtseyn, er sey noch älter als Osiris, der ihre longissima memoria war. Von dem menschlichen, bloß als Heros verehrten Herakles der Griechen, die ihres zugleich, wie Herodotos sagt, einen olympischen erkannten, den sie wie einen der Unsterblichen ehrten, konnte Herodotos in Aegypten keine Spur finden, dort gab es überhaupt keine Heroen[2]. Ob man nun sich zu denken hat, daß das ägyptische Bewußtseyn früher selbst auch auf dem Punkte gestanden, wo wir das phönikische fanden, oder ob der Begriff des Herakles ein von den Phönikern dahin verpflanzter ist, will ich nicht absolut entscheiden. Doch ist es bekannt, daß die Phönikier ihre Gottheiten und Heiligthümer überall hin, z. B. selbst auf die Inseln des ägäischen Meeres, ja an die Küste von Spanien verpflanzten, und

[1] Lib. II, 145, vgl. mit c. 43.

[2] Man vergl. über den ägyptischen Herkules und dessen Verhältniß zu Chr. Guigniaut T. I, p. 470.

bestätigend ist, daß der einzige Tempel des Herakles, dessen Herodotos in Aegypten Erwähnung thut, an der kanopischen Mündung des Nils, oberhalb Tarichia, also am Meer, gleichsam als Heiligthum über die See gekommener Fremdlinge, errichtet war; im Innern des Landes, scheint es, fand sich kein solcher. Von jenem an der Küste liegenden Tempel erzählt Herodotos[1] das Besondere, daß Sklaven, die dahin flüchteten, wenn sie ein gewisses Zeichen, durch das sie wahrscheinlich dem Gott geweiht wurden, sich ausdrücken ließen, eben dadurch ihre Freiheit erhielten; auch darin erkennt man den befreienden Gott. Zu bedauern ist, daß wir sonst nichts über diesen Tempel und die Art seiner Verehrung in demselben wissen. Zu Hause und gleichsam unter den Augen des eifersüchtigen Kronos wurde Herakles wahrscheinlich auf andere Weise als im Ausland verehrt, und nicht Kronos, sondern Herakles war den Phönikiern, die zuerst von allen Sterblichen über das Meer sich wagten, Führer der Reise und Retter aus der Gefahr, gerade so wie andere Völker den Landhandelsweg zwischen Indien, dem glücklichen Arabien, Aethiopien und Aegypten mit Heiligthümern des Dionysos bezeichneten. Herakles war der eigentliche Gott der seefahrenden Phönikier, wie man unter anderm auch aus den Attributen des berühmten Herakles zu Erythrae abnehmen kann, den Pausanias beschreibt. Der große Tempel des Herakles zu Gades enthielt aber keine Bildsäule desselben, wie Silvius Italicus sagt[2]:

> Nulla effigies simulacraque nota Deorum
> Majestate loci et sacro implevere timore.

Man könnte dieß daraus erklären, daß er als der Gott, der sich als *solcher* noch nicht verwirklicht hatte, auch in keinem Bild dargestellt wurde, oder, daß überhaupt das Bewußtseyn in Ansehung seiner zweifelhaft war, ob es den Gott oder den Menschen in ihm darstellen sollte. In Tyrus jedoch muß ein Bild des Herakles gewesen seyn, denn, wie Pausanias versichert, hielten die Tyrier ihren Melkarth, nicht bloß zu Zeiten der Noth, sondern fast beständig *gefesselt*. Man kann diese

[1] II, 113.
[2] III, 30.

Feſſelung auf verſchiedene Weiſe erklären. Herakles iſt der der Bewegung, der Fortſchreitung günſtige Gott, dadurch eben Gegenſatz des Kronos, der ſich der Zeit verſagt. Inſofern hatten die Orphiker wenigſtens nicht ganz Unrecht, wenn ſie den Herakles als die nie alternde Zeit erklärten: er war die in Kronos ſich regende, endlich ſiegende Zeit. Man könnte als damit parallel anführen, daß die italiſchen Völker den Saturnus feſſelten und nur an gewiſſen Tagen (gratis dielous, wie eine Quelle ſich ausdrückt) ſeiner Bande entledigten. Hier wäre nämlich Kronos als ſchon überwältigt und ſelbſt der Bewegung hingegeben zu denken — der Bewegung, welche das an der Vergangenheit feſthaltende Bewußtſeyn noch aufzuhalten ſucht. Allein wenn man genauer unterſucht, ſo war Saturn von Jupiter gefeſſelt worden, wenigſtens ſagt der Stoiker bei Cicero[1]: Vinctus autem a Jove Saturnus, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinculis alligaret. Letzteres iſt Erklärung des Stoikers, die uns nichts angeht. Wir nehmen nur das Erſte heraus. Die Feſſeln des Kronos zeigen alſo vielmehr an, daß er durch einen höhern Gott ſchon gebunden und dieſem unterworfen iſt. Auch die Titanen, zu denen Kronos gehört, werden ja von Zeus gebunden. Und ſo iſt der in Tyrus gefeſſelte Melkarth der von Kronos gebundene, und in dieſem Bilde des Gefeſſelten wird eben das Bild des Melkarth in Sklaven- oder in Knechtsgeſtalt zu erkennen ſeyn. Wenn nun aber in dem Tempel zu Gades kein Bild des Herakles war, und wenn er in Aegypten rein als Gott verehrt wurde, ſo widerſpricht dieß aus dem ſchon angeführten Grunde nicht der Möglichkeit, daß dieſer Tempel in Aegypten von den Phönikiern ſich herſchrieb; auf jeden Fall aber hatte Herakles in Aegypten, obwohl unter die älteſten Götter aufgenommen, doch ebendarum in dem Bewußtſeyn und in der Religion der Gegenwart keine Stelle. Doch dieß alles ſind untergeordnete Fragen, die ihrer Natur nach nicht mit völliger Gewißheit entſchieden werden können, in Anſehung welcher ich alſo auch keinen Anſpruch mache etwas Unzweifelhaftes aufzuſtellen. Das Wichtigſte für uns iſt die Stellung des ägyptiſchen Herakles vor dem Dionyſos,

[1] De Nat. Deorum II, 25

aber nicht als Gegner oder Widerfacher, ſondern vielmehr als verwandte Geſtalt, als Vorläufer deſſelben.

Was nun aber den helleniſchen Herakles betrifft, ſo kann ich nicht umhin bei dieſem länger zu verweilen.

Innerhalb der allgemeinen griechiſchen Mythologie bildet der Heraklesmythos einen abgeſchloſſenen Kreis für ſich, gleichſam eine eigne Mythologie. Er kann daher, wenn wir bis zur Entwicklung der griechiſchen Götterlehre kommen werden, in dieſer Entwicklung keinen Platz mehr finden. Es kommt hier auf zweierlei an: 1) ob Herakles wirklich eine dem phöniſchen Melkarth entſprechende Perſönlichkeit iſt; 2) wie er in die griechiſche Mythologie gekommen, und wie man ſich die Veränderung erklären ſoll, die er in dieſer erhalten. Was alſo das Erſte betrifft, ſo finde ich, wie geſagt, keinen Anſtand, den helleniſchen Herakles für ein wirkliches Nachbild des Melkarth zu erklären, deſſen weſentlichſte Eigenſchaft auch in der griechiſchen Heraklesfabel wenigſtens deutlich genug noch durchſchimmert; ſey es nun, daß in einer freilich ſehr entfernten, vergangenen Zeit die Geſchlechter, welche nachher die griechiſchen Stämme bildeten, ſelbſt auf dieſem Standpunkt ſich befanden, welchem die Idee des Herakles entſpricht, und daß ſie die in eigner Erinnerung behaltene Herakles Idee in der Zeit der ihnen eigenthümlichen Mythologie dann ſo umbildeten, wie wir ſie bei ihnen — in ihrer Heraklesfabel — umgebildet finden, oder, daß ſie diese Vorſtellung von den Phöniſiern erhalten haben. Denn ſo abgeneigt ich jetzt bin, griechiſche Kunſt und Mythologie vom Ausland herzuleiten, ſo hat es doch mit der Heraklesfabel eine beſondere Bewandtniß. Das Ganze, was wir eigentlich griechiſche Mythologie nennen können, iſt ein durchaus organiſch aus ſelbſtſtändigem Keim, ohne weſentlichen äußeren Einfluß Erwachſenes. Aber die Heraklesfabel bildet einen mit der ſpätern griechiſchen Götterlehre zwar in Zuſammenhang geſetzten, aber ihr ganz zufälligen Kreis; ſie könnte völlig fehlen, ohne daß darum der griechiſchen Mythologie etwas abginge oder dieſe weniger vollendet wäre, wie man nicht um den Kronos und den Zeus, ſondern ebenſo auch den Dionyſos, die Demeter und andere Gottheiten mehr aus ihr hinwegnehmen könnte,

ohne ſie ſelbſt zu zerſtören. Dieſer bloß äußere Zuſammenhang der Heraklesfabel mit der griechiſchen Mythologie könnte daher als Beweis angeſehen werden, daß ſie auch von außen her hinzugekommen, daß ſie etwa als eine ergötzliche phönikiſche Erzählung aufgenommen und nach griechiſcher Art verwandelt wurde. Die Anweſenheit der Phönikier an allen Küſten des ägäiſchen Meeres iſt eine hiſtoriſche, nicht zu beſtreitende Thatſache, während z. B. die Liebhaber der Indiſchen Ableitungen auch nicht von ferne anzugeben wiſſen, wie und bei welcher Gelegenheit indiſche Vorſtellungen nach Griechenland gekommen ſeyen. Von dem Volk, dem es die Schrift und die Namen der Buchſtaben verdankte, konnte Griechenland auch wohl anderes annehmen: nicht daß es dadurch in ſeiner eignen Entwicklung geſtört wurde, ſondern daß es das Empfangene, wie es offenbar mit dem Herakles geſchah, frei und der eigenen Art gemäß umbildete und mit ſeinen eigenthümlichen Vorſtellungen in Verbindung ſetzte. Denn der phönikiſche Melkarth z. B. iſt der Sohn des Kronos und ſteht mit dieſem in Verbindung. In dieſer Verbindung konnte ihn die griechiſche Fabel nicht brauchen, weil in ihr, wie geſagt, Kronos verſchollen, eine völlige Vergangenheit war, über die es mehr ziemte zu ſchweigen, als zu reden. Deßhalb macht ihn die griechiſche Fabel zum Sohne des Zeus und läßt ſeine ganze Geſchichte auch in dem Reich und unter der Herrſchaft des Zeus ſich ereignen. Auf jeden Fall iſt nicht zu zweifeln, daß die Herakles-Idee den Griechen noch vor der Entwicklung der Dionyſoslehre bekannt war; denn, wie geſagt, Dionyſos wurde erſt ſpät oder eigentlich zuletzt zum Gott, nicht lange vor Homer, oder eigentlich erſt mit Homer, d. h. mit jener Kriſis, welche durch den Namen Homer bezeichnet iſt, und die ich in der Folge ausführlich darſtellen werde. Epiſche Gedichte unter dem Namen Heraklea exiſtirten unzweifelhaft vor Ilias und Odyſſee. In ihnen befreite ſich das griechiſche Bewußtſeyn von der Idee des Herakles, an deſſen Stelle nun ganz Dionyſos trat. Denn wenn in dem helleniſchen Bewußtſeyn irgend eine Anwandlung war von einer dem phönikiſchen Herakles ähnlichen Vorſtellung, ſo mußte die aus einem ſolchen früheren Moment ſich herſchreibende Vorſtellung eines den Menſchen hülfreichen,

aber in völliger Entäußerung ſeiner Gottheit gehaltenen Gottes — dieſe mußte aus dem Bewußtſeyn entfernt und in etwas anderes umgewendet ſeyn, ehe die tiefere Idee des Dionyſos gleichſam zum Vorſchein kommen, ſich frei offenbaren und hervortreten konnte. Auf dieſe Art, könnte man dann ſagen, hätte ſich das griechiſche Bewußtſeyn durch die Heraklee jener ältern Vorſtellung entledigt, den Herakles in die ſpätere Zeit, die des Zeus verſetzt. Die Herakleen wären dann für eine frühere Zeit eben das, was Ilias und Odyſſee für eine ſpätere wurden. Und wenn im Gegenſatz mit der öffentlichen Götterlehre gewiſſermaßen die Myſterien noch die Erinnerung der Vergangenheit waren, ſo würde ſich daraus erklären, daß Herakles in dieſen anders erſchien. Nach Plutarch war, wie ſchon bemerkt worden, in Myſterien von Unthaten des Kronos die Rede; ſollten dieſe ſich nicht auf Herakles bezogen haben? In einigen Myſterien wird Herakles den idäiſchen Daktylen und den Kabiren zugezählt, d. h. er wird noch unter die rein geiſtigen Potenzen gerechnet, denn die Kabiren waren die formellen Götter — Deorum Dii, wie ſie auch genannt wurden, die Götter, durch welche die andern, die ſubſtantiellen oder materiellen, ſelbſt erſt geſetzt werden, die verurſachenden Potenzen der Mythologie. In dieſen ſehr alten Myſterien war alſo Herakles nicht ein Heros, wie in der ſpäteren Umbildung, ſondern eine göttliche Potenz, und daraus ſollte man ſchließen, daß der Herakles doch der Griechen eigne Erinnerung war. Pauſanias[1] erzählt ausdrücklich von einem Tempel des Herakles in Thespiä, von dem er ſagt, dieſer Tempel ſcheine ihm älter als der des Amphitryoniden Herakles (d. h. älter als der des griechiſch umgewandelten Herakles) und vielmehr dem Herakles gewidmet zu ſeyn, den man unter die idäiſchen Daktylen zähle (wo göttliche Potenz) und deſſen Verehrung er auch bei den Tyriern gefunden habe. Zu Erythrae und zu Mykaleſſus in Böotien war ebenfalls nach Pauſanias[2] derſelbe Herakles zu der Demeter in ein gewiſſes Verhältniß geſetzt — Küſter der Demeter; das Volk erzählte von ihm, daß er die Thüre ihres Tempels am Morgen öffne, am Abend ſchließe.

[1] IX, 27.

[2] Eben daſelbſt; vgl. VIII 31

So unklar dieß iſt, enthält es doch eine Spur der Verwandtſchaft, die zwiſchen Herakles und Dionyſos empfunden wurde.

Doch wenn nun alle dieſe Thatſachen Spuren enthalten, daß urſprünglich unter Herakles noch etwas mehr gedacht wurde, als die ſpäter epiſch umgebildete Fabel deſſelben ausſpricht: ſo darf man übrigens nur dieſe ſelbſt mit Aufmerkſamkeit betrachten, um in ihr die verwandelten Züge jener älteſten, aus der Zeit des Kronos ſich herſchreibenden Vorſtellung noch zu erkennen, und wenn Buttmann in ſeiner Abhandlung über den Mythos des Herakles der Meinung iſt, dieſer Mythos ſey als ein reines Dichterprodukt anzuſehen, das ein Ideal menſchlicher Vollkommenheit, gleichſam einen ſittlichen Helden in der Perſon des Herakles darzuſtellen beabſichtige, ſo iſt es ihm doch keineswegs gelungen, aus dieſer allgemeinen Abſicht jene beſondern Züge des Mythos zu erklären, die im Gegentheil leicht begreiflich werden, ſobald man annimmt, daß in dieſem Mythos die urſprüngliche — orientaliſche — Vorſtellung des Herakles in etwas anderes umgewendet, nur ins Menſchliche gezogen und umgebildet ſey. — Ich bemerke vorläufig, daß mir, wie vielen anderen ſchon, die gewöhnliche griechiſche Etymologie des Namens ſehr zweifelhaft erſcheint, ob ich gleich der meiſt angenommenen Ableitung von dem hebräiſchen oder phöniſiſchen רֹכֵל (alſo mit Artikel: הָרֹכֵל) = viator, mercator, nicht beiſtimmen kann. Münter bezieht dieß auf das Herumziehen des Herakles (רָכַל heißt herumziehen wie ein Handelsjude) oder auf ſeine Obhut des phöniſiſchen Handels, Creuzer, der auch hier ſeine Sonnenhypotheſe nicht los werden kann, auf den Wandel des Herakles in der Sonnenbahn; denn auch Herakles iſt ihm, wie Mithras, die Sonne. Wenn ich aber eine orientaliſche Etymologie für den Namen anerkennen ſollte, ſo würde ſich als die entſprechendſte anbieten, ihn für עֵרֶךְ אֵל[1] zu erklären, similitudo Dei, alſo wörtlich μορφὴ θεοῦ, der Ausdruk, deſſen ſich der Apoſtel in der bekannten Stelle von Chriſtus bedient; und da dieſe Etymologie ſo ganz dem

[1] Von עָרַךְ, das auch gleichſtellen bedeutet, z. B. אֵין עֲרֶךְ אֵלֶיךָ, nichts iſt dir gleichzuſtellen, Hiob 28, 17.

ursprünglichen Begriff und Verhältniße des Herakles entspräche, so würde ich auch dieser Etymologie wegen behaupten, daß die griechische Heraklesfabel nicht poetisch erfunden, sondern nur die Umbildung einer auch im Orient schon vorhanden gewesenen Vorstellung sey.

Um dieß an den einzelnen Zügen der griechischen Heraklesfabel nachzuweisen, so ist der griechische Herakles, wie schon bemerkt, und aus dem bereits angezeigten Grunde in das Reich des Zeus versetzt. Er ist also Sohn des Zeus, aber von einer sterblichen Mutter, gerade wie Dionysos auch Sohn der Semele ist. Zeus nimmt die Gestalt eines Sterblichen, des Amphitryon, Königs von Theben, an (auch Dionysos, der Semele Sohn, ist der thebanische), und erzeugt in dieser Gestalt mit dessen Gemahlin Alkmene den Herakles. Ihm kann nicht Zeus, der herrschende Gott der freiern, bessern Zeit, entgegen seyn. Kronos, der schon verschollene, ebensowenig. Dagegen ist es der Zorn und die Eifersucht der Hera, in welche nun gleichsam das Prinzip der Vergangenheit gelegt ist. Zeus Gemahlin ist es, die ihn schon in der Geburt verfolgt, indem sie durch Zaubermittel seine Geburt (sein ans Licht Kommen) aufhält, und die ihm von Zeus bestimmte Herrschaft einem andern, dem Eurysthens zuwendet. So wenigstens nach der Erzählung der Ilias[1]. Der allgemeine Begriff, der in diesem Verhältniß zu Eurysthens ausgedrückt ist, ist der Begriff eines zur Herrschaft Bestimmten, dem aber diese Herrschaft oder sein Reich von einem andern vorenthalten wird. Wie kame gerade dieser Zug in die Heraklesfabel der Griechen, die in der That nur gefabelt, d. h. nur bloß zufällige Gedanken verknüpft haben, wenn sie nicht die bloße umgewandelte älteste Ansicht enthielte?

Dem phönikischen Herakles wird die Gottheit, d. h. die Herrschaft, die Herrlichkeit, das Reich (denn dadurch wird die wirkliche Gottheit ausgedrückt) vorenthalten von Kronos; — an die Stelle des Kronos mußte in der hellenisch umgewandelten Fabel ein menschlicher König Eurysthens treten. Allein was den Herakles um die ihm vom Vater bestimmte Herrlichkeit bringt, ist nebst den Ränken der Hera der

[1] Il. XIX, 91 sq.

unbedachte Schwur, den Zeus geschworen, daß der, welchem bestimmt sey an diesem Tage das Licht zu erblicken, die Herrschaft über die Argeier erlangen soll; diesen Schwur benutzend, beschleunigt Hera widernatürlich die Geburt des Eurystheus, und hält die des Herakles zurück. Wegen dieses Betrugs nun zürnt Zeus nicht sowohl der Hera, als der Ate, d. h. der personificirten Unbesonnenheit, Unbedachtheit, die auch ihn bethört habe. Tiefer Gram dringt ihm ins Herz. Eilend faßt er die Ate am schöngelockten Haupt und schwört zornvoll den mächtigen Eidschwur. Nie soll sie hinfort zum sternbedeckten Olymp wiederkehren, die Ate, die alle bethört und zur Schuld verleitet. Die Beraubung also und die folgenden Leiden des Herakles sind die Folgen der bethörenden Schuld, aber er trägt die Folgen nicht seiner eignen, sondern fremder Unbedachtheit. Dieß ist der allgemeine Gedanke, der in dieser Erzählung liegt. Wäre Herakles nicht ursprünglich ein Wesen von allgemeiner Bedeutung, so würde an sein Schicksal nicht etwas so Allgemeines geknüpft, wie die Verstoßung der Ate aus dem Olymp, die immer den Menschen nahe ist und alles bethört; ihre Füße sind weich, nie berührt sie den Boden, sondern schreitet über die Häupter der Menschen und sieht, wo sie einen zu Schaden bringe, den einen oder den andern bestricke. Sie heißt auch in demselben Zusammenhang πρέσβα Διὸς θυγάτηρ[1], die älteste, die unverdenkliche Tochter des Zeus. (Ich brauche Sie wohl nicht zu erinnern, wie der Umsturz des menschlichen Bewußtseyns, den wir in dieser ganzen Entwicklung verfolgen, die unbedachte, unvorgesehene Folge einer unverdenklichen Bethörung, Täuschung ist.) Derjenige nun aber, der dem Herakles das Reich vorenthält, ist ein durch bösen Zauber ihm im Seyn Zuvorgekommener (B dem A'). Auf den letzten Grund verfolgt, führt dieses Geschick zurück auf das Unverhältniß der zwei Principien, deren eines (das unrechte Seyn) dem rechten im Seyn zuvorkam. Sie werden selbst überlegen, ob es wohl für die Dichtung von der durch Hera beschleunigten Geburt des Eurystheus und der verzögerten des Herakles ein anderes Motiv geben könnte, als das in unsrer Idee liegende. Das Nächste in dem Verhältniß des

[1] v. 91.

Herakles ist nun, daß er eben demjenigen zu dienen und als Knecht zu frohnen gezwungen ist, der das Reich, das ihm gebührte, für sich genommen hat, dem Eurystheus. Schwer wird ihm dieß, denn einem Niedrigern zu dienen, wie es bei Lydor heißt, hielt er keineswegs seiner eignen Tugend gemäß[1], aber dem Vater Zeus nicht zu gehorchen, schien ihm unselig und zugleich unmöglich; er dient also dem Eurystheus als Knecht. Dieser aber, der mit aller Macht oder Herrlichkeit, und von zahlreichen Trabanten seiner Gewalt umgeben ist, fürchtet sich gleichwohl vor dem Starken, der jetzt so schwach und unvermögend ist. Auch diese Züge von der lächerlichen Furcht des Eurystheus finden sich ausdrücklich in der griechischen Erzählung. — wer die indischen Sitten kennt, mit denen ein später hervorbrechendes Bewußtseyn sich für den Druck der früheren dunkeln Gewalt schadlos hält, der wird keinen Augenblick zweifeln, woher dieser Zug in die Erzählung gekommen, nämlich aus dem Vorbild der Fabel, dem orgiastischen Gott, der den Herakles zugleich unterdrückt und fürchtet. Hier folgen nun in der Erzählung alle die Arbeiten, die Herakles im Dienste des Eurystheus erduldet. Weder in der bestimmten Zahl, noch in der Art dieser Arbeit stimmen alle Berichte überein; indeß ist keine dieser Arbeiten, durch welche nicht ein dem menschlichen Leben gefährliches Ungeheuer besiegt, oder irgend etwas anderes, den Menschen Nachtheiliges vernichtet wurde. In den verschiedenen Ungeheuern, die Herakles bekämpft, ist es nicht schwer, alle Symbole zu erkennen, durch welche die Mächte der Finsterniß, Erscheinungen der dunkeln, die menschliche Freiheit bedrohenden Gewalt dargestellt wurden. Dieß erkennt zum Theil selbst Buttmann, ob er gleich in dem Ganzen, also auch in diesen Mächten der Finsterniß eine bloß moralische Bedeutung erkennen will. Die größte That des Herakles ist indeß, daß er in die Unterwelt hinabsteigt, das dreiköpfige Ungeheuer, den Cerberos heraufschleppt, ja den Hades selbst verwundet. Diese That geht nach allen Begriffen des griechischen Alterthums über die Grenzen eines bloß menschlichen Heroen hinaus. Obgleich nämlich eben

[1] Τὸ γὰρ τῷ κρείττονι δουλεύειν οὐδαμῶς ἄξιον ἔφασκε τῆς ἰδίας ἀρετῆς. Diod. Lib. IV, c. 11.

dieß Hinabsteigen in die Unterwelt ſpäterhin auch von andern Heroen vorkommt, ſo iſt doch dieſer Zug offenbar ein nur von Herakles auf ſie übertragener. Herakles zeigt ſich eben darin als der auch Macht hat über die Unterwelt, oder, wie es im N. T. ausgedrückt wird, der die Schlüſſel hat der Hölle und die Schrecken der Unterwelt beſiegt, wie bei Euripides, wo er die Alkeſtis befreit, Herakles in der That als mit dem Θάνατος ringend eingeführt iſt. Hades ſelbſt iſt der urſprünglich unholde Gott; denn der wilde, der grauſame Gott, endlich überwältigt, verwandelt ſich in den Gott der Unterwelt, d. h. der Vergangenheit; inſofern alſo iſt der Gott, der dieſen beſiegt, allerdings auch der über den Gott der Unterwelt Gewalt hat. Ohne eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung vor ſich zu haben, hätte der Grieche eine ſolche, außer der Gewalt der Menſchen liegende That dem Herakles nie zuzuſchreiben gewagt. — Während dieſer ganzen Zeit ſeiner Arbeit ſeufzt Zeus ſelbſt, ſo oft er den Sohn erblickt mühſelig ringend im Frohndienſt des Euryſtheus. Himmliſche, — Hermes insbeſondere und Zeus geliebteſte Tochter Pallas, die am ſpäteſten geborne Göttin richtet ihn auf unter ſeiner Arbeit und rettet ihn wohl auch, wie ſie ſelbſt in der Ilias ſagt:

> Nicht ja gedenkt Zeus deſſen, wie oft vordem ich den Sohn ihm
> Rettete, wenn er gequält von Euryſtheus Kämpfen ſich härmte,
> Auf zum Himmel weinte, der Duldende. Aber es ſandt' ihm
> Mich zur Helferin ſchnell von des Himmels Höhe Kronion.

Wenn ſo weit die Ausdauer des Herakles, ſein Aushalten in der ſchweren Arbeit hauptſächlich hervorgehoben wird, ſo müßten wir jetzt auch die Schwachheiten in Betracht ziehen, denen er während der Dauer ſeiner Erniedrigung unterworfen war. Buttmann hat von ſeinem Standpunkt ganz Recht, wenn er ſagt, daß dieſe Schwachheiten des Herakles ſelbſt zur poetiſchen Wirkung des angeblich moraliſchen Mythos erforderlich waren. Allerdings würde der Held, der menſchlichen Schwachheiten nie unterläge, zum Vorbild nicht taugen, und der Dichter muß ſeinen Helden fallen laſſen, damit der gewöhnliche Menſch ihn, wenn auch weit über ſich, doch als ſeinesgleichen oder als einen ſolchen betrachte

dem er nacheifern könne. Aber es würde Buttmann sehr schwer fallen zu beweisen, daß zu dieser moralisch poetischen Absicht gerade diese und keine andern Züge gewählt werden konnten, und wenn alle übrigen Verhältnisse auf einen höheren Ursprung des Herakles-mythes deuten, so ist dieß mit den Zügen seiner Schwachheiten nicht minder, ja vielleicht noch entschiedener der Fall. Zu den Schwachheiten, denen Herakles unterworfen ist, gehört erstens Krankheit. Dieß erinnert unmittelbar an jenen, ebenfalls mit Krankheit geschlagenen Knecht Gottes, von dem das alttestamentliche Orakel sagt: Er trug unsere Krankheit. Aber seine bestimmte Krankheit ist, wie aus einer Stelle in den Problemen des Aristoteles[1] erhellt, die, welche von Hippokrates und den andern griechischen Aerzten ἱερὰ νόσος genannt wird, morbus sacer, die heilige Krankheit: vermämlich die Fallsucht, wiewohl es scheint, daß dieser Ausdruck auf alle mit Katalepsis, mit ekstatischen Zuständen, mit einem von-sich-Seyn verbundenen Uebel ausgedehnt wurde. Die Krankheit, mit welcher jener der Menschheit ursprünglich zum Heiland Gegebene sich belastet fühlte, war allerdings eine ἱερὰ νόσος, eine religiöse Krankheit, ein morbus sacer, weil sie von einem ekstatischen Zustand des Bewußtseyns herrührte. — Nicht anders verhält es sich mit dem Wahnsinn oder der Raserei, die κατὰ ζῆλον Ἥρας ihn ergriff (denn die ursprüngliche Eifersucht des Kronos ist in der vermenschlichten Heraklesfabel in die Hera gelegt, in welcher allein noch ein Rest jener Eifersucht sich findet, von welcher Zeus, der sich darin gefällt Vater der Götter und Menschen zu seyn, nichts mehr weiß). Es ist früher schon erwähnt worden, wie auch Dionysos als der rasende und darum Wahnsinn verhängende Gott erscheint. Ist er doch seiner ganzen Stellung nach der außer sich (seiner Gottheit) gesetzte. Aber wodurch äußert sich nach der Erzählung dieser Wahnsinn? Antwort: Indem er seine und seines Bruders Iphikles Kinder ins Feuer wirft. Hier sehen Sie es also ganz deutlich, wie auch der griechische Herakles mit dem Melkarth zusammenfällt, für welchen dem Kronos die Kinder verbrannt wurden. Denn auch der Einwohner Kanaans, der seine Kinder über die geneigten

[1] p. 212, 9 (Sylburg).

Arme des Molochbildes in die Feuergluth hinabrollen ließ, glaubte diese Kinder zwar dem Moloch, aber für den Melkarth, zu opfern. Insofern war Melkarth Ursache dieser Opfer, darum wird auch dieses Verbrennen der Kinder dem Herakles zugeschrieben, doch nur dem außer sich gesetzten, oder dem in Ansehung seiner in Irrthum und Wahn versetzten Bewußtseyn. Denn der wahre, der sich selbst gleiche Herakles würde im Gegentheil diese Opfer gewehrt und verhindert haben, wie er in andern griechischen Sagen vielmehr als der vorkommt, der die Menschenopfer von den blutigen Altären verbannt und unblutige Opfer an deren Stelle setzt. Aber gleichsam die tiefste Verfinsterung seiner Herrlichkeit erleidet Herakles, indem er in den Dienst einer Königin der Lydier, Omphale, tritt, weibisch wird, weibisches Wesen und sogar weibische Tracht annimmt. In einigen Erzählungen wird ihm diese Dienstbarkeit als Buße für ein vergangenes Verbrechen auferlegt. Aber das ist wohl nur eine gesuchte und künstliche Verknüpfung, sowie die Arbeiten, die ihm in dieser zweiten Dienstbarkeit auferlegt werden, nur eine zwecklose und erfindungsarme Wiederholung der schon früher da gewesenen sind. Das Wesentliche bleibt — sein weibisch Werden. Dieß hat nun in der griechischen Fabel gar keinen Sinn und besonders möchte man sagen: für ein Ideal menschlicher Vollkommenheit oder eines sittlichen Heros sinkt Herakles hier zu tief. Wenn man aber die ganze griechische Heraklesfabel nur für die ins Menschliche umgebildete Erzählung ansieht, der eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung zu Grunde liegt, so erklärt sich auch dieser Zug auf eine einleuchtende Art. Herakles ist nämlich im Bewußtseyn Vorläufer des Dionysos, eine frühere Erscheinung desselben, und zwar die früheste, die unmittelbar auf jenen Moment folgt, wo er mit der Urania noch zu Einer Gottheit verschmolzen ist. Dieser letzte Zug schreibt sich also aus dem Moment her, wo das Bewußtseyn des Gottes, also der Gott selbst noch schwach, in der weiblichen Gottheit noch gleichsam verloren und verborgen war, aus jener Zeit, wo noch Männer in weiblicher, Weiber in männlicher Kleidung der Urania Opfer verrichten; womit dann ganz übereinstimmt, was Johann der Lydier, jedoch aus einem etwas ältern

Schriftsteller, Nikomachos, anführt, daß nämlich auch bei Mysterien des Herakles die Männer Frauenkleider angelegt haben. Das Factum, das wir daraus entnehmen, ist einmal, daß es Mysterien des Herakles gab. Diese Mysterien konnten nur aus der entferntesten Zeit sich herschreiben. Denn solang ein Gott schwach war, nicht mit Macht im Bewußtseyn hervortrat, so lang wurde er nur insgeheim gefeiert, so lange wagte man bloß in Mysterien ihn anzuerkennen. Daß es ein so später Schriftsteller ist, der von diesen Mysterien Erwähnung thut, beweist nichts gegen unsern Gebrauch dieser Stelle. Wer die Zähigkeit, mit der religiöse Gebräuche aus dem dunkelsten Alterthum bis in die hellste, lichteste Zeit der späten Geschichte sich fortgepflanzt haben, aus andern Beispielen kennt, dem darf nur an die sabazischen Mysterien, die aus ebenso alter Zeit, ja vielleicht noch älterer, sich herschreiben, und die noch im 560. Jahr nach Erbauung der Stadt sich in Rom eingeschlichen hatten), wer alle dieser Beispiele sich erinnert, wird es wohl für möglich halten, daß aus ebenso dunkler Zeit sich noch in einzelnen Gegenden Mysterien des Herakles erhalten. In diesen Mysterien, welche dem noch nicht ans der weiblichen Weisheit entschieden hervorgetretenen Herakles galten, legten die Männer Frauenkleider an, und diese Verwandtniß hat es also mit der Dienstbarkeit des Herakles bei jener Königin der Lydier, eines Volkes, deren entschieden wollüstiger Charakter offenbar von einer ganz religiös, von superstitiösen Vorstellungen zuerst herkam.

Es gehört mit zu der Erniedrigung des Herakles, daß er an allem, was durch Gegenwirkung des feindlichen Princips — des Princips, das er eigentlich zu überwinden arbeitet — Ausschweifendes, Anstößiges oder der Menschheit Widerstrebendes entsteht, mit Theil zu haben scheint, die Schuld davon mit auf sich ladet. Denn um es zu überwinden, muß er in dasselbe selbst eingehen. So, wenn er unwillkürlich Ursache ist der durch Juno verbrannten (dem feindlichen Gott geopferten) Kinder; so, wenn er nicht wollend Ursache wird jenes blinden Wahnsinns, den das in seinem Seyn bedrohte nur dadurch gereizte, erzürnte Princip im Bewußtseyn erregt. Durch seine Stellung

ſelbſt nimmt er Theil an allen Schwächen, an allen krankhaften Erſcheinungen der Menſchheit, und obgleich ſelbſt ohne Sünde, muß er ihre Schuld auf ſich nehmen.

Auf folgende Art wird nun das letzte Leiden des Herakles erzählt. Eiferſucht iſt auch davon die Veranlaſſung: nicht die göttliche der Here, ſondern menſchliche Eiferſucht, aber die hier nur an die Stelle jener göttlichen tritt, oder ſie repräſentirt. Immer iſt Eiferſucht alſo das Weſentliche. Sie wird Urſache der letzten Leiden des Herakles, wie der Arbeiten und Mühen ſeines ganzen Lebens. Ein Centaur, Neſſos (ich brauche nicht zu ſagen, daß die centauriſche Natur nichts anders als die wilde, ungezähmte, ungebändigte, übrigens doch der Bändigung fähige menſchliche Natur ſelbſt iſt; aus dieſem Grunde wird nicht ein unzähmbares Thier, ſondern das Pferd dazu gewählt, ſie abzubilden; der Centaur iſt halb Pferd, halb Menſch, oder wie die Römer, die ſich unter einem Menſchen nur einen Chriſten denken können, ihn beſchreiben, mezzo Christiano mezzo cavallo, halb ein Chriſt, halb ein Pferd — ob es noch von der Vorſtellung der Centauren oder woher ſonſt kommt, daß die mittelalterliche Imagination dem Teufel zwar nicht einen Pferdeleib, aber wenigſtens Pferdefuß zuſchreibt, will ich nicht unterſuchen —) alſo, einer der Centauren, Neſſos, von Herakles aus der Ferne mit dem Pfeil erlegt, gibt, eh' er ſtirbt, der bei ihm ſtehenden Gattin des Herakles Dejanira — der Centaur hatte ihr am andern Ufer des Fluſſes, über den er ſie geſetzt hatte, Gewalt anthun wollen — ſein blutbeflecktes Gewand zum Geſchenk mit der Verſicherung, wenn Herakles dieſes Kleid anlege, werde ſie ihn im Fall einer Untreue ſtets wieder an ſich ziehen. Ueber dieſe hier ſuppenirte Untreue Folgendes. In einer fortſchreitenden Bewegung iſt alles relativ. Jeder Punkt oder Moment derſelben iſt an ſich oder abſolut, alſo noch nicht im Verhältniß zu einem folgenden, betrachtet, der Fortſchreitung zugethan, angehörig, inſofern poſitiv; aber gegen den folgenden Punkt der Fortſchreitung nimmt er eine andere Natur an und wird negativ, ſich ihm entgegenſetzend und das retardirende Princip; die der Bewegung und Fortſchreitung feindliche Gewalt hat nun an ihm ſelbſt ein Werk-

zeug der Hemmung und wirft ſich nun gleichſam mit ihrer ganzen Macht in dieſen Punkt. Dieß iſt der bekannte Gang alles menſchlichen Fortſchreitens, und jeder fortſchreitend Wirkende hat dieſe Erfahrung zu machen, daß, was er ſelbſt hervorgerufen, und was ohne ihn gar nicht ſeyn würde, gegen ihn ſelbſt ſich erhebt, ſowie er fortſchreitet. Die Bewegung, die Herakles bewirkt, iſt eine fortſchreitende Umwandlung. Das Bewußtſeyn, das in Einem Moment ihm zugethan war, fühlt ſich im folgenden von ihm verlaſſen, und eifernd gegen ihn wird es ſelbſt zum Werkzeug der feindlichen Macht. Dejanira, indem ſie das Geſchenk des Neſſos annimmt, zeigt dadurch ſchon das des Herakles nicht mehr vollkommen ſichere Bewußtſeyn. Der Centaur ſagt ihr voraus, daß er ſie verlaſſen, nicht bei ihr weilen werde; indem ſie ſeiner Rede horcht, zeigt ſie, daß ſie dem Herakles nur für einen gewiſſen Moment verbunden (ihm vermählt), aber nicht unbedingt ihm ergeben iſt. So tritt hier das dem Herakles Verwandte und Angehörige ſelbſt an die Stelle der ihm urſprünglich feindſeligen, entgegenſtehenden Macht, und nicht bloß in poetiſcher Hinſicht, indem dadurch die verdrießliche Wiederholung vermieden wird, nicht bloß als dichteriſche Variation, auch in Hinſicht der Sache ſelbſt iſt daher dieſe Vermuthung tief empfunden und der Sache gemäß. Dejanira ſendet dem abweſenden, von ihr nun wirklich ſchon entfernten Gemahl das mit dem Blut des Centauren befleckte Gewand; kaum hat der nichts Ahnende es angelegt, ſo durchdringt ſeinen ganzen Leib ein verzehrender Schmerz. Der getroffene, mit dem Tode ringende Centaur hat gleichſam das ganze Gift ſeiner Natur in ſein hervorquellendes Blut gedrängt. Der Böſe ſtirbt, aber das Böſe ſtirbt nicht, bis es das letzte ihm mögliche Unheil wirklich hervorgebracht hat. Es iſt, wie Buttmann ſehr richtig ſagt, nicht ein natürliches, es iſt ein übernatürliches Gift, das den Leib des Herakles ergreift; es iſt das Gift des böſen Princips als ſolchen; es iſt nicht mehr bloß einfach das entgegenſtehende, feindliche Princip, es iſt das durch unmenſchlich menſchliche Natur zum eigentlich Böſen geſteigerte, vergeiſtigte Gift, das ihn mit Feuerpein durchdringt und endlich ihn in das höchſte Leiden verſetzt. Denn Herakles ſelbſt hat ſich inzwiſchen ſchon mehr frei gemacht

von dem realen Gott; in einem frühern Moment wäre ihm das Gift weniger peinvoll gewesen. Aber es iſt nur der letzte Schmerz der Trennung von dem realen Gott, und eben dieſer Moment des höchſten Leidens wird der Uebergang zu ſeiner letzten Verklärung, we, um Schillers Worte zu brauchen:

Der Gott des Irdiſchen entkleidet
Flammend ſich vom Menſchen ſcheidet.

Das Uebermaß des Schmerzes bringt ihn zu ſeinem letzten Entſchluß. Ueberzeugt, daß nur in ſeinem Tod, d. h. indem er dem Materiellen, Irdiſchen, das ihn noch in der Abhängigkeit von Kronos erhält, ganz ſtirbt, die Heilung der entſetzlichen Krankheit zu finden ſey, baut der Erhabene ſich ſelbſt den Scheiterhaufen, um ſein natürliches Leben im Feuertod zu verzehren, aber nur was er von der ſterblichen Mutter hatte, das Natürliche an ihm, wurde von den Flammen verzehrt, und während der Scheiterhaufen noch brannte, ſenkte ſich, wie Apollodor aus ältern Hiſtorikern berichtet, eine Wolke mit Donner herab und nahm den von allem ſterblichen Stoff nun befreiten Herakles in den Himmel auf, wo er, verſöhnt mit der Hera, ſich mit der Tochter, der Göttin der Jugend, der Hebe, vermählt, und Er ſelbſt nun als Gott, als einer der Unſterblichen lebt, indeß ſein bloßes, von ihm ſelbſt unterſchiedenes Gebild (*εἴδωλον*) in der Unterwelt unter den übrigen entſeelten, bloß ſchattenähnlichen Weſen lebt.

Dieſer letzte Ausgang der Heraklesſabel ſetzt ihre urſprünglich höhere Bedeutung vollends außer Zweifel. Etwas dem vergötternden Tode des Herakles Gleiches findet ſich bei keinem andern der zahlreichen Söhne, die Zeus mit ſterblichen Müttern erzeugt. Etwas Analoges (obgleich durchaus nicht daſſelbe) iſt nur bei Dionyſos. Der Unterſchied, welcher hier ſtattfindet, wird ſich uns zeigen, ſobald wir den urſprünglichen Sinn jenes Ausgangs der Heraklesſabel noch näher ins Auge gefaßt haben. Hiezu werden folgende ſchon in unſern früheren Entwicklungen enthaltene Beſtimmungen dienen. Herakles iſt der Gott der zweiten Potenz — der befreiende, relativ geiſtige —, aber er iſt dieſer nicht abſolut, nicht unbedingt, ſondern für einen beſtimmten Moment des

Bewußtſeyns. Er iſt der Gott der zweiten Potenz, aber der nach der urſprünglichen Vorſtellung (von welcher der griechiſche Mythos nur eine Umwandlung iſt, die aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt nicht verſtändlich ſeyn würde), er iſt nach dieſer urſprünglichen Vorſtellung der Gott (A'), aber der ſich noch in der gänzlichen Abhängigkeit von Kronos befindet. Dieſe Abhängigkeit — hat er in dem ſelbſt noch zum Theil unfreien, noch dem realen Gott anhänglichen Bewußtſeyn, welches eben — ſeine ſterbliche Seite iſt. Dieſes Unlautere, was er noch von der Mutter hat, muß in ihm ſterben, oder vielmehr: der Gott in ihm, das, was in ihm Gott iſt, *τὸ ἐν αὐτῷ θεῖον*, muß dieſes Materielle verzehren, damit er rein als Gott hervortrete und ſich auf dieſe Weiſe der harten Dienſtbarkeit gegen den Kronos entledige, dem er ſelbſt nur durch das Unlautere, was unſerem Bewußtſeyn Herkommende in ſich, pflichtig und unterworfen war. Das Uebermaß der Leiden bringt ihn zu dieſem Entſchluſſe, durch welchen er ſich zugleich aus allem Verhältniß zu jenem unheilen Gott und in eine Welt verſetzt, gegen welche Kronos zur ohnmächtigen Vergangenheit wird, in die Welt des Zeus, den Olympos. Nur die im Bewußtſeyn noch immer fortdauernde, noch immer nicht überwundene Anhänglichkeit an das reale Princip iſt die Urſache der Leiden des Herakles, ſeiner Knechtsgeſtalt und ſeiner Erniedrigung. Dieſes von dem realen Gott Abhängige in ihm muß untergehen, damit er zum Gott ſich verklare. Wenn Dionyſos, ſo wie er nur überhaupt genannt wird, gleich als Gott genannt wird, wenn er keine Urſache hat, durch Feuertod, wie Herakles, zu ſterben, um zum Gott zu werden, ſo kommt dieß nur davon, daß gleich bei ſeiner Empfängniß die ſterbliche Mutter Semele in der Umarmung des Zeus verzehrt wird. Wer ſieht hier nicht die Verwandtſchaft des Herakles mit Dionyſos, oder vielmehr das Verbildliche der Heraklesfabel? Aber der Unterſchied iſt ebenſo klar. Dionyſos, weil ſchon zuvor der Sterblichkeit enthoben, wird, ſowie er ans Licht tritt, auch als Gott genannt. Herakles dagegen, einem frühern Moment des Bewußtſeyns angehörig, und dadurch noch an den realen Gott gebunden, muß durch freiwilligen Tod dieſes Band erſt löſen, um derſelben göttlichen Ehre

theilhaftig zu werden, deren Dienstes gleich bei seiner Geburt gewürdiget ist.

Ob nun dieser letzte Ausgang der Heraklessage auch noch von der ursprünglichen orientalischen Idee sich herschreibt, oder ob dieselbe erst im spätern griechischen Bewußtseyn diese Ausführung erhalten hat, ist nicht so leicht zu entscheiden; denn freilich im Bewußtseyn der Kananiter, der Phönikier war jene Verklärung und Befreiung des Herakles noch nicht geschehen. Sie konnte daher nicht als etwas Geschehenes erzählt werden. Dieß würde indeß nicht verhindern anzunehmen, daß auch in der Zeit jener höchsten Spannung des Bewußtseyns jene Verherrlichung schon als zukünftig vorgestellt werde, daß sie als eine zukünftige, als eine geweissagte, auch in dem frühesten Bewußtseyn vorkommen konnte. Denn obgleich in jedem Moment das Bewußtseyn dem herrschenden Gotte zu dienen gezwungen und ihm gleichsam verhaftet ist, so macht dieß keineswegs unmöglich, daß das Bewußtseyn die Eitelkeit oder Vergänglichkeit dieses Dienstes, d. h. dieses Verhältnisses, empfinde. Das eben ist das Tragische, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menschen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieser Götter ihnen beiwohnt. Ich will mich nicht auf den allgemeinen Götterrath berufen, den die skandinavische Edda, auf die ich mich überhaupt nicht gerne berufe, voraussagt; aber selbst in der griechischen Fabel ist die Angst des Uranos und die Angst des Kronos vor den eignen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Unterganges; selbst dem Zeus weissagt der gefesselte Prometheus des Aeschylos seinen Untergang mit klaren Worten, wenn er zu dem Chor sagt:

Fleh, ruf und schmeichle dem, der ewig herrscht (dieß ist ironisch!).
Ich frage weniger als nichts — nach Zeus.
Er handl', er herrsche diese kleine Zeit,
Wie's ihn gelüstet. Lang beherrscht er nicht
Die Götter:

und früher:

So sehr er trachtet, wir Kronien doch
Sich schmiegen; die Vermählung, die er wünscht,
Stürzt ihn, daß er vom Throne nichts kömmt
Erfüllt wird dann in vollem Maß der Fluch,
Den Kronos ihm, dem Vater, einst gefluchet,
Als er gestürzt vom alten Throne sank.

Nur Prometheus weiß das Geheimniß, wie Zeus diesen Umsturz seiner Macht abwehren könnte, doch nicht eher, als er selbst frei von seinen Banden ist, will er das Geheimniß mittheilen.

Auf einen von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Fluch ist das Reich der Götter gegründet.

Aber auch allgemein und rein wissenschaftlich angesehen, ist das Prophetische, die Zukunft Verahnende ein nothwendiges Moment in der mythologischen Bewegung. Das Mythologie erzeugende Bewußtseyn schreitet zwar durch bestimmte Momente fort, aber von Anbeginn, vom ersten sich Verfangen des Bewußtseyns an ist eine Spannung gesetzt, die nur successiv sich lösen kann, und mit der ersten Spannung ist gleich alles (die ganze Folge) gesetzt. Die verschiedenen Momente des Bewußtseyns unterscheiden sich nicht durch ihren absoluten Inhalt, sondern wie der Inhalt jeder Zeit eigentlich immer derselbe ist, wie eine Zeit oder ein Moment der Zeit von dem andern sich nur dadurch unterscheidet, daß, was in diesem noch zukünftig, in jenem gegenwärtig oder bereits vergangen ist, oder umgekehrt, was in diesem Gegenwart oder Vergangenheit, in jenem noch als Zukunft gesetzt, so ist auch der Inhalt des mythologischen Bewußtseyns immer derselbe, und was erst in dem spätern Moment zur Gegenwart wird, ist darum in dem frühern Moment nicht nicht, sondern es ist allerdings auch, nur als Zukunft gesetzt. So konnte also auch in einem frühern, dem Kronos übrigens noch sklavisch ergebenen Bewußtseyn gleichwohl schon die künftige Verklärung und Vergeistlichung des Herakles erscheinen, wie in jenem alttestamentlichen Orakel, worin übrigens der Messias nicht als König und Herr, sondern als Knecht ganz dem Moment des Kronos parallel vorgestellt ist, nichtsdestoweniger jener noch entfernere, verklärende Tod des Messias vorausgesehen ist. Denn auch die Gabe der Weissagung

iſt mit jener Spannung gegeben, die im mythologiſchen Bewußtſeyn geſetzt iſt. Die Offenbarung ſelbſt iſt durch ſie vermittelt. Chriſtus iſt das Ende des Heidenthums, wie der Offenbarung. Nur deßwegen verſtummen nach dem erſten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung die heidniſchen Orakel, eine Erſcheinung, über die bekanntlich Plutarch eine eigne Abhandlung geſchrieben hat; und ſelbſt in der Kirche hört die Gabe der Weiſſagung nebſt andern Wundergaben und ekſtatiſchen Erſcheinungen in dem Verhältniß auf, als mehr und mehr jene Spannung des Bewußtſeyns ſich löst. Unmöglich alſo wenigſtens iſt es nicht, daß auch dieſer letzte Ausgang der Heraklesſabel in der urſprünglichen orientaliſchen Vorſtellung ſchon als zukünftig enthalten war, möglich aber auch, daß dieſe letzte Ausführung ganz allein dem griechiſchen Bewußtſeyn angehört, dieſes allein bis zum Verklärungstod des Herakles fortſchritt.

Ich kann die Zeit, welche dieſe Entwicklung erforderte, mich nicht reuen laſſen. Denn die Heraklesſabel bildet in der griechiſchen Mythologie einen ſo bedeutenden Kreis, daß es unſrer Entwicklung zum Vorwurf gereicht und Verdacht gegen ihre Mittel erregt haben würde, wenn wir die Geſtalt des Herakles umgangen hätten. Eine Geſchichte, in dem Sinn wie Buttmann dieß leugnet — wobei nämlich Herakles ein wirklicher Held, Königsſohn oder dergleichen geweſen wäre — iſt ſie freilich nicht, aber daß ſie auch kein reines Dichterprodukt iſt, wie er, geſtützt vorzüglich auf die Sophiſtenfabel vom Herakles am Scheideweg, behauptet, glaube ich evident gemacht zu haben. Die Heraklesſabel iſt in der That eine Geſchichte, aber höherer als bloß menſchlicher Art; ſie iſt der Theil einer wirklichen göttlichen Geſchichte. Herakles, alſo auch ſein früheres Vorbild, der phöniziſche Melkarth, iſt die der zweiten Perſönlichkeit, die der relativ geiſtigen, ſpäter als Dionyſos hervortretenden Gottheit entſprechende Geſtalt eines frühern Moments, dieß iſt unſer Reſultat. In eine Leidens- und Thatengeſchichte dieſes zweiten Gottes wird ſich uns ohnehin die Mythologie immer mehr zuſammenziehen.

Daß übrigens dieſe zweite Perſönlichkeit auch in dem frühern Moment des mythologiſchen Bewußtſeyns — ich will es ein für allemal

das kronische nennen — schon da ist, ändert nichts an der allgemeinen Ansicht dieses Moments. Die zweite Persönlichkeit erscheint hier noch in völliger Abhängigkeit von Kronos, ihm selbst fröhnend und dienend. Wenn wir also auch schon einen Blick in eine freiere, bessere Zeit geworfen haben, so müssen wir nun wieder zurückkehren auf jenen Zustand des Bewußtseyns, in der Zeit des, wenigstens als Gott, noch immer ausschließlich herrschenden Kronos. In dieser Zeit also erschien das menschliche Bewußtseyn recht so, wie es Lucretius beschreibt in einer Stelle, wo jedes Wort bedeutend ist — die Menschheit war in dieser Zeit wirklich

oppressa gravi sub religione,
Quae caput e caeli regionibus ostendebat
Horribili super aspectu mortalibus instans.[1]

Die Menschheit lag unter dem Druck der lastenden, schweren Religion, gravi sub religione, denn es war noch immer die astrale Macht, die in ihr wirkte, in Kronos herrscht noch immer das Gestirn — sie drohte also noch immer vom Himmel her den Sterblichen. Dahin (in diese Zeit) müssen wir uns jetzt wieder zurückversetzen. Denn der Tod des Herakles ist ein Vorgriff in die folgende Zeit.

Doch auch Kronos blutige Herrschaft muß sich zuletzt zum Ende neigen, und zunächst sind es nun wieder die Erscheinungen dieses Uebergangs, die wir zu betrachten haben.

[1] Unter die Religion [illegible] niedergedrückt,
Die vorstreckte ihr Haupt aus den himmlischen Gegenden
Mit entsetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohend.
(Nach v. Knebels Uebersetzung.)

# Sechzehnte Vorlesung.

Um mich zu vergewissern, daß Ihnen die Aufeinanderfolge der Momente völlig klar geworden (denn eben in dieser ist das eigentlich Wissenschaftliche der Entwicklung), so will ich sie nochmals kurz wiederholen:

A. Urmoment oder erster Moment — die noch unüberwundene und unüberwindliche Ausschließlichkeit (Centralität) des ersten Princips = Jahismus.

B. Zweiter Moment — peripherisch Werden des ersten Princips, wo es zugleich Gegenstand einer möglichen Ueberwindung wird = Urania.

C. Dritter Moment — wirklicher Proceß, wirklicher Kampf zwischen dem widerstehenden Princip und dem befreienden Gott. Hier wieder

a) erster Moment, wo die wirkliche Ueberwindung zwar tentirt, aber durch den realen Gott immer wieder vernichtet wird = Moment des Kronos (wobei $A^2$ nur in dienender Stellung zu Kronos), Negation der wirklichen Ueberwindung;

b) zweiter Moment — Uebergang zur wirklichen Ueberwindung, wo sich der reale Gott nicht mehr bloß zur möglichen, sondern zur wirklichen Ueberwindung hergibt.

Dieß ist der Moment, bei dem wir jetzt stehen, der jetzt eben dargestellt werden soll. Ihm wird der dritte Moment folgen,

c) in welchen

aa) die ägyptische,

bb) die indische,

cc) die griechische Mythologie fällt.

Wir gehen alſo nun zum Moment b) fort. Endlich nämlich wird das an dem realen Gott haftende Bewußtſeyn doch überwältigt; der Widerſtand gegen den befreienden Gott wird immer ſchwächer, bis es ſeine Starrheit ganz aufgibt und nun — nicht mehr bloß zur möglichen, ſondern — zur wirklichen Ueberwindung ſich hingibt.

Der Eintritt dieſes Moments iſt bezeichnet durch das abermalige Erſcheinen einer weiblichen Gottheit, und kündigt ſich im Gefühl der Völker an durch die Erſcheinungen wilder, ſich ſelbſt nicht faſſender Begeiſterung, des Orgiasmus. Da hier das Wort Orgiasmus zum erſtenmal gebraucht wird, ſo halte ich es nicht für überflüſſig, etwas über die Bedeutung deſſelben zu bemerken. Es iſt nicht ausgemacht, woher eigentlich die Wörter ὄργια, ὀργιάζειν, ὀργιασμός kommen. Orgia ſind die feierlich begangenen Handlungen ſelbſt, durch die jene wilde Begeiſterung ſich ankündigt. Im weitern Sinn wird das Wort von allen myſteriöſen Ceremonien, ja von den Myſterien ſelbſt gebraucht. Ὀργιάζειν heißt die Orgien begehen, ὀργιασμός heißt die Feier der Orgien, bedeutet aber insbeſondere die Aeußerungen der Wuth oder des heiligen Wahnſinns, mit dem ſie begangen werden. Die erregende Urſache des Orgiasmus iſt allerdings der befreiende Gott, aber der Grund, das Subjekt des Orgiasmus, iſt das gleichſam wankend, taumelnd gewordene ſich ſelbſt nicht mehr faſſen könnende, ſeiner ſelbſt ohnmächtig gewordene, reale Princip. Inwiefern es nun in dieſem Zuſtande theils überhaupt aufgereizt erſcheint, theils ſelbſt durch Handlungen einer wahren Wuth ſich äußert, inſofern iſt der Zuſammenhang des Worts mit ὀργή (Zorn) wohl begreiflich, und namentlich der parallele Ausdruck des alten Teſtaments, wo das „andern und neuen Göttern Dienen" ſtets als ein Reizen, ein Erzürnen des erſten und einzigen Gottes vorgeſtellt wird, könnte zur Beſtätigung angeführt werden. Offenbar erdichtet iſt die Ableitung von εἴργειν, ἀπεργειν, abhalten, weil die Ungeweihten von den Myſterien abgehalten werden, und völlig nüchtern iſt die Ableitung von ἔργα, Verrichtungen, Handlungen; denn Verrichtungen und Handlungen ſind freilich auch die Bewegungen des Orgiasmus und die Vorgänge bei myſteriöſen Gebräuchen, aber nicht

umgekehrt sind ὄργια gerade religiöse, mysteriöse, begeisterte Handlungen. Das Wort ὀργιάζειν, ὄργια gehört also gewiß zu der Familie der Wörter: ὀργή, daher ὀργίζω: irrito, irum accendo, sowie des Worts ὀργάω, das selbst mit ὀρέγω, appetere, begehren, zusammenhängt, woren Orgasmus, dessen vorzüglich die Aerzte sich bedienen, um jede Spannung, jeden turgor, besonders der Säfte, zu bezeichnen. Soviel über das Wort. Jetzt zur Sache und zur Bedeutung des Moments.

Zum zweitenmale also und nur in anderem Sinne wird das Bewußtseyn und der Gott, der sich in ihm wieder zur Männlichkeit aufgerichtet hatte, weich oder weiblich gegen den höheren Gott. Die in jenem (dem dominirenden Gott) ersterbende männliche Kraft geht ganz in den zweiten Gott über. Dieser Uebergang wird in grober, schlichter Bildlichkeit durch das Zeichen der Männlichkeit, den Phallos, angedeutet, der nun gleichsam als Siegeszeichen dieses Moments und der über den unterliegenden, der Männlichkeit beraubten Gott sich erhebenden höhern Potenz feierlich wie im Triumph umher getragen wird. Der zuvor männliche Gott ist dem höheren nun schon nicht mehr bloß im Allgemeinen zugänglich, sondern im Begriff wirklich von ihm überwunden zu werden. Das bisher starre, widerstrebende Princip selbst wird dem befreienden Gott gegenüber zum weiblichen, so daß dieser nun in der That allein der wirkende Gott ist, und damit es auch hier dem Uebergang nicht an der weiblichen Gestalt fehle, die ihn bezeichnet, erscheint die phrygische Göttermutter, die zu Kronos ebenso sich verhält, wie sich Urania zu Uranos verhielt. Denn wenn es in der neuesten Behandlungsweise der Mythologie gewöhnlich ist alles zu identificiren, was übrigens sehr leicht geschehen kann, weil freilich — aber wohl zu merken, in verschiedenen Potenzen, auf ganz verschiedenen Stufen, daher auch mit veränderter Bedeutung — immer dasselbe sich wiederholt, so müssen wir uns im Gegentheil zum Gesetz machen, die verwandten Gestalten zu unterscheiden, jede in ihre bestimmte Zeit zu setzen, und auf solche Art sie auseinander zu halten, damit nicht durch das entgegengesetzte Verfahren alles wie in das

urſprüngliche Chaos zurükkehre, aus dem nach der Theogonie alles hervorgegangen iſt. Die phrygiſche Göttermutter (dieſer Name bezeichnet zugleich die Stelle des großen phrygiſchen oder phrygothrakiſchen Volks in der theogoniſchen Bewegung), dieſe weibliche Gottheit iſt in ihrer Zeit daſſelbe, was die Urania in der ihrigen. Der Unterſchied zwiſchen beiden, den eben nur die Zeit macht, iſt dieſer. In Urania macht ſich das Bewußtſeyn dem noch nicht wirklichen (noch nicht in das Seyn hereingetretenen) höheren Gott zum Grund, ſie gebiert oder empfängt den Gott erſt, und ihre Erſcheinung bezeichnet nur den Moment der Geburt oder Empfängniß des Gottes. In der phrygiſchen Göttermutter oder, wie ſie von den Griechen genannt wird, in der Kybele macht ſich das Bewußtſeyn dem ſchon wirkenden Gott zum Grund. Was alſo in Urania noch bloße Möglichkeit war (bloße Möglichkeit der Ueberwindung), das wird in Kybele zur Wirklichkeit (hier iſt der Anfang und der Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung), und dieſes erſt iſt die letzte, iſt die für die Entſtehung des Polytheismus entſcheidende Katabole.

Denn eben darum heißt Kybele Göttermutter, weil mit ihr erſt die unmittelbare Möglichkeit der eigentlichen Göttervielheit gegeben iſt. Kybele iſt das völlig umgewandte, nun wirklich ins Leidende herabgeſetzte Bewußtſeyn des realen Gottes, dem idealen Gott nicht bloß überwindlich, ſondern zur wirklichen Ueberwindung hingegeben.

Ich habe eben erwähnt, daß Kybele der griechiſche Name der magna Deûm mater. Die Etymologien der Götternamen ſind darum ein wichtiger Gegenſtand, weil ſie, ihre Richtigkeit vorausgeſetzt, am Beſtimmteſten die urſprüngliche Bedeutung einer Gottheit anzeigen. Bei der etymologiſchen Erklärung des Namens Kybele, auch wohl Kybele, neben dem zugleich der Name Kybebe erſcheint, — dabei möchte man alſo wohl am beſten von κυ/βι, der Kopf, ausgehen, wovon κύβδα, kopfunter, κυβιστᾶν, überſtürzen, ſich überſchlagen, verwandt mit κύπτω, den Kopf ſenken, mit vorwärts geneigtem Kopfe gehen, verwandt auch mit unſerm deutſchen Kippen. Schon im Namen alſo liegt der Ausdruk der Umkehrung, wo das, was vorher das

Oberſte war, ſich neigt oder ſenkt. In dem Namen Kybele iſt außer κύβη das Verbum βάλλω nicht zu verkennen. In Kybebe läßt die letzte Sylbe das alte βάω erkennen, wovon das oft bei Homer vorkommende βῆσε δ' ἐκ ἵππων. Κυβήβη iſt alſo quae caput descendere facit. Κύβηβοι heißen bekanntlich die Diener der Kybebe, die durch Kopfneigen, Kopfſchütteln im Zuſtand der Begeiſterung nur eben dieſe Bewegungen der Gottheit ſelbſt mimiſch ausdrückten (frühere Beiſpiele dieſer Mimik, z. B. das Hinken der Baalspriester). Alſo etwas anderes als unſer deutſches Kopfhängen. Ein anderes Wort dafür iſt καρακίνοι, von κάρη, das Haupt, und κινέω, bewegen. Lucretius nennt dieſe Bewegung bei den die Kybebe umſchwärmenden Kureten capitum numen, wo numen ſoviel als nutus iſt. Von eben dieſer Gebärde heißen ſie Korybanten, von κορύπτω, caput jactare, nach einer Erklärung bei Strabo[1]. Alle dieſe Namen bezeichnen alſo nichts anderes als das gegen den höheren Gott wankend gewordene Bewußtſeyn, das eben im Begriff iſt ſich dieſem ganz zu unterwerfen. — Sie ſehen an einem neuen Beiſpiel, wie wenig uneigentlich im Grunde die Ausdrücke der Mythologie ſind, wenn man ſie recht verſteht, wenigſtens nicht uneigentlicher als ſo viele, bei denen man an bildlichen oder poetiſchen Ausdruck gar nicht mehr denkt. Denn wer z. B. von einem wankend gewordenen Entſchluß oder einer wankend gewordenen Ueberzeugung ſpricht, denkt damit noch nicht ſonderlich poetiſch ſich ausgedrückt zu haben.

Alles an der Kybele deutet auf ein Herabkommen, auf ein descendere. Sie kommt von den Bergen herab (daher auch die idäiſche Mutter), wie die ſchaffende Natur ſelbſt vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabſteigt. Der urſprüngliche Zuſtand auch der Natur iſt ein Zuſtand allgemeiner Aufrichtung (erectio). Das ſenkrecht Aufſteigende iſt überall das Aeltere, das Wagerechte das Jüngere. Wenn die Natur nach dem Thiere im Menſchen ſich wieder aufrichtet, ſo iſt dieß eben ein wirkliches Wiederaufrichten, aber in einem höhern, in einem geiſtigen Sinn. Die Schichten der Ur- und

[1] ἀπὸ τοῦ κορύπτεσθαι βαίνειν ὀρχηστικῶς. Lib. X, c. 3 (p. 473).

der Uebergangsgebirge stehen, zwar mit einigen Anomalien, aber doch im Ganzen genommen nach Verhältniß ihres Alters, aufrecht, doch zugleich in einem kleinern oder größern Winkel gegen den Horizont geneigt, gleichsam wankend, oder wie im Begriff überzustürzen. Der Zustand der Aufrichtung geht dann allmählich in den liegenden, wagerechten über, der den jüngsten Bildungen im Ganzen vorzugsweise eigen ist. Jenes Geneigtsein der senkrechten Schichten heißt in der bergmännischen, meist von einem richtigen Instinkt geleiteten Sprache das Fallen der Schichten. Wenn man die aufeinander folgenden Formationen der Erde durch bloße successive Niederschläge aus einer Urflüssigkeit erklärt, welche alle die verschiedenartigen Stoffe chemisch aufgelöst enthalten, so ist man alsdann genöthigt, die wagerechte Lage als die ursprüngliche anzusehen. Dann lassen sich die aufrechtstehenden, doch gegen den Horizont geneigten Schichten freilich nicht als ein Fallen erklären. Man muß alsdann vielmehr annehmen, daß diese Schichten aus dem ursprünglich wagerechten Stand durch irgend eine unbegreifliche Kraft emporgehoben worden seyen, was jetzt, soviel mir bekannt, so ziemlich die allgemein angenommene Erklärung ist. Aber die stille Gesetzmäßigkeit der Natur stößt gewaltsame Erklärungen der Art zurück, und der offenbare Zusammenhang, in welchem dieses Fallen mit der Beschaffenheit der Formationen steht, läßt an keine bloß mechanischen und diesen Bildungen selbst fremden Ursachen denken; die Stellung ist durch immanente Gesetze bestimmt, und alles überzeugt uns, daß der Winkel, den sie mit dem Horizont bilden, so alt als sie selbst und ein nothwendiges Moment ihrer Bildung ist. Die horizontale Entstehung ist freilich, wie gesagt, ein nothwendiges Postulat der Ansicht, welche alles aus dem Flüssigen erklärt und dieß für die einzige Bildungsweise hält. Da man aber in Ansehung der Urgebirge schon so ziemlich und fast allgemein eine andere Entstehungsweise zugegeben, so wird man in Folge einer nothwendigen und nicht abzuhaltenden Consequenz wohl auch noch in Ansehung des Flötzgebirges nachgeben müssen, da der unmerkliche Uebergang des einen in das andere und eine Menge anderer Thatsachen uns von der Identität der Bildungsweise beider überzeugen. Außerdem ist

jene ganze Vorſtellung von einer Urflüſſigkeit, die alles aufgelöst enthalten, die Wahrheit zu ſagen, nur eine kindiſche, nur der Kindheit der Wiſſenſchaft angemeſſene. Man ſtellt ſich vor, etwas gewonnen zu haben, wenn man alle die verſchiedenartigen Stoffe, aus denen die Formationen der Erde beſtehen, in Einem Fluidum beiſammen hat, ohne zu überlegen, daß damit nichts erklärt iſt, indem nun dieſe Urflüſſigkeit ſelbſt wieder erklärt werden müßte, wozu ſich aber ſchwerlich die Mittel finden möchten.

Doch kehren wir von dieſer Abſchweifung zurück, die indeß hier am eheſten zu entſchuldigen iſt. Wenn die zwiſchen den Epochen der Natur und den aufeinander folgenden Zeiten oder Momenten der Mythologie vorhandene Analogie im Allgemeinen ſich nicht verkennen läßt, ſo ſpringt dieſe hier vielleicht am deutlichſten in die Augen. Wenn wir übrigens früher ſchon ausgeſprochen: Kronos iſt die unorganiſche Zeit der Mythologie, ſo darf hier unter dem Unorganiſchen nicht das relativ-Unorganiſche verſtanden werden, wie es jetzt iſt und dem Organiſchen ſchon zur Unterlage dient. Das Unorganiſche, welches allem Organiſchen vorausgeht, iſt ein ganz anderes, als das, welches das Organiſche ſchon als Gegenſatz außer und als Höheres über ſich hat. Ein relativ-Unorganiſches gibt es erſt mit dem Organiſchen zugleich. Das abſolut Unorganiſche iſt die dem Organiſchen ſchlechterdings vorausgehende Zeit, wo es noch gar nicht im Kampf mit dem Organiſchen iſt, wie die wahren Urgebirge noch keine Spur organiſcher Weſen zeigen, indeß die ſpäteren ſchon die Spuren eines Kampfes zwiſchen dem Unorganiſchen und Organiſchen in ſich bewahren. Die Urgebirge ragen noch hinaus über die Zeit des relativ-Unorganiſchen, wie dieß ſchon der Charakter von Individuen, den ſie an ſich tragen, ihr in ſich abgeſchloſſenes, gediegenes, ſchroffes, ausgeſprochenes Weſen anzeigt. Es iſt unmöglich, daß das relativ-Unorganiſche vor dem Organiſchen zu Beſtand komme. Das relativ-Unorganiſche entſteht auch durch eine Katabole, per descensum; aber nichts kann zum Grund, zum relativ nicht Seyenden, zum Vergangenen werden, es werde denn zugleich das geſetzt, wovon es der Grund und das relativ-

Vergangene ist. In der griechischen Göttergeschichte wird Kronos vorgestellt als der seine eignen Kinder immer in der Geburt wieder verschlingt. Dieß erreicht damit sein Ende, daß ihm statt des Kindes, des Zeus, das relativ-Unorganische, der in Windeln eingewickelte Stein untergeschoben wird. Denn nun er das relativ-Organische zugelassen hat, muß er zugleich dieses und das Organische als solches von sich geben, und letzterem verstatten, sich in seiner eignen, von dem Unorganischen unabhängigen Zeit frei zu entfalten.

Alles in Kybele, sagten wir, deutet auf ein von oben Herabkommen. Dazu gehört nun auch, daß ihr erstes Bild ein vom Himmel gefallenes (ein διόπετες) war. Denn sie selbst ist die vom Himmel gefallene. In Kybele ist erst das Astrale völlig überwunden. Bis zu ihr stand das Mythologie erzeugende Bewußtseyn noch ganz unter dem Einfluß des Gestirns. Ein vom Himmel gefallener Stein war also ihr natürliches Bild — das natürliche Bild der selbst vom Himmel, d. h. aus der Region des Allgemeinen, Unendlichen, Unfaßlichen, herabgestürzten, zur bestimmten Gestalt gewordenen. Den ausdrücklichen Versicherungen der Alten zufolge bestand ihr Bild zu Pessinus in einem bloßen Stein. Als ein solcher wurde es, wie Livius sagt, den römischen Botschaftern übergeben, als sie dieses Bild der großen Göttermutter für Rom forderten [1]. Wenn daher Meteormassen, Aërolithen verehrt wurden, so lag der Grund davon in der ursprünglichen Idee der Kybele, nicht umgekehrt gaben aus der Luft gefallene Steine Veranlassung vom Himmel gefallene Götterbilder zu verehren.

Es ist bekanntlich noch nicht lange her, daß von Meteorsteinen wieder die Rede ist; die zahlreichen Erzählungen der alten Schriftsteller wie neuerer Chroniken, selbst die an manchen Orten, namentlich in Böhmen, am Rhein und in verschiedenen Gegenden Deutschlands aufbewahrten Massen der Art schützten dieses Phänomen nicht gegen die Meinung einer sich klug dünkenden Zeit, die alle solche Erzählungen in das große Register der Fabeln verwies. In einem namhaften Dorf

[1] Is legatos — Pessinuntem deduxit, sacrumque lapidem, quem matrem Deûm esse incolae dicebant, tradidit. l. XXIX. c. 11.

im Elsaß, in welchem ein solcher Stein in der Kirche aufgehoben worden war, hatte mehr als ein sich für aufgeklärt haltender Reisender die guten Leute verspottet und ermahnt, den Stein wegzuschaffen. Wie aber nachher das Factum anerkannt werden mußte, und man einsah, daß weder die Griechen gefabelt haben, wenn sie von dem bei Aegos Potamos gefallenen Stein erzählen, noch Livius, da war man froh. Ein Deutscher, Chladni, hat das Verdienst, den Fall von Meteorsteinen zuerst wieder als physikalische Thatsache geltend gemacht zu haben, die dann bald auch durch von Zeit zu Zeit in allen Theilen der Welt erneuerte Fälle von Meteormassen vielfach bestätigt wurde. Wenn der eben genannte Physiker die Meteorsteine für Ueberbleibsel eines bei der ersten Planetenbildung nicht verwendeten und noch immer im leeren Raum überflüssigen, bestimmungslos herumschweifenden Weltkörperstoffs angesehen wissen wollte, so bedarf diese Erklärung wohl so wenig als andere ähnliche Erklärungen wiederkehrender großer Phänomene aus rein zufälligen Umständen und Ursachen noch der Widerlegung[1]. Man ist im Allgemeinen von dem tellurischen Ursprung dieser Massen überzeugt; nur muß dieß Wort nicht in dem engen Sinn wie gewöhnlich genommen werden. Es gehört zu diesem tellurischen Ursprung nicht gerade, daß die Materien, aus welchen diese Massen bestehen, namentlich das Eisen und die ihm verwandten Metalle, welche den Hauptbestandtheil der bei weitem größten Zahl ausmachen, daß diese Materien von der Oberfläche der Erde durch Verflüchtigung aufsteigen und in der Atmosphäre dann durch unbekannte Ursachen aus dem dunstförmigen Zustand wieder verdichtet, sich zu jenen Massen zusammensetzen. Einer solchen Erklärung widerspricht schon die große Gleichförmigkeit sowohl der Bestandtheile als der Configuration, welche an den entgegengesetztesten

[1] Zu den trüglichen Beweisen, welche für das fortdauernde Vorhandenseyn solcher überflüssiger Massen im Weltraum geführt werden, gehören auch die von den freiwilligen Verfinsterungen der Sonne, wie ich sie nenne. Letztere werden über[illegible] von Zeit zu Zeit erwähnt; die auffallendste von Abulfaradsch. Gleich als ob in einer Welt, wo alles nur in einer beständigen Oscillation besteht, die Sonne selbst keiner Veränderung fähig, und nicht einem wirklichen deliquium unterworfen seyn könnte. (Aus einem älteren Mfc.)

Orten der Erde, z. B. in Mähren und Nordamerika, gefallene Massen dieser Art zeigen. Dem tellurischen Ursprung kann man also nur insoweit beistimmen, als eben damit zugleich ein kosmischer gemeint ist. Eigentlich also ist der kosmische Ursprung dieser Massen außer Zweifel gesetzt. Wie wir genöthigt sind, in der Geschichte der Menschheit Erscheinungen anzuerkennen, die aus Erklärungsgründen, wie sie in dem gegenwärtigen menschlichen Bewußtseyn sich finden, nicht mehr begreiflich sind, so gibt es auch Vorgänge in der Natur, welche, obgleich in der gegenwärtigen Zeit sich zutragende, doch in Ansehung der Ursachen mehr einer vergangenen Zeit als der gegenwärtigen angehören. (Das Vergangene wird in der Regel zum Innern, wie das Herz erst bloß liegt.) Dahin sind vor allem die vulkanischen Erscheinungen zu rechnen, die man sich vergebens bemüht aus allen Kräften oder materiellen Bedingungen der jetzigen Zeit zu erklären. Eben dahin gehören die aus der Erde heiß aufsprudelnden Quellen, deren zum Theil seit Jahrtausenden unveränderte Temperatur und bei einem großen Reichthum von Bestandtheilen sich immer gleich bleibende Mischung keinen andern Gedanken verstattet, als daß diese Wasser aus einer Vergangenheit herkommen, die keine Veränderung mehr zuläßt und den Zufälligkeiten der Gegenwart entzogen ist. Vielleicht selbst, daß jene völlig neuschaffende, neubildende Wirkung, die sie auf den kranken Organismus ausüben und die aus ihren chemischen Bestandtheilen sich nicht ableiten läßt, mit Beweis ist, daß ihre Wärme nicht eine äußere (zufällige), sondern eine einwohnende ist, die noch von jener ersten Lebensgluth zeugt, in der alle in organisches und besonders animalisches Leben zuerst entstehen konnte. Doch zurück zu den Meteormassen. Es ist ein allgemeiner, kosmischer Proceß, der sich in ihnen zeigt, wenn dieser hier gleich nur im Kleinen sich kund geben kann, und nur als eine Ausnahme in die jetzt bestehende Ordnung hereintritt, gleichsam als die Zuckung eines frühern Zustandes, der, im Allgemeinen längst zur Vergangenheit geworden, nur partiell und mit vorübergehenden Erscheinungen sich noch äußern kann. Daß die Meteorsteine nur in einem gewaltigen, heißen Kampf entstehen, zeigt jenes eigenthümliche Erzittern, gleichsam Schaudern

der Natur, das ſie begleitet, die ſpecifiſche Wärmeempfindung im Geſicht, welche die in der Nähe ſich Befindlichen fühlen, und die mehr erregt als mitgetheilt zu werden ſcheint. Daß ſie recht eigentlich kopfunter geſtürzt werden, ſieht man an jenem ihnen ebenfalls eigenthümlichen beſtändigen Auf- und Wiederzurückſpringen während des Niederfallens. Daß aber dieſer Kampf ein nicht weniger blutiger iſt, als jener, in dem zuerſt Organiſches und Unorganiſches ſich ſchied, beweist die unwiderſprechliche Thatſache, daß außer eigentlichen Steinen nicht nur pflanzenhafte, ſondern gallertähnliche, ja blutartige Maſſen, wahre Produkte einer organiſchen Zerreißung oder Zerfleiſchung niedergefallen ſind [1]. — Wie groß erſcheint Homer [2], wenn er von Zeus in dem Augenblick, wo Zeus den theuern Sohn Sarpeden, dem vor Troja zu fallen beſtimmt iſt, zu retten aufgeben muß, von ihm ſagt:

> Siehe mit blutigen Tropfen beträufelt er jetzo die Erde
> Ehrend den theuren Sohn.

Schon die griechiſchen Ausleger machen die Anmerkung dazu, daß in ſolchen Erſcheinungen ſich ein Mitleiden der Natur ankündige, gleichwie es auch zu dem älteſten Glauben und gleichſam zu den Uranſichten der Menſchheit gehört, anzunehmen, daß in außerordentlichen Erſcheinungen ſich ein Mitgefühl der Natur an menſchlichen Leiden offenbare.

Die Verehrung, die vom Himmel gefallenen Maſſen als natürlichen Bildern der Kybele erzeigt wird, iſt ein Beweis ihrer eignen Stellung, daß nämlich in ihr die aſtrale Religion aufhört, gleichſam zur Erde herabſteigt, daher ſie denn auch vielfach und oft als Erde ſelbſt — als Erdgöttin erklärt worden, welches aber nur in dem Sinn wahr iſt, daß ſie nicht mehr Himmelsgöttin, Urania, iſt. In ihr nimmt das zuvor noch immer geiſtige Geſtirn irdiſche Geſtalt und irdiſches Weſen an.

Durch das Bisherige haben wir mehr indirekt gezeigt, was Kybele bedeutet; jetzt wollen wir ſehen, wie ſie ſich ſelbſt darſtellt, wie ſie

[1] Manche Meteorſteine, z. B. der von Stannern, haben große Aehnlichkeit mit körnigten Baſalten. Auch Olivinkörner ſind in ihnen gefunden worden. Hagel mit mineralogiſchem Kern nach Berzelius.

[2] Il. XVI, 459.

erſcheint in jenen feierlichen Umzügen, in welchen ihre Prieſter ihr Bild durch die griechiſchen Städte führten[1].

Sie ſelbſt alſo, Kybele, wird vorgeſtellt auf dem Wagen mit ehernen Rädern, welche die fruchtbaren Kräfte des Umtriebs jener immer in ſich ſelbſt laufenden Bewegung bezeichnen; ſie erſcheint ſitzend, als die nicht mehr ſteht, ſondern ſich niedergelaſſen hat, denn kein Zug iſt hier unbedeutend, mit leeren (noch nicht eingenommenen) Sitzen um ſie her, welche die kommenden Götter andeuten, denen ſie bereitet ſind, denn ſchon fühlt ſie ſich als Mutter derſelben (als magna Deûm mater), weil das dem befruchtenden Gott nun ganz hingegebene Bewußtſeyn allerdings die Materie iſt, aus welcher, nämlich aus der in Geiſtigkeit überwundenen, die geiſtigen Götter hervorgehen.

In dem Gepräng voll heiligen Schauers, wie es Lucretius[2] beſchreibt, mit dem ſie die Städte der Menſchen durchzieht, wird Silber und Erz reichlich auf ihren Weg geſtreut:

Aere et argento [illegible] iter omne virum.

Erz und Silber ſind die beſtimmteſten Zeichen der bürgerlichen Geſellſchaft. — Wie in den Prophetien parallele Momente ſich decken (wie die Weiſſagung des Endes der heiligen Stadt, Jeruſalems, mit dem Weltende zuſammenfällt), ſo decken ſich die entſprechenden Momente der Mythologie. Drei weibliche Gottheiten folgen ſich hier, Urania — Kybele — Demeter (viele in der Folge). Eigentlich iſt ſchon Urania

[1] Der Dienſt der Kybele war nie im eigentlichen, ſondern nur in Groß-Griechenland einheimiſch (dort aber hatte er als höheren Cultus den der Demeter neben ſich, der in Sicilien, dem Schauplatz des Raubs der Perſephone, vorzüglich gefeiert wurde). Nach Rom kam er, wie ſchon bemerkt, von Peſſinus in Galatien, nur jedoch als peregrinus religio. Dagegen war ſie die Hauptgottheit der Phrygier, unſtreitig des älteſten Volks im Innern Kleinaſiens, das in einer gewiſſen Zeit wohl den größten Theil dieſer Halbinſel inne hatte. Daß indeß die Vorſtellung der Kybele eine allgemeine — ein nothwendiger Uebergang — war, erhellt daraus, daß ſie nicht weniger auch z. B. im A. T. (1. Kön. 15, 13) vorkommt. Da findet ſie ſich unter dem Namen Miplezeth, der etymologiſch ganz mit der Bedeutung übereinſtimmt, welche wir dem Namen der Kybele gegeben haben, bis jetzt aber fälſchlich von den Auslegern für einen Priapus gehalten wurde.

[2] Lib. II, v. 526.

der Uebergang aus dem nomadiſchen Leben zu feſten Wohnſitzen und Ackerbau; aber wie im ſpäteren Bewußtſeyn ſtatt Uranos Kronos der Gott der goldnen Zeit wird, ſo iſt in ſpäterer Religion Kybele, in noch ſpäterer Demeter Einſetzerin des Ackerbaus und der bürgerlichen Geſellſchaft. Dieſe Bedeutung hat alſo das auf ihren Weg geſtreute Erz und Silber, Zeichen einer bereits höheren, bürgerlichen Entwicklung (Städtebau — Mauerkrone). Ein Roſenſchauer (ebenfalls Zeichen der menſchlichen Cultur) bedeckt ſie und den ſie umgebenden Zug:

Cingunique rosarum
Floribus, umbrantes matrem comitumque catervas.

Spitzige Waffen trägt man voran als Zeichen des mit dem Entſtehen der bürgerlichen Geſellſchaft unvermeidlich verbundenen Kriegs und der nun gewonnenen Mittel ihn zu führen. Sie ſelbſt fährt ſtillſegnend durch die Reihen der Menſchen,

Munificat tacita mortalis muta salute

wie Lucretius ſagt. Alſo ſie ſelbſt iſt ſtumm, als die dem Gott ſtille, ganz hingegeben iſt, indeß, den heiligen Wahnſinn zu erhöhen, oder die letzte Angſt vor dem Polytheismus in dieſer Agonie des Bewußtſeyns zu übertäuben, das Getöſe einer wilden, zerreißenden Muſik ſie umſtürmt, erregt durch donnernde Pauken, gellende Becken, rauh klingende Hörner und die ſtachelnden Töne der phrygiſchen Pfeife, dieſelben Mittel, deren man auch jetzt ſich bedient, den Krieger, der in den grauſamen Todeskampf geht, in einen beſinnungsloſen Zuſtand zu verſetzen.

Wie hier das an der Einheit noch immer feſthaltende Bewußtſeyn übertäubt werden ſoll, ſo erzählt der ſpecielle griechiſche Mythos, daß bei der Geburt des Zeus — des Gottes, mit dem das Reich freier, geiſtiger Götter entſteht — daß die kretäiſchen Kureten — auch ſie befinden ſich übrigens im Zuge der Kybele — daß alſo dieſe bei der Geburt des Zeus die ihre Geburtsſchmerzen verheimlichende Rhea umgeben, und durch Cymbeln, durch das Getöſe in wildem Waffentanz aneinander geſchlagener ehrner Spieße und Schilder einen Lärmen erregen, der keinen anderen Zweck hat, als daß der argwöhniſche und argliſtige, auf ſeine Einzigkeit und Alleingewalt eiferſüchtige Gott Kronos in Betäubung

verſetzt, die Geburt und das ihm durch Liſt der Rhea entzogene Kind nicht merke[1]. Kronos iſt eben nur das argwöhniſche, den einzigen, das Gottſeyn für ſich allein nehmenden Gott angſtvoll bewahrende Bewußtſeyn ſelbſt. Auch die Kybele endlich begleiten entmannte Prieſter, Galli genannt, oder die im Taumel fanatiſcher Wuth ſich ſelbſt verſtümmeln, nur die Entmannung des Gottes an ſich ſelbſt zu wiederholen. Denn in der phrygiſchen Vorſtellung wird der Uebergang durch eine weibliche (die Urania in einem ſpäteren Moment wiederholende) Gottheit, in der griechiſchen wird er als Entmannung des zuvor herrſchenden Gottes dargeſtellt. Doch findet ſich auch in der phrygiſchen Vorſtellung ein der Mannskraft beraubter Tämen: Attis — er iſt Tämen, als der aufgehört hat herrſchender Gott zu ſeyn; Tämen iſt nun, was entweder die Gottheit noch nicht erlangt hat, bloß zukünftiger, oder ein vergangener Gott; im erſten Moment des Beſiegtſeyns ſinkt der Gott zu einem bloßen Tämen herab, ein der Mannskraft beraubter Tämen lebt in unmittelbarem Bezug mit ihr, und wie ſie ſelbſt (Kybele) nur der weiblich gewordene Kronos iſt, ſo war nach der gewiß älteſten griechiſchen Sage Kronos von Zeus wie einſt Uranos von Kronos entmannt worden[2]. — So viel nun von dem Uebergangsmoment, in welchen, wie ich hinlänglich gezeigt habe, nach allen ihren Attributen Kybele nicht nur gehört, ſondern den ſie bezeichnet. Wir gehen nun zur Entwicklung der eigentlich erſt polytheiſtiſchen Religionen fort. Denn bis hieher war noch immer ein relativer Monotheismus, auch Kronos noch war der ausſchließliche Gott. Aber mit Kybele verbindet nichts zum letzten Moment überzugehen, wo nun der ganz entſchiedene Polytheismus hervorbricht. Hier werden wir alſo zuerſt diejenigen Mythologien antreffen, die, indem ſie alle früheren Momente aufnehmen, zugleich den letzten, nämlich den der völligen Ueberwältigung des widerſtrebenten Princips, hinzufügen. Dieſe Mythologien ſind, wie ſchon bemerkt, die ägyptiſche, die indiſche und die griechiſche.

[1] Καλλίξεινος Ἀρχλλον τὸν Κρόνον, καὶ λίθον ἐκπιόντας αὐτὸν τὸν παῖδα. Strabo. L. X. c. 3 (p. 698).

[2] Lycophr. v. 761. Verat. Schol. ad Apollon. Argon. IV.

# Siebenzehnte Vorleſung.

In der frühern Entwicklung bezeichnete Urania den Moment des Bewußtſeyns, wo der reale Gott dem relativ geiſtigen[1] überhaupt erſt ſtattgibt, ihn zuläßt im Seyn. Kronos bezeichnet den nächſten Moment der Ausſchließung, da nämlich der reale Gott den idealen zwar nicht vom Seyn, aber von der Gottheit, auf die er Anſpruch hat, ausſchließt. Kybele bezeichnet den Uebergang zu dem Moment, wo der blinde Gott dem idealen auch Antheil an der Gottheit gibt, ſo daß nun beide nicht mehr, wie zuvor, in einem getrennten Bewußtſeyn, ſondern in einem und demſelben Bewußtſeyn coexiſtiren und in der That nur Ein Gott ſind. Es iſt aber dieſe Identification bei den Potenzen nicht ſo gemeint, als ob damit ſofort auch der Gegenſatz, die Spannung beider aufgehoben ſey, ſondern es iſt zwar in der That nur Ein Gott geſetzt, aber der in ſich ſelbſt doppelt und widerſprechend zugleich. Beide ſchließen ſich nicht mehr aus, aber die Folge iſt nicht Aufhebung des Gegenſatzes, ſondern Steigerung zum Widerſpruch. Nach unſrer ganzen bisherigen Entwicklung muß ein ſolcher Moment vorkommen, wo die beiden Potenzen (Kronos und Dionyſos) für das Bewußtſeyn ſich dergeſtalt identificiren, daß ihm derſelbe Gott von der einen Seite betrachtet als realer — als Kronos —, von der andern als idealer — als Dionyſos — erſcheint. Iſt die Exiſtenz eines ſolchen Moments dargethan, und ſuchen wir nun in der Mythologie eine ſolche Geſtalt auf, die im vollkommenen Widerſpruch zugleich Kronos und

[1] Ich nenne ihn den relativ geiſtigen, weil er den ungeiſtigen bekämpft.

Dionyſos iſt, ſo werden wir eine ſolche nirgends beſtimmter als in der Hauptgottheit der ägyptiſchen Mythologie finden, die wir als Oſiris-Typhon beſtimmen. Dieſer iſt der Gott, den wir ſuchen und der jenen ganz eignen Zuſtand des Bewußtſeyns repräſentirt, wo es die höhere Potenz in ſich aufgenommen hat, indeß es der erſtern nicht weniger noch immer verhaftet bleibt. Hieraus erhellt, daß wir uns jetzt im Allgemeinen auf dem Boden der ägyptiſchen Mythologie befinden.

Indem ich nun nicht von einem Oſiris, nicht von einem Typhon, ſondern einem Oſiris-Typhon rede, könnte man mir einwenden, daß doch Oſiris und Typhon in der ägyptiſchen Mythologie als zwei geſonderte Perſönlichkeiten vorgeſtellt und genannt werden. Ich leugne nicht, daß dieß von allen neueren Schriftſtellern, daß es ſelbſt von den alten auf eine gewiſſe Weiſe geſchieht, allein wir müſſen uns in dieſer ganzen Unterſuchung nicht an die Darſtellung halten, welche Schriftſteller, beſonders neuere, in ihrem eignen Namen von den Sachen geben, wir müſſen die Originalzüge, in denen ſich das Bewußtſeyn und die Vorſtellung eines jeden Volks unmittelbar ausſpricht, aufſuchen und nach dieſen den wahren Zuſtand des Bewußtſeyns in jedem Moment beurtheilen, und da werde ich denn in der Folge ſolche Züge anführen können, aus welchen ſich erkennen läßt, daß ſich Oſiris und Typhon in den Vorſtellungen der Aegypter ſo verwirrten, wie es nur möglich iſt, wenn man vorausſetzt, daß dieſe beiden Potenzen im urſprünglichen ägyptiſchen Bewußtſeyn gleichſam noch ineinander waren, an derſelben Stelle, in der That nur wie ein und derſelbe Gott waren. Um jedoch dieß gehörig nachweiſen zu können, müſſen wir allerdings jede dieſer Potenzen erſt für ſich betrachten, alſo 1) den Oſiris, 2) den Typhon als ſolchen, und da iſt denn kein Zweifel, daß Oſiris als ſolcher der wohlwollende, der gute, der freundliche Gott iſt, dem namentlich alle diejenigen Wohlthaten zugeſchrieben werden, welche z. B. die Hellenen dem Dionyſos zuſchreiben (insbeſondere den Uebergang zum menſchlichen Leben im Gegenſatz mit dem thierähnlichen der früheren Zeit), daher ihn auch Herodotos geradezu den Dionyſos der Aegypter nennt.

Was den Typhon betrifft, ſo kann es ebenſowenig zweifelhaft ſeyn, was dieſe der ägyptiſchen Mythologie eigne Geſtalt ihrem letzten Grund nach, was demnach Typhon als ſolcher ſey. Er wird durchaus beſchrieben als das alles austrocknende, verzehrende, feuerähnliche Princip. So von Plutarch [1]. Unter ſeiner Herrſchaft ſteht die Wüſte mit dem aus ihr hervordringenden, alles verſengenden Gluthwind; ſeine andere Behauſung iſt das ebenſo wüſte als öde Meer; das bepflanzte, durch Ackerbau verſchönerte Aegypten zwiſchen der Sandwüſte und dem Meer iſt ein dem Typhon abgewonnenes Land. Das ihm geweihte Thier iſt der wilde Eſel, onager, der auch im A. T. vorzugsweiſe das Thier der Wüſte iſt, ſo daß ſein Name zum Namen des Wilds überhaupt geworden. Plutarch ſagt zwar, der zahme Eſel ſey das Thier des Typhon wegen ſeiner Ungelehrigkeit, ſeiner bizarren, ſtockiſchen Natur; am Ende kommt es auf daſſelbe hinaus: immer iſt es die widerſtrebende, ſtörriſche Natur des Typhon, die damit angedeutet wird. Typhon in ſeiner Abſtraktion, d. h. ganz ohne Oſiris gedacht, wäre alſo die alles verwüſtende, d. h. die alles im Wüſten und Leeren erhaltende Macht, die dem freien, geſonderten Leben abholde Gewalt.

Doch iſt Typhon nicht dieſes Princip im Allgemeinen, ſondern er iſt es als Perſönlichkeit eines beſtimmten Moments: nach dem allgemeinen Begriff wäre der Kronos der Phönikier daſſelbe, aber Typhon iſt der ägyptiſche Kronos, d. h. der ſchon von dem höhern Strahl (des geiſtigen Gottes) getroffene, darum ſchon gleichſam in Todeszuckungen liegende, obwohl noch immer ſich behauptende. Daß er ſich unmittelbar an den Kronos des vorhergehenden Moments anſchließe, iſt zwar eine natürliche Folge unſrer Entwicklung, und ſchon dieſe Identität des allgemeinen Charakters dieſer Gottheiten völlig getrennter Völker legt für unſere ganze Theorie, nach welcher die Gottheiten nicht zufällige, ſondern allgemeine Begriffe ſind, das beſtimmteſte Zeugniß ab. Dennoch iſt dieſer Vergleich mit Kronos nicht etwa meine Erfindung. Plutarch ſchon hat eben dieß wahrgenommen, wie aus jener bedeutenden Stelle erhellt, wo er gewiſſe Unthaten

[1] Plutarch nennt ihn *παὶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ ἀτρόδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι.* De Isid. et Osir. c. 33.

des Kronos erwähnt, als in nichts nachstehend dem, was von Osiris und Typhon erzählt werde[1].

Halten wir uns also vorerst an diesen Begriff (Typhon = ägyptischer Kronos) und denken wir uns den Gott von dem frühern Moment her noch immer als Kronos, weil wir einmal diesem Namen eine allgemeinere Bedeutung gegeben haben, so ist dieser — welcher nicht der ursprünglich seyende, sondern der nur aus der Potenz hervorgetretene, nicht seyn sollende ist —, nachdem er der nothwendigen Fortschreitung zufolge den geistigen Gott in sich aufgenommen, eben in der Nothwendigkeit, vollends in sich selbst, in die Potenz zurückzutreten, und so sich selbst aufgebend den Gott zu setzen, der ursprünglich Geist (A[1]) ist. Aber diesem bessern Willen entgegen erhebt sich nun auch der andere, auf dem blinden Seyn bestehende Wille, und so ist nun der Gott, der bisher Eins, und weder Osiris noch Typhon, sondern Kronos war, zum Osiris-Typhon geworden.

Osiris in dieser Verbindung drückt die Forderung an das Bewußtseyn aus, den gegen die ursprüngliche Bestimmung recht geordneten Gott aufzugeben — nicht überhaupt aufzugeben, sondern als den rechten —, ihn als reine Potenz, reines Subjekt zu setzen. So, als der ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten ist, wäre er selbst der gute Gott, der in diesem sich selbst Aufgeben, in seiner Expiration an seiner Statt den dritten setzte, der eigentlich seyn soll. Damit wäre dann das Unbewußtseyn wiederhergestellt. Aber noch vermag das Bewußtseyn diese Forderung nicht zu erfüllen, noch ist das reale Princip zu mächtig, und indem das Bewußtseyn im Begriff ist den wahren, geistigen Gott zu setzen, tritt der ungeistige dazwischen und verhüllt den Gott aufs Neue in materielle Gestalten, durch welche die Einheit, die in der Intention des besseren Bewußtseyns lag, in der That aufs Neue zerrissen wird. Inwiefern nun der bessere, die geistige Einheit wollende Theil des Bewußtseyns Osiris heißt, insofern wird durch Gegenwirkung des Typhon (des realen Princips allerdings, wie die Aegypter sagen, Osiris zerstückelt, dem Bewußtseyn die Einheit in eine Vielheit von Gestalten zerrissen, die, weil hier nicht mehr wie im Jabienus bloß

[1] S. die Stelle oben S. 302, Anm. 2.

die Eine Potenz und auch nicht mehr bloß zwei Potenzen, ſondern zugleich die dritte — beide in Eins ſchließende — Potenz, alſo alle Potenzen im Spiel ſind, nur thieriſche, oder wenigſtens bloß halbmenſchliche Geſtalten ſeyn können; aus demſelben Grunde, aus welchem auch in der Natur ſelbſt, ſowie die dritte Potenz mit hinzukommt, das thieriſche Leben anfängt. Jedes Thier, als ſelbſtändiges, in ſich geſchloſſenes und geordnetes Ganzes, als vollendete Individualität, iſt nur ein verſchobenes Abbild, ein simulacrum jener höchſten Einheit, welche zuletzt im Menſchen erſcheint. Die ganz thieriſche oder doch bloß halbmenſchliche Geſtalt der ägyptiſchen Götter ſetze ich als bekannt voraus, und die auf einmal hier erſcheinenden thieriſchen Geſtalten der Götter wären wohl allein ſchon ein hinlänglicher Beweis, daß wir für die ägyptiſche Götterlehre die rechte Stelle gefunden. Was die in unſrer Entwicklung liegende Erklärung dieſer halb oder ganz thieriſchen Göttergeſtalten betrifft, über welche ich mich ſpäter noch in weiterem Umfang erklären werde, ſo ergibt ſie ſich zwar aus der ganzen Folge unſrer durchaus der Natur parallelen Entwicklung gewiſſermaßen von ſelbſt, aber es iſt uns darum nicht weniger wichtig, eben dieſe Erklärung auch durch wörtlich übereinſtimmende Ausſagen des Alterthums ſelbſt beſtätigen zu können.

Der Polytheismus der ägyptiſchen Mythologie alſo wird in ihr ſelbſt ausdrücklich einerſeits vorgeſtellt als eine Zerreißung, Zerſtücklung, διαμελισμός, διασπαγμός des Oſiris, des guten Gottes. Aus Angſt vor dem Typhon, wie es bei Plutarch[1] ausdrücklich heißt: τὸν Τυφῶνα δείσαντες, und gleichſam um ſich zu verbergen (οἷον κρύπτοντες ἑαυτούς), ſich entſetzend vor dem wieder drohenden Anblick jenes alles verzehrenden Princips, vor dem (prae quo) nichts Individuelles ſeyn und beſtehen könnte: alſo aus Angſt vor dieſem haben die Götter — wir können ſagen, hat ſich der in der Natur ſchon hervortreten wollende Geiſt — in die Leiber der Ibiſſe, der Hunde, der Habichte u. ſ. w. verwandelt. Von der andern Seite konnte aber dieſe Zerſtückelung ebenſowohl dargeſtellt werden als Zerreißung und

[1] de Isid. et Osir. c. 72.

als der Todeskampf des Typhon ſelbſt, wie Plutarch unmittelbar nach der eben angeführten Stelle ſeines Tractats de Iside et Osiride (auf den ich nach neuen Unterſuchungen, von denen ich freilich hier nur die Reſultate vortragen kann, großen Werth zu legen Urſache habe) — unmittelbar alſo nach der angeführten Stelle, in welcher die Entſtehung der ägyptiſchen Götter als eine Zerſtückelung des Oſiris vorgeſtellt wird, erzählt Plutarch: „viele ſagen auch, in demſelben Thiere ſey die Seele des Typhon zerriſſen worden". Sie ſehen wohl, welcher Widerſpruch hier nach jeder andern Anſicht ſeyn würde, der jedoch nach der unſrigen ſich erklärt; denn allerdings wird auch das reale, dem geiſtigen Leben feindliche Princip in dieſem Kampfe ebenſowohl zerriſſen, und es ſtellt dieſer Moment wirklich die letzten Zuckungen jenes Teufelsdämon, jenes Angſtprincips, den eigentlichen Todeskampf des realen Princips dar. Dieſer Tod des realen Princips ſollte ein gewaltſamer, mit Kampf verknüpfter, nicht ein ſanfter, ſtiller, ſondern ein, daß ich ſo ſage, ausdrücklicher, cum ictu et metu verbundener ſeyn, damit das Bewußtſeyn auch den geiſtigen Gott ausdrücklich und als ſolchen ſetze, was nicht möglich war ohne Todeskampf des realen Gottes.

Dieſelben unvermittelten Widerſprüche aber, die wir in dem Objekt, in dem Gott dieſes Moments, nachgewieſen haben, ſind nun auch im Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn, in dieſem Kampf ſelbſt mitbegriffen, einerſeits ſchon dem geiſtigen Gott, dem Oſiris, zugewendet, von der andern Seite noch ebenſo anhänglich, ſelbſt abhängig von dieſem — dieſes beiden Göttern, von dem jeder der Tod des andern iſt, zugewandte und gleichſam vermählte Bewußtſeyn iſt durch Iſis dargeſtellt. Iſis, nach der einen Erzählung Gemahlin des Oſiris, beweint den von Typhon zerriſſenen Gemahl, und ſucht ſeine Glieder wieder zuſammen. Nach einer andern Erzählung, die ſich zwar nur bei einem chriſtlichen Schriftſteller (Julius Firmicus) findet, der ſie aber doch nicht erfunden haben kann, und der auch ſonſt zeigt, daß er Quellen und Hülfsmittel vor ſich hatte, die uns jetzt abgehen, nach dieſer Erzählung iſt Iſis vielmehr Schweſter des Oſiris, aber Gattin des Typhon. Oſiris iſt nur ihr Buhle und aus dieſer Buhlſchaft

(aus dieſer Untreue gegen den erſten Gemahl — Sie erkennen hier wieder einen ſchon früher vorgekommenen Zug), aus dieſer Buhlſchaft, welche die Eiferſucht und den Zorn des Typhon erregt (auch dieß, die Eiferſucht des erſten Gottes, iſt ein nun ſchon bekanntes Bild), aus dieſer alſo entſteht erſt die Zerreißung des Oſiris[1]. Wenn wir uns das mythologiſche Bewußtſeyn nicht als ſtillſtehend, ſondern als immerfort beweglich vorſtellen müſſen, wenn wir annehmen müſſen, daß das mythologiſche Bewußtſeyn zu derjenigen Vorſtellung, bei welcher es zuletzt ſtehen bleibt, nur ſucceſſiv ſich beſtimmt, ſo ſcheint es der Natur der Sache gemäß, wenn ich behaupte, daß jene Vorſtellung, nach welcher Oſiris bloß Buhle der Iſis (des Bewußtſeyns), Typhon ihr Gemahl iſt, das ältere, ja das früheſte Verhältniß ausdrückt. Dieſe verſchiedenen Ausſagen des mythologiſchen Bewußtſeyns, welche jede andere Anſicht oder Entwicklungsart in Zweifel und Verlegenheit ſetzen würden, ſind für die unſrige vielmehr nur beſtätigend. Wären dieſe Mythen Erfindung, Erzeugniſſe eines, wenn auch unklaren, aber doch ſeinem Princip nach freien Denkens, ſo hätten ſie, die erſten Erfinder, unſtreitig nicht auf zweierlei, ſondern auf einerlei Art erzählt, und der Nachkommende hätte nicht gewagt ſie zu verändern, weil er fürchten mußte, damit den ganzen Sinn aufzuheben. Wenn man aber ein nothwendiges (ein nicht von der Willkür eigner Vorſtellungen abhängiges) Verhältniß im Bewußtſeyn ſelbſt vorausſetzt, dann erklären ſich dieſe verſchiedenen Ausſagen, die im Ganzen doch immer das Hauptverhältniß bewahren und nicht aufheben, von ſelbſt. An der bloßen Ausſage nämlich hat allerdings die freie Vorſtellung ſchon einen gewiſſen Theil. Denn es iſt eine für dieſe ganze Unterſuchung wichtige Unterſcheidung, die wir hiemit feſtſetzen zwiſchen der innern Erzeugung der mythologiſchen Vorſtellung, welche eine nothwendige war, und

[1] Die Stelle lautet (de Err. prof. rell. p. 406): Isis soror est, Osiris frater, Typhon maritus; is cum comperisset, Isidem uxorem incestis fratris cupiditatibus esse corruptam, occidit Osirim, antea tamen laceravit. — Isis, repudiato Typhone, ut et fratrem sepeliret et conjugem, adhibuit sibi Nephthem sororem socium (sonſt Name der Gattin des Typhon) et Anubin.

zwiſchen dem Ausſprechen dieſer Vorſtellung, welches ein freies, wenn auch von jener innern Eingebung geleitetes war. Das Ausſprechen war jederzeit gleichſam ein Ueberſetzen aus dem innern Sehen in die äußerliche Darſtellung, dieſes Ueberſetzen war aber nicht ohne Antheil der Freiheit, und ſo iſt es kein Wunder, wenn verſchiedene Verſionen entſtanden, ſelbſt abgeſehen davon, daß, wo immer im Bewußtſeyn ein Kampf geſetzt iſt, auch eine nothwendige Succeſſion iſt, und daß daſſelbe Bewußtſeyn, welches in einem frühern Moment noch dem einen Princip ausſchließlich verbunden iſt, in einem ſpäteren als ſchon zu dem andern neigend (mit ihm buhlend), in einem noch ſpäteren als nun vielmehr von Anfang an ausſchließlich (d. h. durch Ehe) dieſem verbunden erſcheinen muß. Wer bei ſolchen Erzählungen den innern Vorgang und das innere Verhältniß vor Augen hat, weiß ſich jene Widerſprüche wohl zurecht zu legen und zu erklären; er ſieht z. B. wohl ein, wie jenes Verhältniß zwiſchen Iſis, Oſiris und Typhon allerdings auf die zweierlei Weiſen im Grunde gleich wahr ausgeſprochen werden konnte. Unter anderm zeigt dieſes Beiſpiel auch, wie das unglückliche, in der Entwicklung der Mythologie begriffene Bewußtſeyn unwillkürlich, und inſofern unſchuldig, zu der Menge von Blutſchaften, Ehebrüchen und Blutſchanden zwiſchen ihren übrigens heiligſten Gottheiten kam, welche ihnen von den Kirchenvätern, wie ſchon von früheren Philoſophen, z. B. Platon, um neuere Moraliſten nicht zu erwähnen, ſo vielfach vorgeworfen werden. Es läßt ſich nicht annehmen, daß bloße Erfinder über ſolche Dinge ein anderes moraliſches Urtheil oder Gefühl als die ſpätern Beurtheiler gehabt haben ſollten; ſie würden alſo dergleichen nicht erfunden haben, und nie läßt ſich annehmen, daß ein ganzes Volk oder ein großer Theil der Menſchheit frei erfundenen Vorſtellungen ſolcher Art freiwilligen Beifall gezollt hätte.

Dieſelben Widerſprüche des Bewußtſeyns zeigen ſich auch in andern Zügen der weiter ausgeſponnenen Fabel. Nach einer andern Erzählung heißt die Gattin des Typhon Nephtys, aber nun iſt es Oſiris, Typhons Bruder (im geſchwiſterlichen Verhältniß werden immer die ſich gleich, parallel ſtehenden Gottheiten gedacht), der mit ihr eine andere

ägyptiſche Gottheit, den Anubis, deſſen Bedeutung ich ſpäter angeben werde, wie es heißt, aus Irrthum erzeugt. Dieſer Irrthum iſt ganz natürlich, denn Iſis verhält ſich zu Nephtys gerade ſo, wie ſich Oſiris zu Typhon verhält. Iſis iſt eigentlich Iſis-Nephtys (denn ſie iſt das dem Oſiris und dem Typhon gleich angehörige Bewußtſeyn), wie Oſiris Oſiris-Typhon iſt. Das Bewußtſeyn kann die beiden Potenzen noch nicht aus einanderbringen. Wie alſo nach der früher angeführten Erzählung Iſis als Gemahlin des Typhon vorgeſtellt ein heimliches Verſtändniß mit Oſiris hat, ſo hat nach einer andern Oſiris ein heimliches Verſtändniß mit der Nephtys als Gemahlin des Typhon. Eben dieſe Widerſprüche zeigen, in welchem Grade ſich das Bewußtſeyn noch abhängig fühlt von dem realen Gott, der ſich ihm jetzt mit dem guten, geiſtigen ganz verwechſelt und an deſſen Stelle tritt.

Die Zweifelhaftigkeit des Bewußtſeyns, die Schwäche der Iſis für Typhon zeigt ſich auch am Ende der Fabel. Denn in dem Augenblick, wo endlich Typhon durch den ächten Sohn des Oſiris und der Iſis ganz beſiegt und lebendig in deſſen Hände gefallen iſt, iſt es Iſis, die ihn wieder befreit und ſeiner Feſſeln entledigt, ſo daß man auch in früheren Momenten nicht genau unterſcheiden kann, wem eigentlich, ob dem zerriſſenen Oſiris oder dem untergegangenen Typhon, die Theorien der Iſis gelten.

Die wichtigſte Thatſache intereſſ bleibt, daß der Hauptvergang, der das ägyptiſche Bewußtſeyn bezeichnet, jener διαμελισμός, ebenſowohl vorgeſtellt wird als Zerreißung des Oſiris, wie als Zerreißung des Typhon. Um hierüber keine Dunkelheit zu laſſen, denken Sie ſich die Sache ſo.

Unſtreitig wäre nach allen ſchon angeführten Attributen Oſiris als ſolcher die relativ geiſtige Potenz, unſer A'. Aber abgeſondert als dieſe kommt er im ägyptiſchen Bewußtſeyn nicht mehr vor. Denn er ſteht dem B nicht mehr, wie früher, ausgeſchloſſen entgegen, B hat den höhern Gott in ſich ſelbſt aufgenommen. Im Bewußtſeyn iſt alſo zwar auf gewiſſe Weiſe nur B, aber dieſes B iſt nicht mehr reines B, ſondern ſchon in der wirklichen Ueberwindung durch A' begriffenes B,

— B das ſich mit A identificirt hat. Inwiefern aber und ſoweit B dem Gott nachgibt, inſofern iſt es ſelbſt = A (es iſt ein anderes von dem Gott, der A' iſt, nur ſofern es = B iſt, aber inwiefern es aus B in ∴, d. h. in die urſprüngliche Verborgenheit oder Potentialität zurückgewendet iſt, inſofern iſt es ſelbſt = A, d. h. ſoweit iſt es nicht mehr ein anderes oder entgegengeſetztes von A'): inſofern iſt es alſo in ſich ſelbſt Oſiris oder = dem Oſiris. Und nur dieſer jetzt nicht außer, ſondern in dem B ſelbſt geſetzte Oſiris iſt es, von dem in jenem Vorgang, alſo in dem Grundmythos der ägyptiſchen Götterlehre die Rede iſt. B wird zerriſſen, nur ſofern es = A, d. h. Oſiris iſt, alſo Oſiris wird zerriſſen. Dieſer Zerreißungsmythos iſt aber nur der Anfang, er iſt nur die Grundlage der ägyptiſchen Mythologie, er iſt Ausgangspunkt derſelben — alſo derjenige Punkt, bei dem auch wir ſie zuerſt auffaſſen mußten. Wenn inzwiſchen dieſer Moment der Moment eines Kampfs und Widerſpruchs iſt, ſo kann das Bewußtſeyn nicht bei demſelben ſtehen bleiben, alſo auch das ägyptiſche Bewußtſeyn wird bei dieſem Anfang nicht ſtehen bleiben. Nur wird natürlich dieſes ſpäter Entwickelte und Hinzugekommene mehr den Charakter einer freien Einſicht, einer höheren Erkenntniß an ſich tragen, und da dieſe höhere Erkenntniß, wenn nicht ausſchließlich, doch vorzüglich das Eigenthum einer mehr vom Volk ausgeſchiedenen Klaſſe ſeyn wird, ſo wird dieſes Hinzugekommene, je weiter es ſich vom Anfang entfernt, deſto mehr als Prieſterweisheit erſcheinen. Dieß iſt nun vorzüglich in Aegypten zu erwarten. — Zum erſtenmal im Zuſammenhang dieſer Entwicklung wird des prieſterlichen Wiſſens als eines beſonderen erwähnt. Die neuen mythologiſchen Vorſtellungen ſind nicht, wie ſo viele, beſonders franzöſiſche Schriftſteller glauben machen wollten, Erfindungen der Prieſter; ſie entſtehen durch einen nothwendigen Proceß, der durch die ganze Menſchheit hindurchgeht, nur in dem jedes Volk ſeine beſtimmte Stelle und ſeine Rolle hat. Was unmittelbares Erzeugniß dieſes Proceſſes iſt, lebt in dem ganzen Volk und iſt das gemeinſchaftliche Eigenthum aller. Aber wir haben den mythologiſchen Proceß zugleich beſtimmt als theogoniſchen, d. h. als Proceß, durch

den das Urbewußtſeyn wieder hergeſtellt, reconſtruirt werden ſoll. Der Proceß, die Spannung der Potenzen, iſt nur das Mittel oder der Weg, das Ziel iſt die Wiederherſtellung der urſprünglichen Einheit, des Monotheismus, der mit dem Weſen des Menſchen geſetzt war, und der ſich eben aufheben mußte, um aus einem potentiellen oder materiellen ein actueller, erkannter zu werden. In dem Augenblick, wo der mythologiſche Proceß zuerſt dieſes Ziel erreicht, tritt natürlich ein freieres Bewußtſeyn ein, und es werden einzelne dieſes Ziels beſonders Kundige ſich erheben. In den frühern Religionen ſehen wir die Prieſter noch wenig über das Volk erheben. Die Baalspriester ſcheinen nach allem, was wir bemerken können, nicht viel höher über dem Volk geſtanden zu haben, als in einem Theil der griechiſchen Kirche heutzutag die Prieſter über das Volk ſich erheben. In keinem Lande der Vorzeit findet ſich eine ſo ausgebildete und zugleich mächtige Prieſterſchaft als in Aegypten. Kein Land iſt zumal wegen einer geheimen, d. h. nicht jedem im Volk zugänglichen Weisheit ſo berühmt, als Aegypten. Kein Land, ſelbſt Indien nicht, das ſchon weiter entwickelte, war einer ſo entſchiedenen Prieſterherrſchaft als Aegypten, und keines ſo lange Zeit unterworfen. Denn obgleich der König ſeit ſehr alter Zeit ſchon aus der Kriegerkaſte gewählt wurde, konnte er doch das Königsdiadem nicht anders als aus den Händen der Prieſter empfangen, und nachdem er erſt in die prieſterlichen Myſterien eingeweiht war. Mehrere bildliche Darſtellungen zeigen einen Pharaonen, der eben auf dieſe Weiſe die prieſterliche Weihe empfängt. Es kam noch etwas hinzu, wodurch die Macht und Bedeutung der Prieſterſchaft in Aegypten ſich erhöhte. Es iſt das, was Herodotos ſagt: von allen Sterblichen haben zuerſt die Aegypter gelehrt, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſey. Dieſe Lehre — ſo abſolut ausgedrückt — geht auch ſchon über den Kreis des bloß mythologiſchen, noch in der Mythologie begriffenen Bewußtſeyns hinaus. Dennoch war es die mythologiſche Bewegung, welche das ägyptiſche Bewußtſeyn zu dieſer Lehre führte.

Die ägyptiſche Götterlehre erſcheint nur darum ſo verworren, weil man die verſchiedenen Formationen des ägyptiſchen Bewußtſeyns, die

verſchiedenen Generationen von Göttern, die übrigens Herodotos ſchon ſehr beſtimmt unterſcheidet, nicht auseinander zu halten und ihre Aus- und Aufeinanderfolge nicht zu zeigen vermochte. Wir hoffen, daß dieß mit unſern Vorausſetzungen beſſer gelingen ſoll.

Der Grundton der ägyptiſchen Mythologie iſt Kampf; aber das Bewußtſeyn kann bei dem mit Oſiris-Typhon geſetzten Widerſpruch nicht ſtehen bleiben; es muß zur Entſcheidung, es muß ein Punkt kommen, wo der Typhon oder das Typhoniſche ganz überwunden, B in A ganz umgewandelt iſt; aber der ſo Umgewandelte, nun ganz vom Typhoniſchen Befreite iſt ſelbſt dem reinen Oſiris gleich. Er iſt dem Oſiris gleich eben dadurch, daß er in ſein urſprüngliches Nichtſeyn, in die Potenz zurückgetreten iſt. Aber der ſelbſt zum Oſiris gewordene Typhon iſt nur in Folge des Kampfes geſetzt; er iſt nicht der urſprünglich verborgene, ſondern der erſt ins Verborgene und Unſichtbare zurückgebrachte, der vom Sichtbaren, und zwar nicht ohne Kampf abgeſchiedene, der ſelbſt gleichſam geſtorbene. Er kann deßhalb nicht als ein urſprünglich nicht Seyender, ſondern nur als ein nicht mehr Seyender, zwar nicht mehr als Gott der noch ſeyenden gegenwärtigen Welt, und doch auch nicht als nichts, er kann daher nur als Herr des nicht mehr Seyenden — des Abgeſchiedenen — als Herr der Todten erſcheinen[1].

So entſteht alſo und ergibt ſich aus der Idee des Oſiris-Typhon ganz natürlich und durch einen natürlichen Fortgang die Idee von Oſiris als Herrſcher der Unterwelt, der als ſolcher nun ſchon einem höheren, mehr eſoteriſchen Bewußtſeyn angehört, nur daß man mit dieſem Eſoteriſchen hier nicht den Begriff des Verheimlichten, des dem Volk Verſchwiegenen, verbinden muß. Denn dieſer Oſiris, welcher Herrſcher der Todten iſt, erſcheint in einer Unzahl bildlicher Darſtellungen, auf den Sarkophagen der Todten oder auf den Rändern der den Mumien mit gegebenen Papyrusrollen, ſelbſt auf Tempelwänden, und Herodotos iſt offenbar verwundert dieß ſo zu finden, da er einerſeits nicht umhin kann, die Identität des Oſiris und des Dionyſos zu erkennen, andererſeits aber weiß, daß in Griechenland, wo aus jetzt nicht anzugebenden

[1] Plutarch a. a. O. c. 61.

Gründen Exoteriſches und Eſoteriſches geſchieden waren, die Lehre von Dionyſos als Herrſcher der Unterwelt Geheimniß war, und nur entweder in den Myſterien oder von Philoſophen gelehrt wurde. So Heraklit: *"Αδης και Διονυσος ὁ αὐτός*[1]. Denn auch in der griechiſchen Mythologie iſt ein Punkt, wo der einſt nur als eine Potenz gedachte Dionyſos in allen Potenzen iſt. Ihm, dem nun ſich ſelbſt wieder gleichgewordenen, aber eben damit zugleich in die Verborgenheit, in das Unſichtbare (dieß iſt eben die Unterwelt) zurückgetretenen realen Gott, der nun ſelbſt Oſiris iſt, folgt als Mitherrſcherin Iſis in das Reich des Nichtſeyns, Iſis, in der nun auch die typhoniſche Anhänglichkeit beſiegt — beſiegt, aber keineswegs vernichtet iſt. Zum wirklichen Tod, zum Uebergang ins Nichtſeyn gehörte ſchlechterdings jener Widerſtand, den das Bewußtſeyn dieſer Anmuthung entgegenſetzte, das Feſthalten an dem realen Gott als ſolchem. Denn der jetzt der unſichtbare und verborgene iſt, iſt nicht dieſer einfach oder ſchlechthin, ſondern er iſt der aus der Sichtbarkeit in die Unſichtbarkeit zurückgebrachte, und darum ein anderer und beſtimmterer als der urſprünglich unſichtbare. So theilen nun alſo Iſis und Oſiris den Thron der Unterwelt. Aber der reale Gott konnte das Sichtbare nicht verlaſſen, nicht untergehen, ohne an ſeiner Statt einen andern zurückzulaſſen, nicht den zweiten, der nur Vermittler, vermittelnde Potenz, nur der war, dem der erſte Gott geſtorben iſt, und der jetzt in ihm lebt: nicht dieſen zweiten kann der erſte an ſeiner Stelle ſetzen, ſondern nur den dritten, dem von Anfang an gebührt zu ſeyn, und der nun als Sohn der Iſis und der Oſiris fortan unter dem Namen Horos Herrſcher der Oberwelt, König der gegenwärtigen Zeit iſt. Sie ſehen, wie aus dem urſprünglich widerſpruchsvollen und verworrenen ägyptiſchen Bewußtſeyn nun auch dieſe Gottheit als eine nothwendige hervortritt.

Von dieſem Horos ſage nicht bloß ich, etwa weil dieß zu den vorausgehenden Begriffen paßt, ſondern die Alten ſelbſt ſagen es, daß er an Oſiris Statt herrſcht, ja er wird als der nur in anderer und neuer Geſtalt wieder erſtandene Oſiris ſelbſt gefeiert, ſo daß nun alles

[1] Plutarch a. a. O. c. 28.

Osiris, nur in verschiedenen Gestalten. Plutarch[1] sagt vom Horos: ὁ δὲ Ὧρος οὗτος ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος: dieser Horos aber ist selbst ὡρισμένος, ein Wort, das auf zweierlei Art erklärt werden kann: 1) als der vorherbestimmte, als der seyn sollte; 2) als der von sich selbst und darum schlechthin begrenzte. Denn der dritte in der Ordnung der Begriffe ist derselbe Begriff mit dem ersten, aber das Erste, als lauteres Seynkönnen, ist das seiner Natur nach Unbegrenzte, τὸ ἄπειρον, quod definiri nequit, weil es das, was es ist, ist und auch nicht ist, das Dritte aber ist auch lauteres Seynkönnen, Geist, aber als solcher gesetzter. Hier ist das „als" die Grenze, welche es verhindert, über sich selbst hinauszuschreiten, sich selbst ungleich zu werden. Die Natur des Ersten, des unbestimmt Seynkönnenden, ist, vom Zweiten, aber die Natur des Dritten ist, von sich selbst enthalten zu seyn. Das Erste ist das Unbestimmte, das Zweite das Bestimmende, das Dritte erst das sich selbst Bestimmende. Eben darum liegt in dem Wort ὡρισμένος auch der Begriff des Bleibenden, des Stabilen, des nicht weiter sich Verändernden, d. h. eben des Endes, oder dessen, was das wahre, das wirkliche Ende ist. Das wahre Ende ist aber immer nur das, was von Anfang an seyn soll. Derselbe Begriff ist nun auch ausgedrückt in dem andern Prädikat des Vollendeten — τέλειος —, das Plutarch in derselben Stelle dem Horos ertheilt. Wer billig ist, wird gestehen, daß diese Gestalten sich von selbst unter jene ersten Begriffe stellen, von denen wir ausgegangen sind, und die eine von diesen Gestalten selbst, sowie von jeder historischen Untersuchung, unabhängige Wahrheit in sich haben. Dieses Zusammentreffen kann daher nicht ein zufälliges seyn, vielmehr dient es zum Beweis, daß in jenen anfänglichen Begriffen, die freilich noch den Schlüssel von mehrerem enthalten, wirklich der Schlüssel zur Mythologie gegeben war. Plutarch kennt die Folge und das Verhältniß der philosophischen Begriffe gar nicht, und dennoch gibt er dem Horos jene Prädicate. Ich will nur noch gelegentlich anführen, was zwar auch zur Charakteristik des Horos dient, doch noch dienlicher ist, um die Bedeutung der ägyptischen Obelisken daraus

[1] a. a. O. c. 55

abzunehmen, daß dieſe vorzüglich, ja ſo ſehr dem Horos geweiht waren, daß ſelbſt in der Reihe der Hieroglyphen zuweilen, wie Champollion nachgewieſen, ſtatt eines andern Symbols oder ſtatt des mit Buchſtaben geſchriebenen Namens des Horos der bloße Obelisk vorkommt. Uebrigens habe ich ſchon bemerkt, daß dieſe letzte Vollendung oder Hinausführung der anfänglichen Vorſtellung bis auf Horos ſchon mehr einem beſondern, als dem allgemeinen Bewußtſeyn angehörte. Ja, als etwas Entſtandenes, Hinzugekommenes, als etwas anfänglich ſogar im Geheimniß Erhaltenes, oder doch nur heimlich Ausgeſprochenes, läßt ſich die Horos-Idee ſogar faktiſch nachweiſen, oder wenigſtens läßt ſich ein ſtufenweiſes Hervortreten aufzeigen.

Ich habe bereits des Anubis erwähnt, den Oſiris im Irrthum mit der Nephtys (Gattin des Typhon) erzeugt. Anubis iſt alſo der uneigentliche (der uneheliche, durch Irrthum erzeugte) Sohn des Oſiris, Horos der wahre, der ächte Sohn, wie auch Plutarch[1] beide einander entgegenſtellt. Anubis iſt demnach eine vorläufige, noch gleichſam nicht anerkannte, legitime Erſcheinung des Horos. Solche noch verdunkelte Erſcheinungen ſpäter erſt in völliger Klarheit hervorgehender Götter werden wir auch in der griechiſchen Mythologie erkennen. Wenn ich als die erſte Erſcheinung des Horos nach der typhoniſchen Zeit (denn immer erſcheint im Vorhergehenden ſchon das Künftige), den Anubis bezeichne, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen: Anubis ſey identiſch mit Horos; identiſch iſt er nicht, denn er iſt nur eine Vorahndung des künftigen, geiſtigen Horos, er iſt im Materiellen (daher mit Nephtys erzeugt) das, was Horos im rein Geiſtigen ſeyn wird.

Der ſterbende, vom Seyn abſcheidende Oſiris läßt den Horos, den Gott, der die Einheit, welche er nicht im realen Sinn behaupten konnte, im höhern geiſtigen Sinn wiederherſtellen ſollte, dieſen läßt er als Säugling an der Bruſt der Iſis zurück. Horos als Kind an der Bruſt der Iſis iſt eine der häufigſten bildlichen Darſtellungen. Durch Horos als Kind iſt mittelſt der einfachſten Symbolik der nur noch künftige Herrſcher ausgedrückt, der erſt heranwachſen muß. Plutarch ſagt,

[1] a. a. O. c. 38.

ὁ πρεσβύτερος Ἥρως, der ältere, d. h. alſo wohl ein erwachſener Horos, heiße in der ägyptiſchen Sprache Ἀρσένυφις. Dieſer ägyptiſche Laut des Namens Horos iſt jetzt durch Champollion beſtätigt. Horos iſt alſo der Name des herangewachſenen Gottes. Dagegen der noch nicht erſtarkte, noch nicht zu ſeiner vollen Macht gekommene Horos wurde durch eine beſondere Geſtalt, den von den Griechen ſo genannten Harpokrates, dargeſtellt. Nach einer ägyptiſchen oder koptiſchen Etymologie wird Harpokrates erklärt als der in den Füßen noch ſchwache, noch nicht gehen könnende Horos, pedibus aeger sive impeditus[1]. Das nicht-gehen-Können iſt eine ſymboliſche Bezeichnung, die wir auch ſpäter noch finden werden; ich erinnere nur an den Apollo von Amyklä, deſſen Beine ebenfalls auf eine ſolche Weiſe eingewickelt ſind, daß er ſich nicht bewegen, nicht ſchreiten kann. Uebereinſtimmend mit dieſer Etymologie iſt eine Vorſtellung des Harpokrates auf der nordöſtlichen Seite des Tempels von Medinat-Abu mit aneinander ſchließenden Beinen und engem, knappanliegendem Gewand. Denn mit ſo einfachen, naiven Mitteln, von denen freilich unſere heutige Kunſt weit entfernt iſt, die mit unbeſtimmten Begriffen urtheilt, pflegte die alte, auch die ägyptiſche Kunſt ihre Begriffe auszudrücken. Abgeſehen aber von dieſer Etymologie iſt Horos als Harpokrates durch den bekannten Geſtus des auf den Mund gelegten Fingers bezeichnet als der Gott, der ſich noch nicht äußert (denn dieß bedeutet die Sprache), deſſen Name noch nicht ausgeſprochen werden darf, der nur ſtillſchweigend und im Geheimniß verehrt wird. Wir ſehen alſo deutlich, wie Horos heranwächſt, d. h. wie er durch eine Fortbewegung des ägyptiſchen Bewußtſeyns von jenem Anfang aus entſteht.

[1] a. a. O. c. 12.

[2] Vgl. Plutarch a. a. O. c. 19.

# Achtzehnte Vorlesung.

Typhon, der in der ägyptischen Mythologie die alles im Wüsten und Leeren erhaltende Macht ist, wenn er den Osiris, den dem blinden Seyn entgegenstehenden Gott, nicht mehr von sich ausschließen kann, wird zerrissen: an die Stelle des ausschließlichen Seyns tritt also die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Osiris ist die *altia πάσης γενέσεως*, alles Werdens Herr. Er schafft die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Aber die Einheit darf darum nicht verloren gehen. Die reale Einheit, Typhon, soll untergehen, dagegen erhebt sich die höhere, die geistige Einheit — Einheit, die mit freier Mannichfaltigkeit zugleich besteht. Diese höhere Einheit, das, worin Typhon wie Osiris im höheren Sinn ausgeglichen sind, ist Horos, der als demiurgische Potenz die zerrissene Natur gleichsam heilende, wieder zur Einheit verbindende Gott. Ihn (den Horos) setzte der nur noch im untergegangenen Gott lebende und sofern selbst untergegegangene Osiris zunächst als den zukünftigen, seyn sollenden, der darum auch nur stufenweise in die Wirklichkeit eintritt. Denn nur wenn der Geist geboren (und Horos ist eben der Geist oder das A*), ist das Blinde völlig besiegt. Da auch wird erst Isis mit dem Schicksal des Osiris-Typhon versöhnt. Im Anfang erscheint sie trauernd über dessen Zerreißung, und wie sie die zerstückelten Glieder des Gemahls wieder zusammensucht. Die Geburt des Horos beruhigt sie erst. Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menschlichen Bewußtseyn entschwunden sind. Die Natur ist auch eine Geschichte, aber eine verklungene. Diese Scenen des Schmerzes, des

Unmuths, und wieder die Versöhnung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weise nichts wissen, haben sich in der Mythologie reproducirt. — Die Kindheit des Horos ist ein wesentlicher Zug. Nur langsam wächst er heran. Unter den Sculpturen von Philae, der berühmten Nilinsel bei der letzten Katarrhakte, wo das Grab des Osiris seyn sollte (das Grab war eigentlich auf einer Nebeninsel, wohin nur den Priestern zu gehen verstattet war, — bei dem in Philae, d. h. bei dem dort bestatteten Osiris, war der heiligste Schwur der Aegypter —), dort, unter den Sculpturen von Philae ist die Kindheit des Horos nicht weniger als viermal vorgestellt. Einmal erscheint Horos noch als kleines, sehr schmächtiges Kind im Schooße der Mutter, ein viertesmal schon als Knabe, der stehend an der Mutter trinkt. Es finden sich hier noch Abstufungen und die Idee eines allmählichen Erstarkens. Plutarch, der offenbar bei manchem, was er berichtet, ägyptische Originalstellen oder Aeußerungen vor sich hatte, die man gleich an dem tiefsinnigen, ihm meist selbst nicht verständlichen Inhalt erkennt, sagt: *ὁ δὲ Ὧρος χρόνῳ τοῦ Τυφῶνος ἐκράτησε*: mit der Zeit wird Horos des Typhons Meister', was an das Fragment von Pindar erinnert: *χρόνῳ ἐγένετ' Ἀπόλλων*, womit ich übrigens nichts über das Verhältniß des Horos zu Apollen ausgesprochen haben will. Völlig herangewachsen, ist es Horos, der Isis noch Beistand gegen Typhon leistet. Bis dahin war er immer noch der Werdende, Zukünftige. Jetzt erst tritt er selbst als Herrscher auf, und Isis folgt nun ruhig dem Gott, dem sie angehört, in die Unterwelt. Auch an ihrer Stelle bleibt eine andere Gottheit in der Gegenwart stehen, das dem Horos entsprechende Bewußtseyn, ihre Tochter Bubastis, Schwester des Horos, die sich zu diesem ebenso verhält, wie Isis sich zu Osiris verhält. Sie tritt ebenso an die Stelle der Isis, wie Horos an die Stelle von Osiris und Typhon. Isis ist das zwischen beiden zweifelhafte Bewußtseyn, Bubastis das über beiden schwebende, und darum nicht mehr zweifelhafte.

Fügen Sie daher zu den Namen der bis jetzt entwickelten ägyptischen Gottheiten nun auch den Namen der Bubastis. Daß hiemit ihre

[1] a. a. O. c. 49.

wahre Stellung, alſo auch ihre Bedeutung richtig angegeben ſey, kann ſich jeder überzeugen, der die Angabe des Herodotos vergleichen will. Wie, entweder die Aegypter ſelbſt, nachdem ſie mit den Hellenen und deren Vorſtellungen näher bekannt geworden, oder die Griechen den Horos der Aegypter mit ihrem Apollon für eins halten, ſo vergleichen ſie die Bubaſtis mit der griechiſchen Artemis. Inwiefern ſich dieß übrigens ſo verhält, kann ich hier nicht beurtheilen. Dieß wird da beſſer geſchehen, wo auf Apollon und Artemis in der griechiſchen Mythologie die Rede kommt. Vorläufig dient dieſe Vergleichung nur, das geſchwiſterliche Verhältniß zwiſchen Horos und Bubaſtis zu zeigen.

Es iſt nun aber zu bemerken: Jener ganze Vorgang, ich meine Typhons Ueberwindung, des Oſiris und der Iſis Vergeiſtigung, die Macht des Horos — dieß alles muß nicht als ein todtes Verhältniß, ſondern als Ein zuſammenhängendes Geſchehen vorgeſtellt werden. Oſiris iſt nicht eher Herrſcher der Unterwelt, Iſis nicht eher beruhigt (und nur die beruhigte Iſis iſt Mitherrſcherin über die Todten), als bis das Typhoniſche völlig beſiegt und Horos zugleich wirklicher, vollendeter Herrſcher iſt.

Suchen wir uns demgemäß deutlich zu machen, was als Reſultat dieſes ganzen Vorgangs im Bewußtſeyn ſtehen bleibt, ſo iſt alſo nur im Bewußtſeyn geſetzt 1) als Tiefſtes und eben darum Verbergenſtes, als eigentliches Myſterium und Geheimniß des Ganzen, der reine, d. h. der völlig vergeiſtigte, zum Oſiris gewordene Typhon, der aus dem Realen ins Ideale, in die urſprüngliche Potentialität zurückgebrachte, Oſirisgleiche Typhon, wo er ſich wirklich als reines A' verhält. Während des Proceſſes verhält er ſich nicht ſo; denn ſolang er die andern Potenzen ausſchließt, iſt er ſelbſt nicht erſte Potenz. Als dieſer, als erſte Potenz, iſt er Grund (im oft erklärten Sinn), Grund des ganzen beſtehenden Seyns, im Heraustreten aus der Potentialität Grund der Bewegung des Proceſſes. Aber 2) iſt nun eben darum in dem zum Oſiris gewordenen Typhon nicht minder auch der Gott verwirklicht und als Urſache erkannt, welcher ihn aus dem Typhoniſchen überwunden und ihn ins Geiſtige umgewendet hat.

Hätte das Typhonische nicht widerstrebt, d. h. hätte das erste Princip unmittelbar, ohne Widerstand, sich vergeistigt, so wäre keine Zerreißung erfolgt. Aber ein Widerstreben mußte seyn, damit alles ausdrücklich gesetzt, jenes letzte Verhältniß in der That als Erzeugtes, als Resultat im Bewußtseyn vorhanden sey. Indem nun aber in dem überwundenen Ersten die zweite Potenz sich vollkommen verwirklicht hat, das Typhonische in dem ersten Princip zur wirklichen Expiration gebracht, und dieses als reiner Osiris, als reines A' gesetzt ist, so muß nun gleichzeitig mit der aufgehobenen Spannung auch die dritte Potenz als Horos gesetzt werden. Horos ist aber selbst nur der in höherer Potenz wieder entstandene Osiris. Der erste Osiris, inwiefern er = Typhon (Osiris-Typhon) war, mußte zerrissen werden und in die Vergangenheit zurücktreten, damit der wahre Osiris, der Osiris, der es ist, der Osiris als solcher, d. h. der Gott als Geist, gesetzt werde. Horos ist also nur der Name für den als solchen, und demnach in der dritten Potenz gesetzten Osiris. Auf diese Art ist nun alles Osiris, und nach völlig gelöster Spannung der Potenzen ist im Bewußtseyn gesetzt 1) der Gott, der seiner Natur nach bloß das Seynkönnende ist; dieser aber, nachdem er aus dem Seyn in das lautere Seynkönnen zurückgeführt ist, erscheint als der Gott, der war —; also es ist nun im Bewußtseyn gesetzt: 1) der Gott, der war, 2) der Gott, der ist, 3) der Gott, der seyn wird, d. h. der nicht Einmal nur seyn wird, sondern der ewig seyn wird, d. h. der ewig seyn sollende, dem ewig gebührt zu seyn. Diese drei also, der Gott, der war, der ist, und der seyn wird, sind jetzt in ihrer ursprünglichen Einheit, so nämlich, daß erkannt wird, derselbe sey der erste, der zweite, der dritte, im Bewußtseyn gesetzt, aber diese ursprüngliche Einheit ist im Bewußtseyn nicht schlechthin, sondern als eine gewordene, und eben darum auch erkannte gesetzt.

Auf solche Art also kam das ägyptische Bewußtseyn durch eine ganz natürliche Fortschreitung bis zu dem Punkt, wo die Spannung der theogenischen Potenzen sich löste, und so fand es den Weg vom Polytheismus zu einem Monotheismus, der dann wieder, wie wir bald

ſehen werden, die Grundlage einer noch höhern, rein geiſtigen Religion war, die in Aegypten neben der mythologiſchen beſtand, die ſie eben darum nicht aufheben konnte, weil ſie ihre Vorausſetzung war, das, aus dem ſie nicht einmal, ſondern immer wieder entſtand.

Was insbeſondere die von uns angewendete Formel, „der Gott, der war, der iſt und ſeyn wird," betrifft, ſo kann ich dieſe nach der Inſchrift auf dem Bilde der Neith zu Sais nicht für eine dem ägyptiſchen Gedankenkreis fremde Formel anſehen, wenn wir die wahre Idee der ägyptiſchen Neith auffaſſen, worüber ich in der Folge mich noch zu erklären Gelegenheit finden werde. Hier nur ſo viel: die Griechen und wahrſcheinlich die Aegypter ſelbſt — *οἱ ἀκριβέστεροι τῶν ἱερέων* nach Plutarchs Ausdruck — verglichen ſie mit der helleniſchen Athene, der höchſten Intelligenz, dem höchſten Bewußtſeyn, und da iſt wohl ſchon zu vermuthen, daß in jener Inſchrift etwas mehr gemeint war, als die bloße materielle Subſtanz der Natur, von der man freilich ſagen kann, daß ſie bei allem Wechſel der Erſcheinung beharrt; aber dieſe dürftige Wahrheit, auf die abſtract betrachtete Subſtanz der bloßen Sinnenwelt ſich beziehend, iſt nicht im Geiſt der ägyptiſchen Weisheit; daher jene Inſchrift, wenn man ſie anerkennt, den Inhalt des höchſten ägyptiſchen Bewußtſeyns ausdrückt. Doch es braucht dieſer Inſchrift nicht. Entſchieden war der erſte Oſiris der Gott der Vergangenheit, der zweite der Gott der Gegenwart, der dritte der Gott der Zukunft im ägyptiſchen Bewußtſeyn, und der erſte, zweite und dritte waren nur derſelbe Gott. Aber dieſer Monotheismus war kein abſtracter, rationeller oder philoſophiſcher, es war ein überhaupt auf geſchichtlichem Weg entſtandener und beſtimmt mythologiſcher Monotheismus, der eben darum auch keine Urſache hatte von ſeiner Vorausſetzung ſich loszureißen. Nur auf dem von uns eingeſchlagenen Wege läßt ſich begreifen, wie die höhere, nicht zu leugnende Theologie der Aegypter ihre Mythologie nicht aufhob, wie beide zuſammen beſtanden. Ja auf ſolche Weiſe angeſehen, iſt nun dieſer Ausgang des ägyptiſchen Bewußtſeyns ein thatſächlicher Beweis von der Richtigkeit unſerer ganzen Entwicklung.

Der Polytheismus ist oft als zerrissener Monotheismus erklärt worden. In dem διασπασμὸς, διασπαρμός des Osiris haben wir in der Mythologie selbst diesen Begriff einer Zerreißung der Einheit. Aber eben diese zeigt uns auch, daß nur eine untergeordnete Einheit zerrissen wird, daß diese Zerreißung nur der Uebergang ist zu jener höheren geistigen Einheit, die wir im Ende der ägyptischen Mythologie wirklich erkannt und ausgesprochen antreffen. Der Polytheismus ist insofern mehr Uebergang zum actuellen, zum wirklichen, zum erkannten Monotheismus. Es ist ein großer Irrthum der gewöhnlichen Ansicht, in der Vielheit des Polytheismus das dem besseren Princip Widerstrebende zu sehen; im Gegentheil ist es vielmehr gerade das bessere, die falsche Einheit verneinende Princip, das mit der Vielheit einverstanden ist. Die Einheit, die sich in ihr zerstört, ist nicht die eigentlich seyn sollende, deren Untergang wir wie Isis zu beklagen und zu bemeinen hätten. Der absolute, der nichts ausschließende, wahrhaft alleinige Gott kann dem Bewußtseyn nur entstehen, indem der ausschließliche als solcher überwunden, in die bloße Potenz zurückgebracht wird; aber allerdings muß eben darum auch das Bewußtseyn an dem ausschließlichen festhalten; denn hielte es nicht fest an ihm, so konnte ihm der absolute, der nichts ausschließende nicht dafür, d. h. nicht gleichsam als Ersatz des falsch-Einen, nicht an dessen Statt, und demnach nicht als der nun wahrhaft seyende werden.

Also jener Monotheismus, auf welchen das ägyptische Bewußtseyn hinausgeht, ist ein geschichtlich entstandener. Aber auch diese Geschichte selbst wieder — die ganze Geschichte des dem guten Gott widerstrebenden Typhon (er wird vielfach mit dem Ahriman der Perser verglichen), die Geschichte der Unthaten des Typhon, des zerrissenen, des vom Zeyn abgeschiedenen, aber in Horos wiedergestellten Osiris — auch diese ganze Geschichte ist im ägyptischen Bewußtseyn nicht als eine einfürallemal geschehene enthalten, sondern als eine immer wieder geschehende und sich beständig, selbst in jedem Jahreslauf wiederholende. Die höchste Idee also ist eine immer wieder lebendig sich erzeugende. Wenn auf solche Art jene Geschichte nur für das ägyptische Bewußtseyn zu einer

wahrhaft ewigen, d. h. zu einer immerwährenden, immerwährend ſich ereignenden erhob, ſo verband ſie ſich von der andern Seite eben dadurch mit dem ganzen Leben des Aegypters, ſowie mit allen Beſonderheiten ſeines an Wundern reichen Landes, ſie begleitete ihn durch den ganzen Jahreslauf, und verwebte ſich ihm mit dem jährlichen Wechſel der Erſcheinungen ebenſowohl, als ſeine Geſchäfte und Arbeiten; ſie wurde immer aufs Neue gleichſam erlebt, und dadurch aufs Neue beglaubigt. Hierin alſo liegt der Grund der ſcheinbar kalendariſchen und aſtronomiſchen Bedeutung der ägyptiſchen Götter, wodurch ſich nur derjenige täuſchen laſſen kann, der nicht in dieſes ganze Syſtem von vorn herein gekommen iſt. Nicht Sterne, nicht Sternperioden, nicht die Punkte des Jahreslaufs bedeuten die Götter, ſondern umgekehrt das ganze Jahr iſt dem Aegypter nur Wiederholung der ewigen, d. h. immerwährenden Geſchichte ſeiner Götter. Nicht ihre Religion iſt kalendariſch, ſondern umgekehrt, ihr kalendariſches Syſtem iſt religiös, und durch Religion geheiligt. Wenn Sie alſo z. B. bei Creuzer oder bei andern leſen, Horos ſey die Sonne in der Sonnenwende, die Sonne in ihrer höchſten Kraft, der ſchwächliche Harpokrates die Sonne zur Zeit ihrer geringſten Kraft im Winterſolſtitium, ſo wiſſen Sie, was davon zu halten iſt. Nach Plutarch war vom 17ten des Monats Athyr (= 13. November) an Klage und Weinen in Aegypten, die Trauerzeit um den verſchwundenen Oſiris, es war die Zeit, wo der ἀφανισμός, das Unſichtbarwerden des Oſiris (das alſo ein immer wieder geſchehendes war), gefeiert wurde, dagegen mit dem 11ten des Monats Tybi (dem 6ten Januar), wo die Sonne wieder mächtig wird, fängt die Jubelzeit Aegyptens an, d. h. ſie knüpfen an eine analoge Periode ihres auch durch den regelmäßigen und gleichförmigen Wechſel der Erſcheinungen ausgezeichneten, ja einzigen Landes den Moment des wiedergefundenen Oſiris ihrer Göttergeſchichte. Auf dieſe Art alſo, durch dieſe liebevolle Verſchmelzung ihrer Göttergeſchichte mit der ganzen Natur war dieſe Geſchichte eine fortdauernd lebendige, immer wieder begangene, in einem beſtändigen Feſtcyclus wiederkehrende, im Bewußtſeyn erneute. Was anders als dieß iſt auch die Bedeutung jedes Feſtcyclus? In keiner

andern Absicht wird auch in der christlichen Kirche das Fest des Erlösers in jedem Jahr und zur bestimmten Zeit wieder begangen, ohne daß es darum jemand anders als einem verdrehten Kopf wie Dupuis einfallen wird, den Erlöser für eine bloß kalendarische Potenz zu erklären.

Eben darum nun auch, weil die Geschichte des Osiris als eine ihrer Natur nach ewig geschehende betrachtet wird, hat auch Typhon noch immer einen gewissen Theil von religiöser Verehrung. Denn er ist zwar innerhalb dieser Geschichte besiegt, d. h. zur Vergangenheit geworden, da aber diese Geschichte selbst eine ewige, d. h. immerwährende ist, so ist auch die Besiegung des Typhon nicht eine immer geschehene, sondern eine immerwährende Besiegung. Die Nothwendigkeit, beides auszudrücken, sowohl die immer noch fortdauernde, also noch immer der Besiegung bedürftige Macht des Typhon, als seine wirkliche Besiegung, diese Nothwendigkeit brachte von selbst mit sich, daß die auf den Typhon sich beziehenden Gebräuche in verschiedenen Theilen des Jahres verschiedene waren. Plutarch sagt: die schon gebrochene, aber noch mit dem Tode ringende und in den letzten Zuckungen liegende Kraft des Typhon (ich habe den Kampf des Typhon von Anfang gleichsam als Todeskampf vorgestellt: wie ich diesen Ausdruck zum ersten Mal brauchte, bei meinen ersten Arbeiten über diesen Gegenstand, kannte ich diese Stelle und also auch diese Ausdrücke des Plutarch nicht; dieses Zusammentreffen meiner ganz unabhängig von seinen Ausdrücken entstandenen Begriffe mit diesen Ausdrücken, dergleichen nur in manchen andern Fällen noch begegnet ist, darf ich daher wohl als ein Zeugniß sowohl für mich selbst als auch für Plutarch anführen) dieser also sagt: die schon gebrochene, noch mit dem Tode ringende Kraft des Typhon werde das einemal mit Opfern versöhnt und beschwichtigt, dann aber, und in andern ägyptischen Festen auch wieder verhöhnt und übermüthig verspottet[1]. Das Letzte, dieser Hohn selbst, ist ein Beweis, daß das

[1] Die Stelle a. a. O. c. 30 lautet: *Τὴν τοῦ Τυφῶνος γινομένην καὶ συντελουμένην δύναμιν, ἣν ἐν ἀρχῇ κατειργασάμεθα καὶ δηλώσαμεν, ὅτε αἱ παρηγορικαὶ θυσίαι καὶ τροπαῖα. ἔστι δ' ὅτε καὶ ἐμπαίζουσι καὶ καθυβρίζουσιν ἐν τισὶ τόποις.*

Bewußtſeyn jene typhoniſche Gewalt als eine reale empfunden hatte. Dieſer Hohn und Spott iſt nur der natürliche Ausbruch des von einer drohenden Gewalt, die plötzlich in nichts ſich verwandelt, befreit ſich fühlenden Bewußtſeyns. Dieſes Gefühl der unmittelbaren Freiheit des Menſchen, die ſich vor keiner Gewalt mehr entſetzt, äußert ſich auf dieſelbe Weiſe mehr oder weniger in allen Religionen. Wie der Aegypter des Typhon ſpottet, ſo ſpottet der Hellene des Kronos, wie aus manchen Redensarten erhellt, z. B. wenn der Grieche ſagt: O du Kronos! anſtatt: du Einfältiger, oder im ähnlichen Sinn bei Ariſtophanes „nach kroniſchen" ſo viel iſt als nach uralten, altväteriſchen Dingen riechen; oder auch, wenn durch verſchiedene Zuſammenſetzungen mit dem Wort Kronos alte, ſchwachſinnige Männer bezeichnet werden. Aber denſelben Typhon, der bei dieſen Volksfeſten verhöhnt wurde, ſuchte man in andern wieder durch Opfer zu beſchwichtigen und gleichſam zu bereden, beſprechen, κατάδειν, ein Wort, das wirklich gebraucht wird. Der Widerſpruch dieſes Benehmens war dadurch ausgeglichen, daß es ein anderer Tag war, an welchem dieſer Gott oder Dämon verſpottet, ein anderer, an dem er mit Opfern geehrt und beſänftigt wurde. Auf dieſe Art wurde alſo, wie dieſe ganze Geſchichte, ſo auch Typhon im Bewußtſeyn des ägyptiſchen Volks noch immer gegenwärtig und lebendig erhalten. Selbſt ſceniſch, wie wir durch Herodotos wiſſen, wurden an dem zirkelrunden See zu Sais in alljährlich wiederkehrenden Feierlichkeiten die Leiden des Oſiris dargeſtellt. Die ganze ägyptiſche Religion blieb gleichſam ein beſtändiger Kampf gegen das Typhoniſche, ſie war die immer wiederkehrende Geſchichte einer wahrhaften und wirklichen Erlöſung.

Ein anderer merkwürdiger Zug von der Art des zuletzt angeführten — ein Beweis, daß das ägyptiſche Bewußtſeyn, indem es bis zur höchſten Einheit fortging, nicht aufhörte ſeiner erſten Vorausſetzung ſich bewußt zu ſeyn, daß es alſo auch z. B. den Typhon noch betrachtete, nicht als Gegenſtand einer einmal geſchehenen, ſondern einer fortwährend geſchehenden Ueberwindung, iſt die merkwürdige Beobachtung, welche ſchon Strabo zu ſeiner Zeit, neuerdings die Franzoſen wieder gemacht

haben, nämlich daß durch ganz Aegypten neben den Tempeln der großen Gottheiten, namentlich des Horos, Heiligthümer des Typhon, Typhonien genannt, errichtet sind. Strabo sah zu Tentyra außer dem Tempel, wie er sagt, der Aphrodite und der Isis mehrere Typhonien[1]. Ersteres ist auch von den Franzosen wieder gefunden worden. Auf der Insel Philä neben den Tempeln der Isis und Osiris, ebenso zu Hermonthis, finden sich Typhonien, und zwar ist es damit fast wie das deutsche Sprüchwort sagt, daß wo unser Herrgott eine Kirche hat, dem Teufel eine Kapelle daneben erbaut wird. Diese Typhonien sind nämlich im Vergleich mit den Tempeln, bei denen sie sich finden, klein und von geringerem Umfang. Dadurch soll eben die zwar verminderte und eingeschränkte, aber doch auch zugleich noch fortbestehende Kraft des Typhon angedeutet werden. Ein besonders merkwürdiges Typhonium findet sich bei dem noch wohl erhaltenen Tempel des Horos in Edfu, der Apollinopolis Magna der Alten. Dieses herrliche, den Tempeln von Theben und Memphis in Größe und Pracht nichts nachgebende Gebäude war von kolossalem Umfang; es hatte im Ganzen eine Länge von 424', seine Façade eine Breite von 212'; in gleich kolossalen Verhältnissen sind die pyramidalischen Massen, welche den ersten Eingang zieren, waren die Flügelthürme desselben, von denen nur noch die Angeln vorhanden sind (diese gigantische Pforte hatte 150' Höhe); in gleichem Verhältniß kolossal sind die Sculpturen, welche die vier Seiten des Gebäudes bedecken. Dieser große Tempel also hatte vor sich einen zweiten, der bloß aus einem Porticus und dem eigentlichen Heiligthum bestand, und mit einer Gallerie umgeben war, und dieser kleinere Tempel war ein typhonischer. Hier sehen wir also ein Typhonium nicht bloß in der Nähe des Tempels, sondern vor demselben, ihm vorausgehend (Vorhof); dieß ist nicht etwas Zufälliges, sondern Absichtliches und Bedeutendes; denn Typhon ist in der That das Vorausgehende, das Prius, die Voraussetzung der höhern Gottheiten, desjenigen Princips, an dessen Ueberwindung sie sich als die höheren erweisen; eben darum, weil ihre Voraussetzung, verhält sich das typhonische Princip auch als das auf

[1] Lib. XVII. c. 1 (p. 814).

die höhern Götter hinleitende. In der That, die Description de l'Egypte sagt ausdrücklich: Les Typhoniens précèdent presque toujours les grands monuments. Da hier gesagt, daß sie fast immer den großen Tempeln vorausgehen, so wäre interessant zu wissen, wo sie ihnen nicht vorausgehen'. An dem großen Tempel zu Ombos befanden sich zwei auf gleicher Linie liegende Abtheilungen, wovon die eine, wie man meint, dem als Krokodil vorgestellten Typhon, die andere dem guten Geist, dem Horos, gewidmet war. Hier waren also beide noch mehr parallel gedacht. Die Typhonien vor den Tempeln der großen Gottheiten erinnern an die Alleen von kolossalen Sphinxen, die zu den großen Tempeln in Karnak und Luxor führten. Auch hier lag der Begriff einer Hinleitung zu jener höchsten Idee zu Grunde, die in den Tempeln selbst dargestellt werden sollte.

Die fortdauernde Verehrung, die auch dem typhonischen Princip in Aegypten erzeigt wurde, war ganz in der Ordnung. Denn eben dieses in einem bestimmten Moment des Bewußtseyns als typhonisch angesehene Princip ist doch im Grunde nichts anderes als das tiefste Princip der natürlichen Religion. Die natürliche Religion entsteht eben durch die Ueberwindung dieses Princips. Denn dieselbe Potenz, welche in das Seyn hervortretend den Gott negirt, dieselbe Potenz zurück überwunden ins nicht Seyn, verwandelt sich in das Seyende des Gottes, an ihr haftet eigentlich dem Bewußtseyn der Gott. Der wahre Aus-

' Wenn es so wäre, wie Champollion (Lettres écrites d'Egypte et de Nubie p. 193, douzieme lettre) in Bezug auf das zweite „Typhonium genannte" Gebäude in Edfu angibt, daß solches nämlich einer der kleinen, Mammisi (Ort der Niederkunft) genannten Tempel wäre, die, wie er sagt, immer neben dem großen, der Verehrung einer Trias gewidmeten Tempel erbaut werden, und die als Bild der himmlischen Wohnung gemeint waren, wo die Göttin die dritte Person der Trias, die immer unter der Form eines kleinen Kindes abgebildet ist, geboren: so würde die Kleinheit der Typhonien, anstatt die schwindende Kraft eines Gottes, der nicht mehr ist, die Kleinheit des Gottes, der noch nicht ist, andeuten. Das Mammisi von Edfu stellt wirklich die Kindheit und Erziehung des jungen Har-Sam-Tho, Sohn von Har hat und Hathôr dar, dem die Schmeichelei den ebenfalls noch als Kind vorgestellten Evergetes II. beigesellte. Auf das Specielle dieser Deutung können wir uns nicht einlassen.

gangspunkt der ägyptiſchen Mythologie und Theologie iſt nicht, wie z. B. Creuzer annimmt, der Menotheismus ſelbſt: dieſer iſt vielmehr das Ende, wohin beide gelangen. Der letzte oder tiefſte Punkt aber, an dem die ganze Kette der immer höher aufſteigenden mythologiſchen und religiöſen Ideen Aegyptens gleichſam befeſtigt iſt, iſt Typhon. Dieſer iſt die erſte Potenz, die zweite hat nichts anderes zu thun, als daß ſie dieſe erſte niederhält und endlich gar überwindet. Durch dieſes Niederhalten der erſten wird ſie eben (wird die zweite Potenz) Urheberin aller der Wohlthaten, durch welche menſchliches Leben und durch welche insbeſondere ägyptiſches Leben beſteht. Dadurch, daß ſie jenes verzehrende, dem materiellen Leben feindliche Princip niederhält, wird ſie Urſache der allgemeinen, die Früchte anſchwellenden Feuchtigkeit[1], Urſache des regelmäßig übertretenden, den Boden Aegyptens mit neuem fruchtbarem Schlamm bedeckenden und die Sandwüſte wohlthätig einſchränkenden Nilſtroms, Urſache der ſchwellenden Saaten, von denen das Land Aegypten bedeckt iſt. Aber eben weil dieſe zweite Potenz in dem Niederhalten und Bewältigen der erſten ſich gleichſam erſchöpft, eben darum verlangt das Bewußtſeyn eine dritte Potenz, die, daß ich ſo ſage, nichts zu thun hat, einen gleichſam unbeſchäftigten, d. h. freien Gott, einen Gott, der nur da iſt, um auf jenes Verhältniß der Unterwerfung das Siegel zu drücken, eben dieſes Verhältniß in ein beſtändiges, bleibendes zu verwandeln (anders iſt nach meiner Meinung der Beiſtand nicht zu denken, den Horos der Iſis zur völligen Beſiegung des Typhon leiſtet). Das Bewußtſeyn, ſage ich, verlangt eine dritte Potenz, die nichts mehr zu thun hat, die nicht, wie die zweite, nothwendig wirkt, wirken muß, die alſo frei iſt zu wirken, die ihres Seyns ſicher, mit ihm anfangen und thun kann, was ſie will. Dieſe Potenz alſo iſt Horos, und auf dieſe einfache Weiſe baut ſich im ägyptiſchen Bewußtſeyn die in den frühern Mythologien zerſtreute Alleinheit wieder auf.

Gleichwie unter jenen drei Potenzen die erſte, nachdem ſie ſich ſelbſt

[1] Plutarch ſagt von jenen Unterrichtern unter den Prieſtern: ſie nennen den Oſiris ἀνάπλεων τὴν ὑγρασίαν δύναμιν καὶ φύσιν.

— eben dadurch den andern ungleich geworden iſt, dieſe ausſchließt, ſo wird, wenn jene in die ſich ſelbſt gleiche — wenn die außer ſich ſeyende in ſich ſelbſt, in ihre reine Geiſtigkeit zurückgebracht iſt —, nun umgekehrt auch jene Ausſchließung aufgehoben, und es wird nach Wiederherſtellung der materiellen Einheit die über-materielle, die aus dem Bewußtſeyn ganz verdrängte und in die Tiefe zurückgetretene, — es wird auch der in den Potenzen Eine Gott in das wirkliche Bewußtſeyn eintreten. Aber auch dieſer nicht weiter zertrennliche, ſondern unüberwindlich Eine Gott tritt doch nicht unmittelbar ins Bewußtſeyn ein, ſondern nur in Folge der geſetzten und der wieder aufgehobenen Spannung, alſo auch nicht, ohne vom Bewußtſeyn auf dieſe bezogen zu werden; er kann daher nicht ins Bewußtſeyn eintreten, ohne ſofort demſelben ſich wieder in drei Geſtalten darzuſtellen, — in drei Geſtalten, weil in jeder der ganze und unzertrennlich Eine iſt. Dieſer Eine und ſelbe Gott kann nämlich dennoch wieder dreifach betrachtet werden: 1) im Zuſtand ſeiner urſprünglichen, noch unoffenbaren Einheit, vor der Zertrennung der Potenzen, vor der Weltſchopfung; hier iſt er alſo der verborgene Gott im höchſten Sinne des Wortes; 2) im Moment der Zertrennung, des Auseinandergehens, der Spannung und Entgegenſetzung der Potenzen, — im Moment der Weltſchöpfung, in ſeiner demiurgiſchen Eigenſchaft, als Demiurg; 3) im Moment der wiederhergeſtellten Einheit, im Moment der zu ihrer urſprünglichen Einheit wieder gebrachten Potenzen; hier iſt er alſo zugleich der zu ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt zurückgekehrte Gott, der Gott, der im höchſten Sinne ſich ſelbſt beſitzender und begreifender Geiſt iſt. — Dieſe ſind drei Geſtalten des Einen Gottes, die über den drei Potenzen, ſie eben dadurch übertreffen, daß jede derſelben der ganze Gott iſt, nur von einer Seite oder in einem Moment betrachtet, — dieſe drei Geſtalten des Einen Gottes bilden den Inhalt des höchſten Syſtems der ägyptiſchen Theologie, ſie ſind diejenigen Götter, von welchen die Kenner unter den Alten ſagen, daß ſie die θεοὶ νοητοί, die intelligibeln, d. h. die nur durch reines Denken zu erkennenden Götter ſeyen. Darf ich hoffen, daß die Folge, in der wir die ägyptiſche Götterlehre von der tiefſten Stufe bis

zu den höchsten, immateriellen Göttern aufgebaut haben, Ihnen einleuchtend geworden, so begreifen Sie wohl, welche Verwirrung in die ägyptische Mythologie kommen muß, wenn man diese Letzten, nur noch intelligibeln Götter für die ersten und die anfänglichen nimmt, und von ihnen die relativ materielleren, untergeordneten, ableiten will, wie dies in den gewöhnlichen Darstellungen geschieht. Doch über diesen Mißverstand werde ich mich am Ende noch genauer erklären können. Statt dessen möchte eine andere vorläufige Bemerkung hier an ihrer Stelle seyn. Nach dem bestimmten Geist des ägyptischen Volks, wie er sich in so vielen seiner Schöpfungen ausprägt, ist es eben nicht zu verwundern, daß es zu diesen intelligibeln Göttern fortgeschritten ist, zu diesen Göttern, die zwar noch immer aus der Mythologie, in Folge der Mythologie entstehen, welche hier den Charakter einer Offenbarung annimmt, aber doch ihrer Natur nach ganz mythologische, über die Mythologie hinausgehende, man könnte beinahe sagen, metaphysische Götter sind. Dieses alles ist nicht zu verwundern, aber das ist zu bewundern, daß es den Priestern des Volks gelungen, es so hoch zu diesen Götter zu Volks- ja zu Landes- oder doch Reichsgöttern zu erheben; denn diese Götter sind es, denen die größten und herrlichsten aller ägyptischen Tempel geweiht waren, jene über alle Beschreibung großen, selbst in ihrer heutigen Zerstörung noch jedem für das Große und Erhabene empfänglichen Gemüth ehrfurchtvolles Staunen gebietenden Tempel und Monumente zu Theben, zu Memphis und auch unstreitig auch zu Sais. Nichts spricht so sehr für die Stufe von religiöser Bildung, die das ägyptische Volk erreicht hatte, als diese Monumente, wenn man zugleich die Bedeutung der Götter kennt, denen sie geweiht sind. Daß es möglich war, das Volk zu solchen ungeheuren Bauwerken für diese rein geistigen Götter zu bestimmen, gibt über den Gehorsam des Volks gegen seine Priester und die Art von unumschränkter Leitung, welcher es sich gegen diese unterwarf, den bestimmtesten Aufschluß.

Vor allem jedoch hat mir nun ob, diese höchsten ägyptischen Götter namhaft zu machen, den Beweis zu führen, daß ihnen diese von uns beigelegte Bedeutung zukam

Der erste also ist, wie gesagt, der Gott in der ursprünglichen Verborgenheit, Hineinwendung aller Potenzen, der Gott vor der Weltschöpfung. Dieser ist der ägyptische Ammon, wie die Griechen ihn aussprachen; ägyptisch, wie Plutarch anführt, lautete der Name Amun. Nach Manetho, den Plutarch hiebei anführet, bedeutet Amun das Verborgene (τὸ κεκρυμμένον). Hekatäos dagegen sagt: Amun sey eigentlich eine Aufrufungsformel der Aegypter, und darum haben sie den ersten, d. h. den höchsten Gott, welchen sie mit dem All für eins (d. h. eben für die höchste Einheit des All, die höchste All-einigkeit halten), darum haben sie diesen Gott, als der unsichtbar und verborgen sey, indem sie ihn gleichsam aufrufen und ermahnen sichtbar zu werden, sich ihnen zu offenbaren, Ἄμουν genannt. Wie es sich mit diesen voneinander abweichenden Erklärungen übrigens verhält, darin stimmen beide überein, daß Amun der noch verborgene, unoffenbare, übrigens doch sich offenbaren, aus sich selbst herausgehen kommende Gott sey. Eben dieser mit dem Begriff des Amun wesentlich verbundene Begriff der Unsichtbarkeit erhellt aus jener Erzählung von Herakles, der den Zeus-Amun (denn nach ihrer Gewohnheit nennen die Griechen den höchsten ägyptischen Gott mit dem Namen ihres höchsten Gottes), diesen also bittet Herakles, sich ihm zu offenbaren, was also ein nicht-offenbar-Seyn voraussetzt. Bekanntlich setzt die Fabel hinzu, daß er sich ihm verhüllt unter der Form der abgestreiften Haut eines Widderkopfs gezeigt habe. Auch sieht man Ammon in dieser Form in Bildwerken und andern Darstellungen. Also auch die in sich gekrümmten Hörner des Widderkopfes möchten nach ägyptischer Symbolik nur die Zurückwendung in sich ausdrücken, in welcher der verborgene Gott gedacht wird. Die Stadt dieses Gottes (von den Griechen eben darum Diospolis genannt) war nun die berühmte Thebe, die Homer aus ferner Kunde als ein Weltwunder beschrieben, er nennt sie ἑκατόμπυλος πόλις, die hundertthorige Stadt, und einen Begriff von ihrer Bevölkerung gibt, daß, wie Homer sagt[1], täglich aus jedem dieser hundert Thore 200 Mann mit Roß und Wagen ziehen. Die religiösen Erzählungen der Aegypter selbst

[1] Il. IX. 383

ſchreiben die Gründung der Stadt dem Oſiris zu. Im Anfang hatte ſie ſich bloß auf dem öſtlichen Ufer des Nils ausgebreitet, der älteſte Theil der Stadt lag zwiſchen dem Fluß und der arabiſchen Bergkette: hier finden ſich noch die Ruinen des größten und älteſten Tempels von Theben, der der Tempel von Karnak genannt wird. Später wurde auch das weſtliche Ufer des Fluſſes von Häuſern, Palläſten und religiöſen Gebäuden bedeckt. Theben in ſeiner Herrlichkeit erſtreckte ſich von einem Berg zum andern, und füllte die ganze Breite des Nilthals aus. Denon ſetzt nach ſeinen Unterſuchungen den Umfang der alten Stadt auf 12 franzöſiſche Lieues, ihren Durchmeſſer auf wenigſtens 2 – 3 Lieues, und es iſt wohl, nach allem zu ſchließen, kein übertriebener Ausdruck, wenn Dieſer von ſ. ſagt: Eine herrlichere Stadt hat die Sonne niemals geſehen. Den weiten Raum dieſer Stadt füllte die Frömmigkeit des durch ein hohes geiſtiges Bewußtſeyn glücklichen ägyptiſchen Volks mit den größten Wundern ſeiner religiöſen und ſymboliſchen Architektur. Wenn man die Abbildungen — vorzüglich in der Description de l'Egypte, wohl dem unvergänglichſten aller Monumente Napoleons und der großen Conceptionen ſeiner orientaliſchen Einbildungskraft — wenn man dieſe Abbildungen betrachtet, die ungeheuren Pylonen des Tempels von Karnak, die großen Koloſſe von Granit vor den verſchiedenen Eingängen des Heiligthums, unter dem Hauptportikus von 142 Säulen, von denen die mittelſte Reihe 11 Fuß Durchmeſſer, 31 Fuß Umfang und 180 Fuß Höhe hatte, oder jene Obelisken, von denen zwei noch ſtehen, von 140 Fuß Höhe, aus einem einzigen Block roſenrothen Granits beſtehend (welche Idee ſelbſt von der mechaniſchen Weisheit der Aegypter erregen dieſe Werke! Denon hat berechnet, daß es nach unſern Verfahrungsweiſen Millionen koſten würde, ihnen bloß eine andere Stellung zu geben) — wenn man die dreifache Allee von koloſſalen Sphinxen betrachtet, die eine aus Sphinxen mit Thierköpfen, die auf eine zweite von Sphinxen mit menſchlichen Köpfen ſtößt, und die dritte mit Widderköpfen durchſchneidet, die von der öſtlichen Pforte des Tempels von Karnak bis nach Luxor eine Meile weit führt: ſo mag man von der ungeheuern, alle Einbildung unſrer leeren und engen Zeit niederſchlagenden Größe

dieſer Monumente ergoſſen ſeyn. Aber nicht dieſe äuſſerliche, ſondern die innere Größe dieſer Monumente iſt es, welche den tiefſten Eindruck macht. Wenn man dem Eindruck der Proportion und dem geiſtigen Ausdruck des Ganzen ſich hingibt, ſo fühlt man, daß in dieſem bis zum Schauerlichen gehenden Ernſt, dieſer unſern Geiſt gleichſam über ſeine Schranken ausdehnenden Majeſtät der Verhältniſſe die wahre Größe der Gottheit, die hier verehrt wurde, ſich kund gibt, daß nicht eine gemeine mythologiſche Gottheit, daß hier wirklich das höchſte Weſen verehrt und angebetet wurde. So viel alſo von Amun.

Die zweite Geſtalt, in der ſich der eine Gott darſtellt, iſt der Gott im Momente der Expanſion, des Auseinanderhaltens, der Spannung der Potenzen, der Gott in ſeiner demiurgiſchen Ausbreitung, wo er doch zugleich die geſpannten Potenzen zuſammen und in Einheit erhält. Dieſer zweite der intelligibeln Götter iſt in dem ägyptiſchen Syſtem der Phtha (bei den Griechen Phthas, dieß iſt aber bloß griechiſche Endigung, wie aus der Schreibung des Namens in der griechiſchen Ueberſetzung der Inſchrift von Roſette erhellt). Der Name, den ihm die Griechen durchgängig geben und den ihm bereits Herodotos gibt, iſt Hephäſtos; denn als Hephäſtos erſchien er ihnen eben wegen ſeiner demiurgiſchen Eigenſchaft. Hephäſtos gilt auch in griechiſchen Vorſtellungen als demiurgiſche Potenz. Er iſt es, der in ſtrengem Zwange (indem er die ſtreitenden Potenzen nicht auseinander läßt) das All zuſammenhält. Den Herodotos aber ſcheint vorzüglich das Bild des Phtha ſelbſt beſtimmt zu haben, ihn mit dem griechiſchen Hephäſtos zu vergleichen. Er ſah dieſes Bild in dem Tempel des Gottes zu Memphis, und erwähnt es da, wo er das Wüthen des Perſerkönigs Kambyſes gegen die Heiligthümer Aegyptens erzählt (die Eroberung des Kambyſes ſtörte zuerſt das Glück des bis dahin ſo viele Jahrhunderte in ſich abgeſchloſſenen ägyptiſchen Volks; Kambyſes, als Anhänger des perſiſchen Dualismus und bildlos verehrter Gottheiten, war von fanatiſcher Wuth gegen die bildlichen ägyptiſchen Götter entbrannt), da alſo berichtet Herodotos[1], daß Kambyſes in den Tempel des Phtha gegangen

[1] Lib. III, c. 37.

und über die Bildsäule desselben in ein großes Gelächter ausgebrochen sey. Diese nämlich sey ähnlich den phönikischen Pataken, Bildern von Schutzgöttern, welche die Phönikier an den Vordertheilen ihrer Schiffe zu führen pflegen, und wenn man etwa diese nicht gesehen hätte, so wolle er hinzufügen, daß sie πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησις, die Nachahmung eines zwergartigen Mannes gewesen. Nun findet sich unter anderm auf einem Fries des Tempels zu Esnu, der in der Description de l'Egypte und auch von Creuzer unter den seinem Werk beigegebenen Abbildungen mitgetheilt ist, auf dieser findet sich ein solches Bild des Phtha, das Creuzer offenbar unrichtig für einen Typhon, Hirt aber richtiger für ein Bild des ägyptischen Demiurgen erklärt, das durch die Aufgedunsenheit, das Aufgeschwollenseyn des Gesichts sowie des Unterleibs bei verhältnißmäßig geringer Höhe wohl einem Kambyses den Eindruck eines zwergartigen Mannes machen und Lachen erregen konnte. Was nun aber den Grund dieser seltsamen Bildung des ägyptischen Demiurg betrifft, so möchte sie sich ganz einfach daraus erklären, daß der die Weltkräfte, die bereits auseinandergehenden Potenzen, enthaltende, also doch noch immer zusammenhaltende, sie nicht völlig auseinander lassende Gott nicht wohl anders abgebildet werden konnte. Es ist der erste turgor vitalis, daß ich diesen physikalischen Ausdruck brauche, der Turgor, die Spannung der Weltkräfte selbst, die der Demiurg noch immer in sich enthält, der durch diese Turgescenz des Gottes selbst ausgedrückt wird. Und so dient nun hinwiederum diese durch Herodotos bezeugte, an noch vorhandenen Sculpturen sichtbare Bildung des ägyptischen Phtha als Beweis für die Richtigkeit der Erklärung, daß Phtha der Gott in der Ausbreitung, in der Spannung der demiurgischen Potenzen, mit Einem Worte der Gott im Momente der Schöpfung sey. So viel also von der zweiten Gestalt.

Die dritte Gestalt ist nun der aus der Spannung und Entgegensetzung der Potenzen in die ursprüngliche Einheit zurückgekommene Gott, der Gott der — nun nicht mehr bloß wesentlichen (wie sie im Amun gesetzt war) sondern verwirklichten Einheit. Nun fehlt es zwar nicht an einem dritten Namen. Der dritte, der unter diesen intelligibeln

Göttern genannt wird, ist Κνήφ (dieß die Form, die er bei Plutarch und Eusebius hat), aber auch Chnubis, Chnuis, bei Einem Schriftsteller Enef kommt vor. Daß dieß nur verschiedene Formen desselben Namens sind, darüber ist kein Zweifel. In manchen Stellen aber, so wie auch in Inschriften, scheint Kneph nur ein anderer Name des Amun zu seyn. So z. B. sagt Plutarch von den Einwohnern der Thebais: „Sie kennen keinen sterblichen Gott, sondern den sie Kneph nennen, der unerzeugt (ἀγέννητος) und unsterblich sey"[1]. Ich führe die Worte an, weil sie nebenbei zum Beweis dienen, daß wir ganz richtig und der wahren Idee gemäß diese Götter, zu welchen Amun oder Kneph gehört, für eine andere Art oder Ordnung von Göttern erklärt haben, als zu welchen Osiris, Typhon und selbst Horos noch gehören. Alle mythologischen Götter sind wirklich gewordene Götter, θεοὶ γενητοί, jene höheren, intelligibeln sind ewige, ungewordene und ungezeugte, so wie umgekehrt der unerzeugte Gott, wie Kneph genannt wird, auch nur der mit dem reinen Verstande zu fassende seyn kann; er kann dem Bewußtseyn nicht, wie die andern mythologischen Götter, durch einen Proceß sich erzeugen. Der unerzeugte Gott ist also an sich selbst auch der intelligible. — In hieroglyphischen Schriften wird Chnubis, anstatt mit phonetischen, wie sie Champollion nennt, oder Lautzeichen, ebensowohl auch durch den Widder dargestellt, der sonst als Zeichen des Amun bekannt ist. Ein anderes bekanntes Symbol des Kneph ist eine dem Menschen unschädliche Schlangenart; nach Herodotos[2] ist eben diese auch dem Zeus Thebaius, d. h. dem Amun heilig, ja sie wird im Tempel desselben bestattet. Wenn nun auf diese Art allerdings gewissermaßen die Identität des Amun und des Kneph außer Zweifel scheint, so fragt es sich doch, in welchem Sinn diese Identität zu nehmen ist. Denn übrigens ist ja der dritte Gott, als der zur ursprünglichen Einheit wiedergekommene, wie der erste, derselbe mit dem ersten, ohne daß er darum aufhört der dritte, und also vom ersten gleichwohl auch unterschiedene zu seyn. In beiden ist die Einheit, im ersten nur die

[1] a. a. O. c. 21.
[2] Lib. II. c. 74.

noch unaufgeschlossene, verborgene, im dritten die aus der Aufschließung wieder zurückgebrachte, aus der Trennung hergestellte. Nur so möchte denn dieß nicht verhindern, den Namen des Kneph zugleich als Namen des dritten unter den intelligiblen Göttern anzusehen, womit auch die Bedeutung des Namens übereinstimmt; nach dem Koptischen nub, chnub = Geist. Die Griechen nennen den Kneph vorzugsweise oder ausschließlich Ἀγαθοδαίμονα, den guten Geist. Die Schlange Uraios genannt konnte beiden gemein seyn: denn die Schlange sagt ebensowohl die noch unaufgeschlossene, als die wiedergeschlossene Einheit bedeuten. Jamblichus erklärt den Kneph als den sich selbst begreifenden und die Begriffe in sich selbst zurückwendenden, zurückkehrenden Verstand: was also ganz mit unsrer Erklärung übereinstimmt. Auf einer der von Letronne erklärten ägyptisch griechischen Inschrift geht vorkommt: Ἀμμωνι ὁ καὶ Νεφερ, dem Ammon, der auch Chnubis ist, was mit unsrer Erklärung ebenfalls wohl übereinstimmt.

Wenn nun hiemit der natürliche Ursprung jener höhern Theologie der Aegypter gezeigt ist, so fehlt zu unsrer vollen Befriedigung noch die äußere Angabe oder Bestimmung der Zeit ihrer historischen Entstehung. Hierüber können aber nur die großen Bauwerke und architektonischen Monumente Zeugniß ablegen. Dieß veranlaßt mich, einiges über die Chronologie dieser Monumente zu sagen, NB. nach dem Standpunkt der Kenntnisse, [illegible] deren Besitz wir vor der jüngsten Expedition gewesen sind, deren Resultate noch nicht vorliegen, oder höchstens bruchstücklich uns bekannt geworden.

Früher war man allgemein der Meinung, daß alle großen Monumente im eigentlichen ägyptischen Styl und mit Hieroglyphen bedeckt in einer Epoche vernichtet seyn müssen, die der Eroberung Aegyptens durch Kambyses vorausging, wornach denn auch der jüngste ägyptische Tempel über das Jahr 522 v. Chr. hinaufgerückt würde. Späterhin, nämlich in den letzten Jahrzehnten, gelegentlich der Untersuchungen, zu welchen die Thierkreise der Tempel zu Denderah und zu Esne Veranlassung gaben, und nachdem man sich genöthigt gesehen zu erkennen, daß diese nicht über das Zeitalter des Kaisers Tiberius hinausgehen,

erlaubte man sich das, was von einem Theil wohlgegründet war, auf alles auszudehnen, und so meinten einige nun auch, die großen Tempel Oberägyptens könnten einer von dem Anfang der christlichen Zeit nicht sehr entfernten Epoche angehören. Nun sollten jene großen Tempel selbst erst in der Zeit der Ptolemäer erbaut und alle Epochen der ägyptischen Architektur in wenige Jahrhunderte eingeschränkt seyn. Zufolge der neuesten Untersuchungen, die man besonders Letronne und Champollion (Entdecker der phonetischen, d. h. der Lautzeichen-Bedeutung des größern Theils der ägyptischen Hieroglyphen) verdankt, muß nun allerdings die erste Meinung, welche alle Tempel von ägyptischem Styl für älter als Kambyses erklärt, sehr eingeschränkt werden. In der That konnte man nicht glauben, daß ein Volk, das so vielen Eifer zeigte durch Ehrfurcht gebietende Denkmäler seine tiefe Religiosität an den Tag zu legen, und das übrigens selbst unter der persischen, wie später unter der griechischen und römischen Herrschaft seine Religion, seine Sitten, zum Theil auch noch seine Aechtheit beibehielt, daß dieses seit Alexander dem Großen bis auf die Zeit seiner gänzlichen Bekehrung zum Christenthum während 7 Jahrhunderten kein öffentliches, religiöses Gebäude mehr aufgeführt habe. Von der andern Seite war es ebenso unmöglich zu denken, daß unter den großen, kolossalen Monumenten, deren Trümmer noch jetzt vorhanden sind, keines der großen Zeit Aegyptens vor Kambyses angehören sollte. Es kam also nur darauf an Mittel zu finden, diejenigen Gebäude zu unterscheiden, die dem alten (dem rein pharaenischen Aegypten) und die dem spätern Zeitalter nach Kambyses angehören. Wenn es nun mit der Entdeckung von Champollion 1) im Allgemeinen seine Richtigkeit hat (woran ich nicht zweifle), vorausgesetzt 2) daß die Anwendung seiner Grundsätze, wenn nicht gerade überall, doch im Ganzen ebenfalls Zutrauen verdient, so ist es wegen der großen, dem Ammon geweihten Tempel zu Theba außer Zweifel, daß sie der Heldenzeit der ägyptischen Geschichte angehören, und daß die Tempel von Karnak, Luxor, Gurnah, Medinat Abu, das Memnonium, das sogenannte Grabmal des Osymandyas, der dem Ammon-Chnubis geweihte Tempel zu Elephantine und ein Theil der

Gebäude zu Philae, zwar zum Theil ſogar erſt unter den Ptolemäern noch verziert und vielleicht erweitert worden, aber der urſprünglichen Anlage und Hauptmaſſe der Gebäude nach der Zeit des großen Seſoſtris und der Seſoſtriden, ja zum Theil noch den vorhergehenden Dynaſtien angehören, von welchen übrigens Seſoſtris in gerader Linie abſtammte. Der Gründer des Tempels von Ammon in Elephantine iſt ein Vergänger des Seſoſtris, Amenoph, ein Name, der ſo viel als den von Amun Gebilligten bedeutet. Mit dieſem fängt die heroiſche Zeit Aegyptens an; auch er war Eroberer nur nach einer andern Seite als Seſoſtris; gegen Mittag, 100 Stunden jenſeits Philae, dem Grenzort des ſpätern Aegyptens, zeigen ihn die Ruinen von Sateb in Abbildung, wo ihm Gefangene überwundener Völker vorgeführt werden. Ramſes, der Großvater des Seſoſtris der ſelbſt ebenfalls, wie aus Tacitus erhellt, dieſen Namen führte, heißt zuerſt Mein Amun — der Geliebte des Amun, was nachher ſtehen bleibende Bezeichnung der Seſoſtriden iſt. Man hat vollkommen Recht zu vermuthen, daß die großen Züge und Eroberungen des Seſoſtris, die ſich auf Aethiopien, Syrien und einen großen Theil des weſtlichen Aſiens erſtreckten, mit einer großen religiöſen Bewegung zuſammen gehangen haben. In der That, wie alle auf den Ammon ſich beziehenden Monumente den Charakter des Gigantiſchen an ſich tragen, ſo ſcheint es, jene geiſtige Religion, die mit Amun gegeben war, und den Kreis der mythologiſchen ebenſo durchbrochen hatte, als ſie über die vermythologiſirte Religion (den Sabismus) ſich erhoben hatte, habe das ägyptiſche Volk gleichſam auch über ſeine natürlichen Grenzen hinaustreiben müſſen, nachdem es erſt ſich in ſich ſelbſt abgeſchloſſen und alle fremdartigen Elemente ausgeſtoßen hatte, was noch in der Epoche der Seſoſtris geſchehen war. Denn nach dem höchſt merkwürdigen Bericht, den uns Joſephus in ſeinen Büchern gegen Apion aufbewahrt hat, waren etwa 1800 Jahre v. Chr. über den Iſthmus von Suez arabiſche Horden, Nomaden, unter dem Namen Hykſos in das untere Aegypten eingebrochen, und bis Memphis vorgedrungen, und hatten ſich nach den früheren Berechnungen über 200 Jahre, nach ſpäteren, angeblich chronologiſchen Daten gar

900 Jahre lang behauptet, und eine eigne, von der in Theben fortdauernden ägyptischen unabhängige Dynastie gegründet. Wie man nun auch über die streng historische Wahrheit dieser Ueberlieferungen denken möge, auf jeden Fall waren diese Hykſos Nomaden, Verehrer materieller Götter, Sternanbeter, wie ſie es denn auch waren, welche in Unterägypten die Sonnenſtadt, Heliopolis, gegründet hatten. Die Vertreibung der Hykſos aus Aegypten — die gänzliche Ausſtoßung jedes der ägyptiſchen Entwicklung entgegenſtehenden Elements — durch die thebaniſche Dynaſtie, war, ſo ſcheint es, jener höchſten religiöſen Entwicklung des ägyptiſchen Bewußtſeyns entweder gleichzeitig oder ihr doch unmittelbar gefolgt. Mit dieſer Austreibung erſt war Aegypten völlig in ſich ſelbſt befeſtigt und gleichſam conſtituirt. Viele frühere Erklärer haben unter dieſen arabiſchen Hirten, die ſich Unterägyptens bemächtigt, geradezu die Söhne Jakobs verſtanden, die zur Zeit Joſephs mit ihren Heerden nach Aegypten gekommen. Es iſt aber bei weitem wahrſcheinlicher, daß eben die Herrſchaft der Hykſos in Unterägypten den Iſraeliten den Eingang in Aegypten verſchafft habe, wo ſie ebenfalls als Nomaden lebten. Denn bei dem Abſcheu gegen das Nomadenleben und alle nicht ackerbauenden Völker, welcher ein Hauptzug im ägyptiſchen Charakter iſt, iſt es nicht leicht zu denken, daß ein ägyptiſcher Pharao ihnen den Eingang verſtattet hätte. (Es iſt die Tochter eines Prieſters zu On, d. h. zu Heliopolis, welche der ägyptiſche König dem Joſeph zum Weib gibt[1]). Dagegen mußten ſie nun eben darum von den thebaniſchen Königen, Ueberwindern der Hykſos, verfolgt und gedrückt werden. Eine ſolche Veränderung der Verhältniſſe iſt im zweiten Buch Moſis angedeutet, denn es heißt: „Da ſtand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wußte von Joſeph“. Die erſten Verſuche, die, wie es ſcheint, gegen ſie gemacht wurden, waren, ſie zur Erbauung von Städten zu zwingen, um ſie auf dieſe Art vom nomadiſchen Leben abzubringen. Ausdrücklich heißt es: Sie hielten die Kinder Iſraels wie einen Greuel (ganz deſſelben Ausdrucks bedient ſich Herodotos, wo er von dem Abſcheu der Aegypter gegen alle Viehhirten

[1] 1. Moſ. 41, 45.

ſpricht), und ſie zwangen die Kinder Iſrael mit Unbarmherzigkeit zum Dienſt mit ſchwerer Arbeit, mit Thon und Ziegeln. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß in Roſſelinis Monumenti civili auf der 45. Tafel ein Monument aus der Zeit des Königs Thutmoſis I. ſich findet, wo man die Juden wirklich Ziegel ſtreichen ſieht. Denn die Juden ſind auch im höchſten Alterthum erkennbar: auf dem Antiquitäten-Kabinet in München iſt eine Mumie befindlich, die unſtreitig der Leichnam eines Pharaonen iſt: auf deſſen Fußſohlen ſind Juden gemalt mit ſolcher phyſiognomiſcher Wahrheit und ſprechender Aehnlichkeit, daß man ſie auf der Stelle für Juden erkennt. — Endlich, da gar nichts helfen wollte, wurden die Juden förmlich aus dem Land geſtoßen. Dieſe Ausſtoßung oder dieſer Auszug der Iſraeliten aus Aegypten wird ſehr verſchieden von ihnen ſelbſt und von ihren Feinden erzählt (wovon man ſich durch Manetho und Tacitus überzeugen kann), aber der Grund und die Hauptſache der Umſtände bleiben immer dieſelben. Von der Zeit, wo endlich auch Niederägypten von allen Reſten nomadiſcher Stämme völlig befreit war, fangen nun die Jahrhunderte der eigentlichen Größe Aegyptens an, und unſtreitig gehören eben dieſer Zeit einer völlig beſiegten religiöſen Vergangenheit auch jene gigantiſchen Werke an, die der geiſtigeren Religion gewidmet ſind. Ihren Hauptſitz hatte dieſe in der Thebais. Sehr zweifelhaft, indeß merkwürdig iſt die Unterſcheidung Ober-, Mittel- und Unteräegyptens hinſichtlich der architektoniſchen Monumente. So iſt es denn merkwürdig, daß der letzte Ammontempel noch an der Grenze Aegyptens in Elephantine angetroffen wird. Gleichwie aber Ammon der große Gott der Thebais in Theben, ſo hat Phtha ſeinen Haupttempel zu Memphis, denn es iſt mir wenigſtens kein Tempel des Phtha bekannt, der weiter hinauf in Aegypten läge. Indeß da die großen Tempel bei Thebae nicht aus einem einzigen Gebäude, ſondern aus mehreren untereinander zuſammenhangenden, durch ungeheure Höfe und Gallerien verbundenen Gebäuden beſtehen, ſo konnten dieſe Monumente wohl der Religion des Ammon überhaupt und damit der ganzen Trias gewidmet geweſen ſeyn. Einige Stunden unterhalb Memphis, welches die Reſidenz der ägyptiſchen Könige in der ſpätern, ſchon

mehr hiſtoriſchen Zeit iſt, wie es Thebae in der heroiſchen Zeit war, theilte ſich der Nil in zwei Arme und bildete das Delta, deſſen glänzende Hauptſtadt Sais zur Zeit des Pſammetichus die Reſidenz der ägyptiſchen Könige wurde. Dort war beſonders der berühmte Tempel der Neith, welche ebenfalls in den Kreis der bloß intelligibeln Götter gehört, wie ich demnächſt zeigen werde. Eben daſelbſt, wie ſchon erwähnt, an dem cirkelrunden See wurden, wie Herodotos erzählt, die Leiden und der Tod des Oſiris nächtlicher Weile in myſteriöſen Schauſpielen vorgeſtellt. In der Nähe von Memphis zeigt ſich auf einmal eine dem obern Aegypten unbekannte Form von koloſſaler Architektur. Ich meine die Pyramiden. Zwar wurde durch die Reiſen von Gau und Cailliaud bekannt, daß in Nubien in der Nähe von Aſſouan, wo die Ruinen von Meroe ſind, der uralten Hauptſtadt des civiliſirten Aethiopiens, und bei Barkal in Hochnubien ebenfalls Pyramiden ſich finden, aber von weit geringerer Höhe und von geringerer Dicke als die in der Nähe von Memphis, und von denen man allen Grund hat zu vermuthen, daß ſie nicht eher als zur Zeit der Ptolemäer errichtet worden, indem eben daſelbſt auch andere von den Ptolemäern herrührende Gebäude ſich finden [1]. Die Pyramiden bei Dſchizeh und Sakkarah ſind alſo wohl Urbilder, und jene kleine Pyramiden oberhalb der Katarrhakten und in Nubien nur Nachahmungen einer luxurirenden Kunſt [2]. So vieles auch durch neuere Forſchungen in Aegypten klar geworden, die Pyramiden haben bis jetzt ihre Räthſelhaftigkeit behauptet. Es iſt nichts damit gewonnen, wenn man auch jetzt wirklichen Grund hätte ſie für große Grabmäler zu erklären. Denn die gewiß nicht bedeutungsloſe und wohl offenbar irgend ein Moment des religiöſen Bewußtſeyns bezeichnende Form wäre damit nicht erklärt (die ungeheure Größe könnte etwa jemand erklären aus einer Nachahmung der Berge in Ober-

[1] Selbſt in der Wüſte ſüdlich von Meroe finden ſich Säulen, in denen eine Miſchung des griechiſchen und ägyptiſchen Styls nicht zu verkennen iſt. Die mit einigen dieſer Pyramiden in Verbindung geſetzten Pylonen deuten auf Synkretismus und Nachahmung.

[2] Dieſe Vermuthung iſt durch die neueſten Reiſenden, ſoviel ich weiß, völlig beſtätigt.

ägypten, die Niederägypten fehlen). Auf eine solche besondere Beziehung deutet selbst die Erzählung des Herodotes. Denn die erste und größte dieser Pyramiden ist nach Herodotos Erzählung von einem König Cheops erbaut, der erst alle Tempel geschlossen und das Volk zu opfern verbundert habe; dasselbe sey von dessen Nachfolger Chephren geschehen. Beide aber haben dadurch den Haß des Volks dergestalt auf sich gezogen, daß ihre Namen bei diesen Werken gar nicht genannt werden[1]. Dieses Verschließen der Tempel und Verbundern der Opfer sieht aus wie eine Reaktion gegen den Polytheismus und seine Gebräuche. Diese Reaktion könnte man sich wieder auf zweierlei Art denken. Erstens als Versuch, jenen höhern Monotheismus, der in den obern Theilen Aegyptens sich über die Volksreligion erhoben hatte, auch in Unterägypten geltend zu machen, wobei ein Widerstand von Seiten des Volks stattgefunden hätte. In diesem Fall wäre die Pyramide eben das Symbol jenes höheren Monotheismus selbst, wofür man die ihrer Construktion zu Grunde liegende Vierzahl anführen könnte, die aus den Potenzen Typhon, Osiris, Horos und dem über ihnen gedachten all einigen Gott entsteht (jene drei Potenzen die Basis, der Eine Gott über ihnen die Spitze). Denn die Vierzahl ist auch die in jenem intelligibeln Götterſystem (wenn wir es gleich bis jetzt nur zur Dreizahl entwickelt haben) herrschende, wie schon aus Herodotos acht obersten Göttern erhellt, die, wenn man die Hälfte davon als weiblich annimmt, die Vierzahl als Grundzahl zeigen. Die Pyramide ist der erste Körper, das erste Solidum, und wenn in den alten Zahlenphilosophien der Punkt der Einheit verglichen, die Linie als aus dem Binarius, die Fläche als aus dem Ternarius erzeugt angesehen wurde, so ergab sich die große Bedeutung des Quaternarius eben daraus, daß er gleichsam als die erste körperliche Zahl angesehen wurde, indem mit gegebenen vier Punkten sich der erste der fünf regulären Körper, die Pyramide, erzeugt. Man könnte also wohl sagen, daß gleichwie nach einer früheren Angabe die Obelisken, die in einer kleinen Pyramide bestanden, vorzüglich dem Horos zugeeignet worden, so die Pyramide jener höchsten Einheit der intelligibeln Götter

[1] Lib. II. c. 124. 127. 128.

entſpreche. Allein ſo erwünſcht in manchem Betracht ein ſolcher Zuſammenhang ſeyn würde, ſo viel ſpricht doch auch wieder dagegen. Was nämlich beſonders auffallend iſt, iſt a) die, wie es ſcheint, abſolute Gleichgültigkeit der Aegypter gegen dieſe ungeheuren Maſſen, die ſie ſelbſt als etwas ſich und ihrem Land Fremdes betrachteten, als etwas, wovon ſie nicht gern redeten und worüber ſie nicht gerne Aufſchluß gaben; dieß ſchimmert durch die ganze Erzählung des Herodotos deutlich durch, und vielleicht liegt eben darin auch die Erklärung des Dunkels und der Räthſelhaftigkeit, in welcher die Pyramiden geblieben ſind. b) führt Herodotos noch an, daß der Erbauer der erſten und größten dieſer Pyramiden zur Förderung dieſes Baus — ſeine Tochter um Geld ſich habe preisgeben laſſen[1] — in dieſem Zug ſehen wir uns auf einmal nach Babylon verſetzt —; c) daß die Leute, welche um die Pyramiden wohnen, die Könige, die ſie erbaut haben, (und ſelbſt dieſe Exſekration deutet auf etwas Fremdes) nicht bei Namen nennen wollen, ſondern ſtatt deſſen nennen ſie dieſelben nach dem Hirten Philition, der in dieſer Gegend ſein Vieh geweidet habe[2]. Nimmt man alles dieß zuſammen, ſo iſt es vielleicht weniger auffallend, die Behauptung zu hören, daß die Pyramiden gar nicht ägyptiſchen Urſprungs ſeyen, ſondern die Werke irgend eines orientaliſchen Volks, das in ſehr frühen Zeiten ſich für längere oder kürzere Zeit des unteren Aegyptens bemächtigt habe, ſowie ohnedieß die Pyramide im Orient ſelbſt ihr Vorbild hat. Der ſogenannte Tempel des Belos in Babylon war Pyramide. So wären es am Ende die ſogenannten Hykſoskönige, von denen dieſe Denkmäler herrühren. Dieſe Vermuthung von den Hykſoskönigen hat wirklich Heeren gewagt; ſein Hauptgrund iſt indeß die Rohheit dieſer Werke, wie wenn ſie bloß durch ihre Maſſe und nicht ſelbſt durch ihre Form bedeutend wären, und als ob es nicht heutzutag ein Problem wäre, durch welches architektoniſche Verfahren ſie eigentlich zu Stande gebracht worden. Aber nach den neuern chronologiſchen Forſchungen kann dieſe Ver-

[1] Lib. II. c. 126.

[2] a. a. O. — Der Name Philition könnte leicht an Pelischtim — Philiſter —, ein kanaanitiſches Volk, erinnern.

muthung freilich nicht mehr bestehen. Die Erbauung der Pyramiden ist in Folge von diesen in die Periode des Reichs vor der Hyksoszeit zu setzen. Hier sind also noch Räthsel, deren Auflösung wir von den Resultaten der jüngsten eben beschlossenen ägyptischen Expedition und besonders zunächst von dem dritten Theil des neuen Bunsenschen Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" nicht ohne Ungeduld erwarten.

Wenn auch die Betrachtung der ägyptischen Monumente uns bis jetzt den vollkommenen Aufschluß über das Geschichtliche der Entstehung jener höhern geistigen Religion nicht gewährt hat, so ist darum nicht weniger einleuchtend, daß diese Götter, die wir die intelligibeln genannt haben, auf dieselbe Linie mit den andern mythologischen Gottheiten nicht gebracht werden können. Außer jenen Monumenten gibt es aber auch eigentlich historische Zeugnisse, unter denen die des treuen Herodotos auch hier obenan stehen. Es ist also eine fernere Aufgabe, diese Entwicklung des ägyptischen Götterſystems in Einklang mit demjenigen zu setzen, was uns insbesondere Herodotos von den verschiedenen ägyptischen Götterſystemen berichtet, und damit werden wir uns jetzt beschäftigen.

# Neunzehnte Vorlesung.

Herodotos spricht mehrmals von verschiedenen Ordnungen oder Generationen ägyptischer Götter, indem er von dem einen oder anderen Gott sagt, er gehöre zu der ersten oder zu der letzten Ordnung. An einer Stelle aber unterscheidet er bestimmt drei Gattungen von Göttern, denn er sagt: Pan, der bei den Hellenen zu den jüngsten Göttern gehöre, sey bei den Aegyptern der älteste, nämlich unter den dreien, die er dort zugleich und in demselben Zusammenhang genannt hat, Pan nämlich, Herakles und Dionysos. Zunächst also sagt der Geschichtschreiber nur: er sey älter als Herakles und Dionysos; sodann aber sagt er: Pan sey einer von den acht ersten Göttern, Herakles gehöre zu den zwölfen, die später entstanden, Dionysos aber (also Osiris) werde zu der dritten Gattung derjenigen gezählt, die von den zwölfen abstammten[1]. Wer also die gesammte ägyptische Götterlehre begriffen haben will, muß Rechenschaft geben können 1) über diesen Unterschied von Götterordnungen, der, wie wir gesehen, von Herodotos als ein Unterschied des Alters bestimmt wird, 2) muß er die Art der Götter bestimmen können, welche jeder dieser drei Ordnungen entsprachen, und er muß von den einzelnen und namentlich bekannten Gottheiten anzugeben wissen, in welche der drei Ordnungen jeder gehöre. Wir wollen nun sehen, ob unsere Entwicklung diese Probe besteht.

Also: unter den acht ältesten, und demnach unter den ältesten Göttern überhaupt, können wohl keine andern verstanden seyn, als die

[1] Lib. II, c. 145; vgl. mit c. 43. 46 (c. 42).

intelligibeln, die ewigen, die unerzeugten Götter, die ἀεὶ ἐόντες. Denn nichts kann ja älter seyn, als das Ewige oder das Unerzeugte, was eigentlich gar nicht in die Zeit fällt, also außer der Zeit ist. Herodotos Worte von den acht ältesten Göttern haben nun aber die jetzt wohl alle so verstanden, daß nach Herodotos diese ältesten Götter auch die zuerst und vor allen andern in Aegypten herrschenden gewesen seyen. Dieß sagt unser Herodotos nicht. Es ist keine Anzeige bei ihm, daß er diese Götter die ältesten nennt hinsichtlich ihrer Entstehung im Bewußtseyn, denn davon ist bei ihm überhaupt nicht die Rede. Meine abweichenden Ansichten haben besonders auf den Widerspruch derjenigen gefaßt zu seyn, die alle Mythologie aus Zersplitterung eines erst historisch dagewesenen Monotheismus erklären wollen. Da hätte man denn in der Ammonsidee einen solchen Monotheismus, aus welchem erst die übrige Götterlehre der Aegypter entstanden wäre. Wer aber dieß so verstünde, wer annähme, die Götter, welche ihrer Natur nach die allen vorangehenden sind, seyen auch ihrer subjektiven Entstehung nach die ältesten, der hätte auch wohl zu überlegen, wie er alsdann von der Höhe dieser unerzeugten und alle rein intelligibeln Götter wieder zu jenen im Bewußtseyn offenbar durch einen Proceß erzeugten und in diesem Sinn natürlichen Göttern herabsteigen wollte. Er wäre alsdann in der Nothwendigkeit, mit Creuzer, der sich durch diesen Anschein in dem Begriff der ältesten Götter täuschen läßt, zugleich auch seine Emanations- oder Incarnationstheorie anzunehmen, nach welcher das Bewußtseyn nicht etwa von dem Niederen zu dem Höheren aufsteigt, sondern umgekehrt das schon erkannte Höhere und Göttliche successiv ins Materielle herabsinkt. Allein jeder fühlt das Unnatürliche eines solchen Gangs der Entwicklung, eines solchen fortgesetzten Falls und immerwährenden Herabsinkens von dem Höheren zu dem Niederen. Die ältesten Götter des ägyptischen Systems sind also, weil sie die ihrer Natur nach ersten, nämlich die höchsten, weil sie die ewigen, nicht entstandenen sind, darum nicht auch die frühesten der historischen Entwicklung nach, sondern hier gilt, was in manchen andern Fällen, daß was das Höchste, insofern seiner Natur nach das Erste ist, der Erkenntniß nach das Jüngste, Späteste ist. Die Täuschung in der

Annahme, daß jene intelligibeln Götter, alſo z. B. Amun, der Gott der urſprünglichen Verborgenheit, daß dieſe auch geſchichtlich die älteſten Götter des ägyptiſchen Bewußtſeyns geweſen ſeyen, wäre keine geringere, als die Behauptung, das Chaos (ein offenbar philoſophiſcher Gedanke und ebenfalls nur intelligibler Gegenſtand), das Chaos ſey auch der erſte Gedanke des griechiſchen Bewußtſeyns, weil es jetzt an den Anfang der griechiſchen Theogonie geſetzt iſt. Wie vielmehr hier das, was jetzt als das Aelteſte erſcheint, der Entſtehung nach gerade das Jüngſte iſt, ebenſo verhält es ſich mit den ägyptiſchen Göttern der älteſten Art, unter welche ich denn allerdings vor allen jene drei Geſtalten zähle, deren Begriff bereits entwickelt worden. Denn obgleich z. B. Herodotos nirgends mit ausdrücklichen Worten ſagt, daß vornämlich der ägyptiſche Amun zu den acht erſten Göttern gezählt werde, ſo zeigt doch der Name des thebäiſchen Zeus, den er ihm gibt, daß er in ihm den höchſten Gott des ägyptiſchen Syſtems überhaupt erkannt habe, was er nur ſeyn konnte als Haupt der intelligibeln Götter, und außerdem läßt uns die Beſchaffenheit der Götter, welche Herodotos in die zweite und in die dritte Ordnung ſetzt, keinen Zweifel über die Eigenſchaft derjenigen Gottheiten, welche er zu den älteſten rechnete. Namentlich jedoch ſagt Herodotos vom Pan, er ſey nicht nur der älteſte unter den dreien, die er mit ihm zugleich nennt, älter demnach als der ägyptiſche Herakles und der ägyptiſche Dionyſos, ſondern er gehöre auch zu den acht erſten überhaupt. Wenn nun aber Herodotos in der Stelle, die wir bisher vor Augen hatten, allerdings ganz allgemein vom Pan als einem der erſten ägyptiſchen Götter redet, ſo ſagt er doch an einer andern Stelle, daß er vorzugsweiſe, und demnach unſtreitig auch als einer der erſten, nur in dem mendeſiſchen Gebiete oder von den Mendeſiern verehrt werde[1]. Hier muß ich nun bemerken, daß überhaupt die Eintheilung des ägyptiſchen Landes in einzelne Gebiete, *νομοί* genannt, nicht weniger, ja ſogar vielleicht mehr noch eine religiöſe als eine politiſche war. Jeder ſolcher Nomos z. B. verehrte vorzugsweiſe Ein Thier, oder eigentlich die in der beſtimmten Geſtalt Eines Thiers

[1] Lib. II, c. 46.

erſchienene und fortwährend erſcheinende Gottheit; ja es konnte ſogar geſchehen, daß ein Thier, das in allen andern Nomen ein Gegenſtand des religiöſen Abſcheus war, wie das Krokodil, in einem andern religiös verehrt wurde. Wenn wir uns den chaotiſchen Zuſtand lebhaft vorſtellen, in den das Bewußtſeyn verſetzt werden mußte, als auf einmal jene Schranke durchbrochen war, die bis dahin die Entſtehung einer Göttervielheit verhindert hatte, wenn wir bedenken, daß, wenn auch, wie wir allerdings annehmen, das Bewußtſein jedes Volks im Ganzen daſſelbe war, nämlich im Ganzen demſelben Moment des theogoniſchen Proceſſes entſprach, daß deſſenungeachtet doch nicht in jedem Theil des Volks das Bewußtſeyn genau daſſelbe Verhältniß zu derſelben Potenz haben konnte, daß z. B. der eine Theil ſchon freier von der Anhänglichkeit an Typhon ſich fühlte, während ein anderer eben dieſelbe noch tiefer empfand, — wer alſo dieß ſich gehörig vorſtellt, wird begreifen, daß die Religion Aegyptens keineswegs den Grad einer durchgängigen Uniformität zeigen konnte, der mit dem frühern noch einfachern Princip ſich eher vertrug. Vielmehr, wenn man dieſen Ausdruck nur nicht übertrieben verſtehen will, iſt es hiſtoriſch ſogar offenbar, daß jeder Landestheil, jeder Nomos, wieder ſeine beſondere Religion, ſeine eignen religiöſen Gebräuche, ſeine Gegenſtände beſonderer Verehrung hatte, ohne daß dadurch die Einheit der Religion im Ganzen aufgehoben wurde. Inſofern iſt kein Widerſpruch zwiſchen den beiden Stellen des Herodotos. Pan konnte nur eine beſondere, gleichſam provinzielle Form ſeyn, unter welcher einer der großen Götter vorgeſtellt wurde. Damit ſtimmen nun die auf ganz anderm Wege erlangten Reſultate Champollions überein, der Beweiſe beibringt, aus welchen erhellt, daß Pan nicht abſolut für Ammon gehalten, ſondern nur der in einer beſtimmten Form, Geſtalt oder Aeußerung gedachte Ammon war, der Ammon nämlich im Zuſtande der Zeugung, des Procreirens, des Erſchaffens. Aber Ammon ſo gedacht, iſt Phtha, von dem wir ſchon früher geſehen, daß in ihm die demiurgiſche, ſchöpferiſche Eigenſchaft als Turgeſcenz vorgeſtellt werden. Die Provinz Mendes liegt an der ſogenannten mendeſiſchen Mündung des Nils in Unterägypten. Dorthin hatte ſich nun,

wie ſchon bemerkt, vorzüglich der Cultus des Phtha, des demiurgiſchen Gottes, verbreitet, während in Thebae, der eigentlichen Wiege dieſes höchſten Götterſyſtems, vorzugsweiſe das Haupt Ammn verehrt wurde[1]. In Thebae erkennt man auch an den Trümmern noch die Macht, die Gewalt der erſten Idee. Hier trägt alles das Gepräge des Unbeweglichen. Dieſe Maſſen und Proportionen ſind berechnet, den Eindruck des Ewigen, von jeher Geweſenen und immer Dauernden zu erregen, und für die Einbildungskraft ſelbſt gleichſam die Schranken des Raumes und der Zeit aufzuheben. Nichts dem Aehnliches findet ſich mehr in Unterägypten, man müßte denn die Pyramiden dafür rechnen, von denen ich mich aber auf jeden Fall überzeugt halte, daß ſie einer noch bedeutend älteren Zeit als die Werke von Thebae angehören, daß ſie vielleicht die älteſten Monumente der Erde überhaupt ſind. Zwar von den Tempeln und Gebäuden von Memphis finden ſich nur noch Ruinen, die über ihren architektoniſchen Charakter nichts Beſtimmtes ausſagen laſſen. Aber ſollte nicht ſelbſt dieſe faſt gänzliche Zerſtörung von Memphis ein Zeugniß dafür ablegen, daß die dortigen Monumente keineswegs jenen Charakter von Größe und einer der Ewigkeit gleichen Dauerhaftigkeit an ſich trugen, wie die Gebäude von Theben, die den Wirkungen der Zeit ebenſowohl als denen der Barbarei widerſtanden haben? Wenn alles in dieſem irdiſchen Leben mit der Zeit erſchlafft, wenn der hohe Ernſt eine Stimmung des Gemüths und des Geiſtes iſt, welche der größere Theil der Menſchen immer nur kurze Zeit aushält und verträgt, ſo kann es uns nicht wundern, wenn auch jener Ernſt, der aus den Denkmälern von Theben ſpricht, nicht die fortdauernde Stimmung des ägyptiſchen Volks geblieben iſt. Schon die Verlaſſenheit, in welche Theben frühzeitig verſank, indem der Hauptſitz des Reichs nach Memphis verlegt wurde, zeigt eine ſolche veränderte religiöſe Stimmung an, und es iſt nicht zu gewagt, wenn man annimmt, daß der Cultus des Phtha, der ſeiner Natur nach mehr zum Sinnlichen ſich neigte, und mit der ſinnlichen Beſchaffenheit der übrigen

[1] Panopolis (Chemmis) auch in Oberägypten. Vgl. die Stelle bei Stephanus v. Byzanz v. πανός (Champoll. l'Egypte s. l. Ph. I. p. 258)

religiösen Vorstellungen des ägyptischen Volks sich leichter verband, in einer gewissen Zeit der ägyptischen Geschichte ein Uebergewicht über den des Ammn erhalten habe.

Höchst merkwürdig war nun nach dieser Vermuthung die Mittheilung einer Thatsache, die ich dem Verfasser des großen und reichen schen erwähnten Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte", Herrn Bunsen, verdanke, die Mittheilung nämlich, daß auf mehreren Denkmälern wahrscheinlich an die Stelle des vorher dagewesenen Khem (des Gottes von Chemmis oder Panopolis, also des von Herodotos Pan genannten Gottes) der Name Amn (so wird Ammon hieroglyphisch geschrieben) gesetzt worden[1]. Dieß deutet offenbar auf eine im Verlauf der Zeit eingetretene Reaktion gegen den Cultus des Pan, und bestätigt die Vermuthung, daß der Cultus des Pan nur eine Ausartung des Cultus von Phtha gewesen, der ja selbst nur Ammon war, nämlich Ammon im Zustand der Procreation, der Schöpfung. Erst mit der Zeit der ptolemäischen und der römischen Kaiser, d. h. um jene Zeit, wo das menschliche Bewußtseyn überhaupt wieder mehr nach den alterthümlichen Religionen zurückstrebte, wurden die Tempel des Ammn neu geschmückt und durch neue Werke verherrlicht.

Ich halte mich also berechtigt anzunehmen, daß der Cultus des Pan in Aegypten nur als ein besonderer Zweig von dem Cultus des Phtha zu betrachten sey, und daß daher Pan keineswegs der Name einer besonderen, von den drei großen Hauptgöttern verschiedenen Gottheit war.

Aber Herodotos setzt doch die Zahl der ältesten ägyptischen Götter ausdrücklich auf acht. Hieraus erhellt also, daß wir auf jeden Fall zu jenen drei großen Göttern noch andere hinzufügen müssen. Es fragt sich, welche? Zunächst unstreitig eine vierte Gottheit. Hier müssen wir nun Folgendes überlegen. Zwischen jenen drei Gestalten — dem Gott der Hineinwendung, der Verborgenheit, dem Gott in der Expansion, und dem aus der Expansion in seine Einheit zurückkehrenden — ist

[1] Wilkinson hatte bei den ältesten Monumenten bemerkt, daß der hieroglyphische und phonetische Name von Ammn beständig an die Stelle von andern gesetzt wurde, die er nicht mehr entziffern konnte (Materia hierogl. p. 4).

keine ſubſtantielle Verſchiedenheit; es iſt immer nur derſelbe Gott, der ſich dem Gedanken unter drei Anblicken, Anſichten darſtellt. Der Subſtanz nach iſt in allen dreien derſelbe Gott, dieſer konnte alſo nicht etwa als ein Viertes außer ihnen beſtimmt werden, denn er iſt die Subſtanz eines jeden von ihnen. Dagegen aber, weil ihre Differenz keine ſubſtantielle, alſo eine bloß im Begriff oder im Bewußtſeyn mögliche Unterſcheidung war, ſo war dieſes in der ſubſtantiellen Einheit ſie dennoch unterſcheidende und auseinanderhaltende Bewußtſeyn — dieſes war ein ſowohl von der Subſtanz als von jedem der Unterſchiedenen insbeſondere Verſchiedenes, ein wirklich Viertes, das zugleich nothwendig in den Gott ſelbſt als ihm immanenter, einwohnender Geiſt geſetzt, als über den drei Formen, wie über der Subſtanz ſchwebend — als das Geiſtigſte der Gottheit beſtimmt werden mußte. Und dieſes Geiſtigſte findet ſich denn auch wirklich in einer Geſtalt, von der nicht zu zweifeln iſt, daß ſie mit zu den acht höchſten Göttern gerechnet wurde, im ägyptiſchen Hermes, oder, wie er von den Aegyptern ſelbſt genannt wurde, in Thot, Theyt, oder Thauth, dem Gott des diſcurſiven, d. h. des auseinanderſetzenden und unterſcheidenden Denkens, dem Gott der mehr als bloß ſubſtantiellen, der bewußten, alſo die Mehrheit der Geſtalten zugleich begreifenden Einheit des Gottes.

Hermes war das einzige Band der drei Göttergeſtalten, das außer der ſubſtantiellen Einheit des Gottes, die ja aber nicht als ein von ihnen Verſchiedenes gedacht werden konnte, als ein Viertes ſich vorſtellen ließ. Hermes war, wie Jamblichos ſagt, der allen Prieſtern gemeinſchaftliche Gott: θεὸς ἅπασι τοῖς ἱερεῦσι κοινός, d. h. das allen gemeinſchaftliche Bewußtſeyn; er war das jenen drei Göttern gleichſtehende Bewußtſeyn derſelben, als Bewußtſeyn = der Subſtanz, die ihre Einheit iſt. Aus dem Munde des Hermes hatten die Prieſter ihre Weisheit und zugleich die heiligen Bücher empfangen. Er war der Hiſtoriograph der Götter, der Einſetzer und Erfinder der articulirten Sprache, der Grammatik, dadurch Lehrer des diſcurſiven, auseinanderſetzenden Denkens ſelbſt, Erfinder der Schrift, der Arithmetik, der Aſtronomie, der religiöſen Baukunſt und der mit ihr aufs Engſte

zuſammenhangenden Muſik, ſelbſt der Arzneikunſt, die ebenfalls ein Eigenthum der Prieſter in Aegypten war. Dieſer zu den intelligibeln Göttern zu zählende Hermes hieß der höchſte Hermes, der dreimal größte (*Ἑρμῆς τρισμέγιστος*), wie er von dem ſpäteren Urheber der bekannten hermetiſchen Bücher, aber offenbar aus dem Mund ägyptiſcher Prieſter ſelbſt, genannt wird. Dieſe Bezeichnung des dreimal Größten iſt ein neuer Beweis der Richtigkeit unſerer Anſicht. Der dreimal Höchſte heißt, daß er dreimal den höchſten Gott ſetzt und begreift, weil er das einzige, auch jene höchſte, intelligible Dreiheit noch verknüpfende Band, das in allen einheimiſche höchſte Bewußtſeyn iſt, das auch in den unterſchiedenen als ſolchen die abſolute, d. h. die ſubſtantielle Einheit des Gottes feſthält, und umgekehrt, das, indem es die Einheit denkt, dennoch die drei Geſtalten unterſcheidet.

Ueber die ſogenannten hermetiſchen Bücher wäre wohl der Mühe werth etwas zu bemerken. Daß die ägyptiſchen Prieſter im Beſitz heiliger Bücher, ſowie überhaupt die Inhaber aller Wiſſenſchaft waren, kann man ſchon aus Herodotos beweiſen, dem ſie aus dieſen Büchern wenigſtens geſchichtliche Erzählungen vorgeleſen haben[1]. Die unter jenem Namen jetzt exiſtirenden Bücher ſind freilich unbeſtreitbar erſt chriſtlichen Urſprungs und mit manchen ſelbſt offenbar gnoſtiſchen und andern Ideen jener Philoſophie angefüllt, die ſich in Alexandrien aus dem Zuſammenfluß der alten zoroaſtriſchen, ägyptiſchen und morgenländiſchen Weisheit überhaupt mit griechiſcher Wiſſenſchaft erzeugte. Dieß verhindert nicht, ſie, ebenſo wie die Schriften eines der ſpäteſten Neuplatoniker, des Jamblichos, mit Vorſicht für Thatſachen zu gebrauchen, aber man muß ſich wohl hüten, wie es in Deutſchland geſchehen iſt, und jetzt auch von franzöſiſchen Schriftſtellern geſchieht, auch ihre Philoſophie, die ſie in die ägyptiſchen Ideen hineintragen, als die wahre Erklärung derſelben anzuſehen. Denn ihre Philoſophie erhebt ſich durchaus nicht höher als bis zum Begriff der ſpäteren Emanationsſyſteme. In Folge dieſer Emanationslehren müſſen

[1] Auch Plutarch ſpricht, wie wir ſchon geſehen, von *τοῖς ἀναγράμμασι τῶν ἱερῶν*

ſich ihnen nun nothwendig jene intelligibeln Götter als diejenigen darſtellen, von welchen die andern emanirt ſeyen; ſie verwandeln auf dieſe Art den natürlichen und reellen Zuſammenhang des ägyptiſchen Götterſyſtems in einen bloß idealen und metaphyſiſchen.

Wir haben alſo nun zu jener Dreiheit der intelligibeln Götter auch noch die vierte Potenz gefunden, die einzige, die ſich außer ihnen noch denken ließ. Denn außer ihnen als ein wahrhaft Viertes iſt nichts zu denken, als das in ihnen einheimiſche, durch ſie alle hindurchgehende und dadurch zugleich ſie, und zwar nicht bloß ſubſtantiell, vereinigende Bewußtſeyn.

Nachdem nun aber die Vierzahl gefunden, ſo iſt nicht ſchwer, von dieſer zu der Achtzahl fortzuſchreiten. Denn es iſt allgemeine mythologiſche Form, jeder männlichen Gottheit eine weibliche beizugeſellen. Wenn wir uns alſo denken, daß den vier intelligibeln Göttern ebenſo viele weibliche Weſen zugeſellt waren, ſo iſt die Achtzahl erreicht. Daß aber unter den intelligibeln Göttern auch weibliche Weſen ſich befunden, darüber laſſen wenigſtens zwei Geſtalten keinen Zweifel. Erſtens die ägyptiſche Athor, welche die Griechen die ägyptiſche Aphrodite nennen. Es iſt bekannt, wie hoch oder wie weit in das Götter-Alterthum zurück auch die Griechen ihre Aphrodite ſtellten, wie hoch ſie z. B. in Samothrake angeſehen war. Alle Attribute der Athor, ſoweit ſie uns bekannt ſind, ſtellen ſie über die Iſis, mit der ſie ſonſt am eheſten zu vergleichen ſeyn würde, und mit der ſie auch Creuzer[1] nach ſeiner Art identificirt, weil ihm der Begriff einer wahren Abſtufung und Succeſſion der Potenzen fehlt. Athor bezeichnet in der ägyptiſchen Theologie das Dunkel, die Verborgenheit oder Unmacht des noch nicht aus ſich ſelbſt herausgetretenen Gottes, τὸ ἄγνωστον σκότος, das ſie an den Anfang aller Dinge ſetzen. Inſofern wäre ſie wohl als die dem noch verborgenen Gott, dem Amun, parallele weibliche Gottheit zu denken; nach einigen Monumenten als die zwiſchen dem Gott in der Verborgenheit und dem offenbaren ſtehende Möglichkeit, die ihn zur Offenbarung bewegt. Mit Tamburinen in der Hand, tanzend, erinnert

[1] A. a. O. I, 619.

sie an jene alttestamentliche חָכְמָה, von der es heißt: Sie spielte vor Gott, als er die Grundvesten der Erde legte'. Eine zweite weibliche Gestalt, die man unter die intelligibeln Götter setzen muß, ist die Neith zu Sais, welche die Griechen mit ihrer Athene vergleichen. Welchem Gott nun aber die Neith als die entsprechende weibliche Gottheit beigeordnet war, darüber kann ich nicht entscheiden; genug, daß auch sie in die Zahl der intelligibeln Götter gehört. Wenn wir also auch jene acht ältesten Götter Aegyptens nicht alle namhaft machen können, so ist doch bewiesen, welche von den uns bekannten zu ihnen gehören, und da hat sich denn gezeigt, daß keine andern zu ihnen gehören, als die wir in anderer Beziehung zu den *Dii consentes* zählen Ursache haben.

Die zweite älteste Götterordnung nach Herodotos besteht nun aus zwölf Göttern, von welchen wir weiter nichts wissen, als daß Herakles unter sie gezählt wird, Osiris aber, also Dionysos, nicht, und darum auch nicht die mit Osiris entstehenden gleichzeitigen Götter. Welche sollen wir also diese zwölf Götter erkennen? Sie sind bereits unter den intelligibeln (intra eos positi), und doch sind sie auch nicht jene, zu denen Osiris gehört. Was ist also natürlicher als zu denken, daß sie Götter der unmittelbaren Vergangenheit, der unmittelbar vor Osiris, Typhon und Horos hergehenden Zeit des ägyptischen Bewußtseyns seyen? Wenn Typhon, Osiris und Horos denjenigen Moment des ägyptischen Bewußtseyns bezeichnen, bei welchem es sich entschied, wo es in der allgemeinen theogonischen Bewegung seine Stelle nehme, wenn der Aegypter erst eigentlich Aegypter ist mit und durch die Osiris- und Horoslehre, so folgt daraus nicht, daß er an der allgemeinen mythologischen Vergangenheit keinen Antheil gehabt, daß das ägyptische Bewußtseyn, indem es sich auf diese Weise und bei diesem Moment des mythologischen Processes fixirte, die Erinnerung der frühern Momente verlor. Die zwölf Götter sind also diejenigen, deren weitere Entwicklung und Bestimmung eben Typhon, Horos und Osiris sind. Wie der Hellene, der in dem mythologischen Proceß sich zuletzt aussprach, wie

[1] Sprüche 8, 30.

dieſer, indem er ſein Götterſyſtem abſchloß, nun diejenigen Götter, die in ſeinem frühern Bewußtſeyn gelegen hatten, ohne daß er ſich entſchloß, bei ihnen ſtehen zu bleiben — wie er dieſe nun als Momente der Vergangenheit, als Götter einer frühern, für ihn vergangenen Zeit gleichwohl in ſeine Theogonie aufnahm, ebenſo verfuhr der Aegypter. Die ägyptiſche Mythologie als ſolche fing alſo erſt an in dem Moment, welcher durch Typhon, Oſiris, Horos bezeichnet iſt; in dieſem Sinn, in dieſem geſchichtlichen Sinn ſind dieſe drei die älteſten Götter des eigentlichen Aegyptens, in dieſem Sinn haben wir auch unſere Entwicklung von ihnen angefangen, aber dieſe ſelbſt gaben ſich im ägyptiſchen Bewußtſeyn eine Vergangenheit in denjenigen Göttern, welche ihnen auch im ägyptiſchen Bewußtſeyn vorausgegangen waren, obwohl dieſes ſich nicht für ſie entſchieden hatte, nicht bei ihnen ſtehen geblieben war.

Hier ſind wir wenigſtens nicht in Verlegenheit einige Namen aus dieſer älteren Götterwelt zu nennen, die in der ägyptiſchen Mythologie als eine bloße Vergangenheit vorkommt. Oſiris und Iſis ſind beide Kinder zweier Gottheiten, ſolcher ägyptiſcher Gottheiten, welche von den Griechen, z. B. Plutarch, Kronos und Rhea genannt werden. (Rhea war Kronos Gattin in der griechiſchen Mythologie.) Nun war aber der Kroniſche Moment nach unſrer früheren Entwicklung unmittelbare Vergangenheit des ägyptiſchen, und wir haben früher ſchon gezeigt, daß der ägyptiſche Typhon wirklich nichts anderes als nur der ſchon beſtimmtere, näher eingeſchränkte Kronos, nur der vom Strahl des höheren Gottes ſchon getroffene Kronos iſt, und wenn das ägyptiſche Bewußtſeyn in ſeine Vergangenheit, vor Typhon, einen Kronos ſetzt, fehlt es auch nicht an einem Herakles, und wir dürften vielleicht jetzt auch weniger zweifelnd als früher annehmen, daß dem phöniziſchen und griechiſchen Herakles im ägyptiſchen Bewußtſeyn ſelbſt eine analoge Potenz entſprochen habe; ſowie der Umſtand, daß Herodotos den Herakles unter die zwölf Götter (die mittleren) ſetzt, hinwiederum als Beweis dient, daß wir uns nicht irren, wenn wir unter den zwölf Göttern diejenigen verſtehen, die im ägyptiſchen Bewußtſeyn der Zeit des Kronos entſprachen. Die Zahl wäre leicht zu vermehren aus Champollions Entdeckung,

der nicht nur den ägyptischen Kronos sammt Rhea, sondern auch noch andere, unstreitig in diese Kategorie gehörigen Götter durch seine hieroglyphischen Forschungen an den Tag gebracht zu haben scheint, und wenn der Sonnengott eine große Rolle spielt, so ist auch dieser zu den Reminiscenzen einer frühern Zeit zu rechnen. Merkwürdig sagt auch Herodotos von den zweyten nur, sie seyen später entstanden als die acht, nicht, sie stammen von ihnen ab, von den letztern aber (Osiris u. s. w.), sie stammen von jenen, den zwölfen, ab[1].

Was nun die jüngste Götterordnung betrifft, so läßt uns Herodotos, indem er den ägyptischen Dionysos zu dem jüngsten, dem dritten Geschlecht, zählt, keinen Zweifel über die zu denselben gehörenden Gottheiten. Nur muß ich bemerken, daß diese zur dritten Ordnung gehörigen Götter, wenn sie in der letzten Zusammenordnung der ägyptischen Mythologie als die jüngsten erscheinen, nichtsdestoweniger als die ersten eigentlich ägyptischen anzusehen sind, indem die ihnen unmittelbar vorausgegangenen (die der zweyten Ordnung) in der eigentlichen ägyptischen Theogonie gleichwohl nur als Vergangenheit aufgenommen sind, daß aber die der ersten Ordnung, die von allen zuletzt erkannten, und in diesem Sinn jüngsten, nur auf die Weise an den Anfang gestellt sind, wie auch in der griechischen Theogonie das Chaos an den Anfang gestellt ist, ohne daß darum sich jemand vorstellt, die Griechen seyen von diesem Begriff wirklich ausgegangen (wie dieß schon eben gezeigt worden ist).

Namentlich bekannt von diesen Göttern dritter Ordnung sind uns Typhon, ihm entsprechend Nephthys —, Osiris, ihm entsprechend Isis —, Horos, dem Bubastis entspricht (die sich ebenso zu Horos, wie Isis zu Osiris verhält und an deren Stelle tritt) Anubis, eine siebente Gestalt, der nothwendig eine weibliche entspricht, die sich zu Bubastis ebenso wie Anubis zu Horos verhält.

Auf diese Art glaube ich also nun das ganze ägyptische Göttersystem entwickelt und der Aufgabe genügt zu haben. Wollen Sie nach den jetzt angegebenen Ideen die gewöhnlichen und anschaulicheren Darstellungen durchgehen, so werden Sie, ich zweifle nicht daran, mit Hülfe

[1] Lib. II. c. 43 extr. vgl. mit c. 145 init.

jener Ideen da Klarheit und Ordnung entdecken, wo vorher nur Verwirrung herrſchte.

Es iſt beſonders wichtig, daß nach dieſer Anſicht eine Vergangenheit in die ägyptiſche Mythologie kommt, durch welche einige in der neueſten Zeit bekannt gewordene Wahrnehmungen ſich erklären. Wir haben die ägyptiſche Mythologie von dem Moment ausgehen laſſen, wo Typhon und Oſiris ein und derſelbe Gott, nicht als ſolche unterſchieden ſind, und es muß daher geſchichtlich ein ſpäterer Moment angenommen werden, wo beide als Gegenſatz unterſchieden, außereinander gedacht worden. Wenn es wahr iſt, daß in dem Beinamen des Vaters von Seſoſtris das Zeichen des Typhon mit dem des Oſiris abwechſelt, d. h. beide als gleich behandelt ſind, wenn in dem Beinamen des Menophtes (jüngern Bruders und unmittelbaren Nachfolgers von Seſoſtris) Typhon und Oſiris zuſammen vorkommen, nicht Typhon und nicht Oſiris, ſondern Typhon-Oſiris oder Seth-Oſiris ſteht (denn Seth iſt der ägyptiſche Name des Typhon — Typhon iſt wahrſcheinlich orientaliſcher Name = יפת [das hebräiſche Z wird in andern ſemitiſchen Dialekten zum einfachen T] Zaphon oder Zaphun kann erklärt werden als der verbergene, oder auch der unheimliche Gott, Deus sinister; im Namen Typhon liegt alſo ſchon der Gegenſatz gegen Oſiris, er iſt der ſpätere, indeß kennt Plutarch ſchon ſeinen wahrſcheinlich urſprünglichen Namen Seth und wird auch hier durch die neueren Forſchungen beſtätigt) — wenn alſo ein Seſoſtride etwa der Geliebte von Seth-Oſiris genannt wird, wenn in einem Tempelpalaſte von Ramſes Typhon (hier heißt er Nubi) es iſt, welcher Leben und Macht über den König ausgießt, wenn ebenſo in frühern Monumenten Nephthys noch ganz an der Stelle der Iſis ſcheint, wenn in Denkmälern der heroiſchen Zeit der Name des Seth, ja ſeine Hieroglyphe (die Giraffe) von einer ſpäteren Zeit ausgemeißelt erſcheint, ſo liegt hierin nichts, das unſrer Entwicklung widerſpräche, die vielmehr in dieſen Thatſachen zum Theil eine neue Beſtätigung erhält.

Wenn aber daraus geſchloſſen werden wollte, daß es einer großen religiöſen Revolution bedurft habe, Seth und ſeine Diener zu ſtürzen (er war aber ſelbſt zu Plutarchs Zeiten nicht geſtürzt in dem Sinn, daß er nicht

noch immer durch Opfer und Tempel verehrt worden wäre, den Typhon zu Osiris und aller ägyptischen Götter Feind zu stempeln, wenn etwa im Hintergrunde die Idee läge, daß die Religion Aegyptens in dunkelster Urzeit ein reiner Monotheismus gewesen, so könnte ich darin freilich nicht beistimmen. Im Gegentheil halte ich fest, und sehe als das Gewisseste an, daß Osiris Typhon der Ausgangspunkt, die Basis, die Grundlage der ganzen ägyptischen Mythologie und Theologie gewesen, wie ja auch schon daraus erhellen wird, daß, wie Herodotos bemerkt, der Dienst des Osiris und der Isis der einzige war, der allen Aegyptern gemein war. Denn das, was die Grundlage einer religiösen Entwicklung bildet, ist immer das Allgemeine, die höhere Entwicklung gehört immer nur den Wenigeren an, wie denn die Religion des Ammon offenbar nicht die allgemeine Religion Aegyptens war. Dem Zeitalter der materiellen Entdeckungen und Ausbeutungen folgt das der Kritik, welche überall die Möglichkeit zu untersuchen hat, z. B. die Möglichkeit, daß in einem Verlauf von drei Jahrtausenden eine künstliche Schrift wie die Hieroglyphen so unbedeutende Veränderungen erlitten haben sollte. Ihren vollen Werth werden die chronologischen und geschichtlichen Ausmittlungen der neuern Zeit erst erhalten durch das Urtheil der Kritik, namentlich des größten Kritikers unserer Tage, des berühmten Petermann.

Wir kommen nun zu dem letzten Punkt, zur Erklärung des ägyptischen Thierdienstes.

Unstreitig ist das unsern Begriffen und Gefühlen am meisten Widerstrebende in der ägyptischen Religion die religiöse Pflege, die sie manchen Thieren zu Theil werden ließen, und die ganz oder doch zum Theil thierische Gestalt mancher Götter. Ich sage zum Theil; denn es ist größtentheils nur der Kopf (der intelligible Theil), der in die thierische Form z. B. eines Schakal- oder Vogelkopfes verhüllt ist. Eine unbegreifliche Erscheinung allerdings, wenn man nicht den ganzen Weg des Bewußtseyns von Anfang bis zu diesem Punkt zurückgelegt hat. Dem Aegypter waren die Thiere nicht, was sie uns sind, er ging nicht etwa von einer Betrachtung der Thiere aus, und hat diese dann entweder ihrer Nützlichkeit und Wohlthätigkeit oder ihrer Schädlichkeit

und Gefährlichkeit wegen, wie man sagt, vergöttert; wiewohl freilich dieser Bezug der Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht auszuschließen war, z. B. der Ibis erscheint in Aegypten mit dem wachsenden, steigenden Nil zugleich und verzehrt dann später die Schlangen und die den Saaten verderblichen Insekten, die die Ueberschwemmungen des Nils zurücklassen. Dieses Verhältniß also des Ibis z. B. zu den periodischen Ueberschwemmungen des Nils, seine regelmäßige Erscheinung war allerdings ein Moment in der religiösen Verehrung, die der Aegypter für diesen Vogel hegte, aber diese Umstände hätten keine Verehrung dieses Vogels erzeugt, wenn nicht der Moment, durch den der theogonische Proceß im ägyptischen Bewußtseyn hindurchging, wenn dieser es nicht mit sich gebracht hätte, das Göttliche, das früher z. B. in den Gestirnen gesehen wurde, jetzt in den Thieren zu sehen. Das reale (ungeistige) Princip mußte negirt — also gedemüthiget, materialisirt werden, um zum Geistigen zu gelangen. Jene naturhistorischen Umstände wirkten also nur im Zusammenhang mit der religiösen Stimmung des Aegypters überhaupt, mit seiner ganzen Ansicht der natürlichen und göttlichen Dinge, einer Ansicht, die ihnen durch innere Nothwendigkeit, und also dem Princip nach, unabhängig von jenen äußern naturgeschichtlichen Thatsachen, entstanden war. Da er in dem periodischen Steigen und Fallen des Nils selbst nur eine Scene der sich ihm jährlich wiederholenden Geschichte seiner Götter, des Typhon und des Osiris, erkannte, so mußte denn alles, was mit dieser Scene in Verbindung stand, sich auch mit seiner Göttergeschichte ihm verweben. Jene besonderen Eigenschaften des Ibis waren wohl etwa der Grund, und können zur Erklärung dienen, warum der Aegypter unter den verschiedenen Vögeln seines Landes gerade den Kopf dieses Vogels auswählte, um den Gott der Wissenschaft, der Intelligenz und also auch der Voraussicht damit zu bezeichnen. Daß aber die Thiere selbst heilig gehalten und verehrt wurden, davon lag der Grund in einem viel tieferen Verhältniß des Bewußtseyns selbst.

Eine andere gewöhnliche Erklärung ist, daß manche Thiere ursprünglich nur an gewisse Prädicate, Attribute oder Eigenschaften der

Gottheit erinnern sollten, ungefähr so wie griechischen Göttern Thiere als Attribute beigegeben worden seyen; spätehin als die Religion in Verfall gerathen, seyen sie selbst zum Gegenstand der Verehrung geworden. Daß man die Thiere frühzeitig zu einer Art von Symbolik moralischer Eigenschaften gebraucht hat, ist sehr natürlich; denn während im Menschengeschlecht die große Mannichfaltigkeit möglicher Charaktere an die Individuen vertheilt ist, so ist im Thierreich jeder bestimmte Charakter Charakter der Gattung, die Thiere sind auch in dieser Beziehung die disjecta membra poetae, nämlich des Menschen. Alle Eigenschaften im Menschen sollen eigentlich zum harmonischen Gleichgewicht gebracht seyn. Jeder besonders hervortretende Zug, z. B. die Schlauheit, ist etwas Thierisches. Wie nun jene Bezeichnung moralischer Eigenschaften durch beigelegte Thiere in die griechischen Vorstellungen gekommen, ob man den Adler des Zeus, die Taube der Aphrodite, die Nachteule der Athene u. s. w., ob man diese als Symbole eines früheren, dem ägyptischen analogen Moments im griechischen Bewußtseyn betrachten dürfe, eines Moments, der im hellenischen Bewußtseyn selbst nicht, wie im ägyptischen, zum Hervortreten kam, und von dem daher nur diese Spur aufbewahrt worden, dieß ist Gegenstand einer besondern Untersuchung, und darüber können wir natürlich hier nicht entscheiden. Aber jedenfalls ist die den wirklichen Thieren in Aegypten erzeigte Verehrung zu groß, als daß man sie aus einer bloßen in Folge eines durchaus nicht griechischen Verfalls der Religion entstandenen Verwechslung des Zeichens mit dem Bezeichneten erklären könnte. Daß Thiere heilig gehalten werden, ist im ägyptischen Bewußtseyn nichts Willkürliches oder Zufälliges. Die Thiere sind dem Aegypter nicht Götter, sondern Momente, und darum zugleich Monumente aus dem Leben ihrer Götter. Wie die Erscheinung der Thiere in der Natur selbst nichts Zufälliges, sondern ein nothwendiges Moment des allgemeinen, stufenweise fortschreitenden Naturprocesses sind, so traten auch in der ägyptischen Mythologie die Thiere nicht zufällig, sondern nothwendig hervor, und bezeichneten einen wirklichen Moment des theogonischen Processes.

Eine andere Vorſtellung, durch die man ſich die Erklärung des Thierdienſtes zu erleichtern ſuchte, iſt die Annahme, daß Thierbilder zuerſt an den Himmel geſetzt, dadurch gleichſam geheiligt, und nun auch erſt irdiſche Thiere, gleichſam als Stellvertreter jener himmliſchen, verehrt worden ſeyen. Aber doch nicht die Thiere, welche Aegypten heilig hielt, waren gerade an den Himmel verſetzt. Wohl möglich, daß die älteſten Sternverehrer, die als Hirten die Wüſte durchzogen, in jenen aufgelöſten Schaaren des Himmels auch Heerden ſahen, die der himmliſche Hirte in der Wüſte des Aethers weidete; aber Thiere an den Himmel zu verſetzen, und mit jenen noch für rein geiſtig gehaltenen Weſen zu vermiſchen, konnte ihnen nicht einfallen. So alt daher auch die Entſtehung des Thierkreiſes ſeyn mag, ſo iſt ſie doch ſchwerlich älter als der gegenwärtige Moment des Bewußtſeyns. Um die Punkte der jährlichen ſcheinbaren Sonnenbahn mit Thierbildern zu bezeichnen, mußte ſchon eine ganz andere Anſicht des Himmels, als jene frühere, Raum gewonnen haben. Aus dieſem Grund wird immer wahrſcheinlich bleiben, was durch die allgemeine Tradition des Alterthums ohnedieß beglaubigt iſt, daß der Thierkreis eine ägyptiſche Erfindung iſt. Thiere konnten nicht eher an den Himmel geſetzt werden, als nachdem ſie auf der Erde eine göttliche Bedeutung gewonnen hatten.

Alle dieſe Erklärungen zeigen, daß die Verehrung der Thiere in Aegypten ein ſchweres Problem. Das Begreifen wird erleichtert durch den allgemeinen Gedanken, daß die Mythologie überhaupt auf einer Selbſtentfremdung des Menſchen beruht. Nicht ihrer ſelbſt wegen, daß ich ſo ſage, wurden die Thiere verehrt, ſondern als die letzte Erſcheinung des Typhon, an dem das ägyptiſche Bewußtſeyn noch lange feſthielt, und der noch immer die Erſcheinung rein geiſtiger Götter verhinderte. In Aegypten war das ganze Thierreich gewiſſermaßen geheiligt als urſprünglich verflochten in die Geſchichte der Götter. Wer einen Ibis, einen Sperber oder den heiligen Falken (Bild der höchſten Geiſtigkeit wegen ſeiner hohen Flugkraft) tödtete, wurde ſelbſt getödtet. Gewiſſe Thiere wurden in Tempeln gepflegt, aber nicht bloß dieß, ſondern jedes Haus, jede Familie hatte einen ihr heiligen Vogel, der

aufs Sorgfältigste gepflegt und unter den Mitgliedern der Familie bestattet wurde. Dieß alles läßt sich durchaus nicht anders begreifen, als indem man annimmt, daß der Moment des Bewußtseyns, welcher dem ägyptischen Volk zum Loos gefallen, daß dieser eben selbst dem Moment der Thierbildung in der Natur parallel stand. Das ägyptische Bewußtseyn war noch im Kampf, also nur erst auf dem Weg zu menschlichen Göttern. Thiere Weg bezeichneten ihm die Thiere. — Dieß ist im Grunde schon nachgewiesen worden. Kybele — Uebergang von der unorganischen zur organischen Zeit, welche damit eintrat, daß die dritte, die geistige Potenz, zu den andern hinzutrat, worauf das Eigenthümliche des ägyptischen Bewußtseyns beruht. Dennoch konnte das rein Geistige nicht sogleich entstehen, weil dazu die völlige Expiration des realen Princips vorausgesetzt werden muß, die nicht unmittelbar stattfindet, wie eben der Kampf des Osiris mit dem Typhon bezeugt.

In der Mythologie ist nichts aus der Natur genommen, sondern der Naturproceß selbst wiederholte sich als theogonischer Proceß im Bewußtseyn. Es gibt Voraussetzungen, unter denen man von jedem Naturding sagen kann, es sey ein modificirter Gott. Dieß muß also insbesondere von den Thieren erlaubt seyn, in denen die Allheit der Potenzen wirklich schon dargestellt ist, wenn auch gleich nicht in jener letzten, alles verschmelzenden Einheit, zu der sie nur im Menschen gelangt. Das blinde Princip der Natur, das in seinem außer sich Seyn als sinnloses und ungeistiges erscheint, nimmt in dem Verhältniß, als es in sein An sich, in das reine Können wieder umgewendet wird, geistige Eigenschaften an, es erscheint als ein in gewissem Maße seiner selbst Mächtiges in den freien, willkürlichen Bewegungen der Thiere, als ein mit Unterscheidungskraft und unterscheidendem Erkennen Begabtes in dem sinnlichen Vorstellungsvermögen der Thiere. Die Thierreihe stellt den Uebergang des realen Gottes als solchen dar. Als Gott gestorben, lebt er in den Thieren. Die Thiere sind dem Aegypter die zuckenden Glieder des Typhon. Der Mensch ist der als Geist, als seiner selbst vollkommen mächtige, wieder auferstandene Gott. Man wird nicht einwenden, daß auf diese Art die Zoolatrie gewisser-

maßen gerechtfertigt erscheine; denn jenes hohe Gebot: du ſollſt dir kein Bildniß, noch Gleichniß machen, weder deſſen, das am Himmel, noch deß, das auf der Erde, noch im Waſſer iſt, widerſpricht nicht dem theoretiſchen und wiſſenſchaftlichen Satz, daß Naturdinge Scheinbilder des Göttlichen ſeyen, es verbietet nur, daß man dieſe ſtatt Gottes verehre, nicht, weil ſie nicht in der That simulaera divinitatis ſind, ſondern weil es eine Herabwürdigung des Menſchen iſt, wenn er ein Simulacrum der Gottheit anbetet, er, der ſelbſt das Bild der Gottheit und der befähiget und berufen war mit ihr unmittelbar zu verkehren und in Gemeinſchaft zu treten.

Im Uebrigen müſſen wir doch auch von der den Thieren in Aegypten erwieſenen Verehrung noch mit einer gewiſſen Unterſcheidung ſprechen. Wenn ein heiliges Thier im Tempel oder auch in einem Hauſe gepflegt wurde, ſo galt dieſe Verehrung nicht dem Individuum, ſondern der in der Gattung lebenden und ausgeſprochenen Idee, d. h. dem Moment des mythologiſchen Proceſſes. Dieß erhellt aus einem Umſtande, der bei einer ſpäteren wiſſenſchaftlichen Expedition von einigen Franzoſen bemerkt worden, daß z. B. in den Begräbnißſtätten von Thieren, wo ganze Thiere oder bei größeren wenigſtens Theile derſelben völlig ebenſo wie menſchliche Leichname als Mumien behandelt, aufbewahrt werden, wodurch eben ausgedrückt iſt, daß ſie jedes Thier für einen ewigen Begriff anſahen; denn welche andere Urſache könnte ſie ſonſt veranlaſſen, thieriſche Leichname ebenſo wie menſchliche zu behandeln? — in ſolchen Begräbnißſtätten hat man alſo bemerkt, daß ſich überall die analogen und zu derſelben Species gehörigen Thiere wie nach einem doveriſchen Syſtem beiſammen finden. Z. B. Bubaſtis hatte ſich nach der ägyptiſchen Mythologie aus Furcht vor Typhon in eine Katze verwandelt, die Katze war eine Erſcheinung der Bubaſtis, nun ſind es aber nicht bloß Katzenmumien, ſondern Leichname oder Theile reißender Thiere überhaupt, Löwen, Tiger, die auch wir zum Katzengeſchlecht rechnen, die ſich in der Nähe des Bubaſtistempels finden.

Wenn die Bubaſtis vor dem Typhon ſich in ein Thier flüchtet, ſo muß man natürlich hiebei an die erſte Erſcheinung der Bubaſtis im

Bewußtſeyn denken. Die erſte Erſcheinung aller dieſer Geiſter im Bewußtſeyn iſt eine beſtrittene Potentia, obgleich das Bewußtſeyn des bereits überwundenen Typhon, tritt doch ſchon während des Kampfes hervor, und hier iſt es bezeichnend und bedeutend, daß gerade dem Bewußtſeyn, welches die Potenz des Geiſtes gleichſam zuerſt ausſichtig wird, daß dieſem eben die reißenden Thiere zugeeignet werden, daß es in dieſe verhüllt gedacht wird. Denn auch in der Natur gehen die reißenden Thiere, welche wir vorzugsweiſe die Willensthiere nennen konnten, unmittelbar vor dem Menſchen her. Es war mir nicht möglich, einer Meinung beizuſtimmen, welche vor einigen 20 Jahren geltend gemacht wurde, nach welcher in dem Thierreiche eine doppelte, nämlich eine aufſteigende und eine zurückkehrende Reihe ſeyn ſollte, wobei dann die Raubthiere der Richtung des Zurückſinkens angehören ſollten. Dieſe zahme, etwas ſentimentale Meinung wollte das Böſe in der Natur einem Fall zuſchreiben. Aber es liegt der ganzen Natur von Anfang ein eigentlich nicht ganz Vollendetes zu Grunde, und es iſt nothwendig, daß dieſes Princip am heftigſten ſich entzünde, wo es ſeiner Ueberwindung am nächſten iſt. Wenn im Allgemeinen alle Dinge in der Natur in einem beſtimmungsloſen Zuſtand ſich befinden, ſo ſehen wir jene höchſte Klaſſe der Thiere wie im Zuſtand eines beſtändigen Wahnſinns dahinwandeln, in welchen die ungeiſtige Natur beim erſten Anblick der geiſtigen geräth. Der Unwille, der Zorn, mit dem das reißende Thier auch das ſchwache, ganz inoffenſive Geſchöpf zerreißt, iſt der Zorn des ſeinen eignen Tod, ſeinen Untergang fühlenden Princips, das letzte Aufflammen ſeines Grimms.

Dieſe Verſammlung zu demſelben Geſchlecht gehöriger Thiere in ägyptiſchen Begräbnißſtätten zeigt, daß nicht das Individuum, daß der in ihm lebende ewige Begriff, der Moment des Proceſſes ſelbſt gemeint war. Als Beweis anlich, wie das ägyptiſche Bewußtſeyn gleichſam den ganzen tiefen organiſchen Proceß wiederholt, will ich noch anführen, daß angeblich an Einem Ort Aegyptens, in Anama oder Anapa, auch ein Menſch verehrt wurde. Das Nähere, was man wohl wiſſen möchte, läßt ſich aus der Erzählung der beiden Schriftſteller, die allein

davon ſprechen, des Porphyrios und Euſebius nicht abnehmen; doch das iſt klar, daß dieſe Verehrung auf keiner bloßen Apotheoſe oder Vergötterung einer hiſtoriſchen Perſon beruhen konnte, die ohnedieß den Aegyptern ganz fremd war, denen ſelbſt diejenige Klaſſe höherer Weſen, welche Griechenland unter dem Namen der Heroen verehrt, ganz fremd war. Auch war es nach dem ganzen Charakter der ägyptiſchen Mythologie unſtreitig nicht die moraliſche oder geiſtige, ſondern die bloße Naturbedeutung des Menſchen, die zu dieſer Verehrung Anlaß gab, und nur an Einem Orte Aegyptens wurde der Menſch verehrt. Denn der Menſch ſelbſt iſt einzig in der Natur — wie der Mittelpunkt einzig iſt.

Eine andere Anſicht nun aber ſcheint ein anderer Thiercultus zu fordern, der offenbar einen für ſich abgeſchloſſenen Kreis bildet und daher auch eine eigne Betrachtung, ſowie auch unſtreitig eine eigne Erklärung, fordert. Ich meine die Verehrung des heiligen Stiers oder, wenn die Zeugniſſe einiger andern alten Schriftſteller Glauben verdienen, der drei heiligen Stiere. Herodotos weiß nur von dem einen heiligen Stier in Memphis, dem Apis[1], und es laſſen ſich wohl die drei, von denen andere wiſſen, auf Einen reduciren. Der Apis mußte ein beſonderes, beſondere Kennzeichen an ſich tragendes Individuum ſeyn, ein weißgezeichnetes Dreieck auf der Stirn, einen ebenſo gezeichneten Halbmond auf der einen Seite und eine dem heiligen Käfer ähnliche Erhöhung unter der Zunge haben. Wenn nach dem Ableben eines früheren ein neuer Apis in einem Individuum gefunden war, ſo wurde dieſes erſt in Heliopolis in einer gegen Morgen offenen Halle vier Monate lang (als Mnevis) gepflegt, und dann erſt wurde er feierlich in den Tempel des Phtha nach Memphis gebracht. Von einem dritten heiligen Stier, Pacis genannt, der in Hermenthis verehrt worden ſeyn ſoll, weiß nur Macrobius. Was nun dieſen Stierdienſt betrifft, der uns beſonders wegen der Anhänglichkeit merkwürdig iſt, die das iſraelitiſche Volk und zum Theil ſelbſt ſeine Führer noch nach dem Auszug aus Aegypten an denſelben zeigten (man muß ſich nicht irren laſſen,

[1] Lib. III, c. 28.

daß bei den Israeliten von dem Kalb die Rede ist, auch Herodotos nennt den Apis μόσχος — was also diesen Stiercultus betrifft, so hat es mit diesem allerdings eine eigne Bewandtniß, denn 1) wurde hier das Individuum als solches verehrt, 2) war damit die besondere Idee von einer reinen Empfängniß verbunden (die Kuh, die den Apis warf, wurde von einem Sonnenstrahl befruchtet). Ferner verband sich damit die Vorstellung von einer Transmigration der Seele dieses Apis; so oft nämlich ein Apis starb, wanderte die Seele des verstorbenen in einen neuen Apis. Dieß scheint nun gar nicht ägyptisch, auch mit der sonst angenommenen Seelenwanderungslehre der Aegypter hängt es nicht zusammen (nach dieser geht die Seele nicht in den Leib eines andern Individuums derselben Art, sondern stets in ein Thier von anderer Art über). Diese letzte Idee hat etwas Fremdes an sich; sie erinnert an die Lamaischen Religionen; denn auch in diesen, wenn ein verkörperter Budda stirbt, wandert seine Seele in seinen Nachfolger. Wenn also der Apis, wie Plutarch sagt, als ein lebendiges Bild des Osiris betrachtet wurde[1], oder wenn er ein verkörperter Osiris war, so scheint es mir, daß hier ein Cultus anderer Art nur mit dem ägyptischen in Verbindung gesetzt ist, daß also jener Cultus ursprünglich einer der ägyptischen Religion eigentlich fremden Richtung angehörte, die jedoch nicht völlig besiegt oder beseitigt werden konnte und daher mit ägyptischen Ideen in Verbindung gesetzt wurde. Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht die unüberwindliche Anhänglichkeit des israelitischen Volks an die Verehrung des Stiers, obwohl es diesen Stier bloß im Bild verehrte, während in Aegypten ein lebendiger verehrt wurde. Aber der im Bild verehrte sollte wahrscheinlich nur Bild des ächten und lebenden seyn. Dieser Stiercultus in Aegypten möchte also noch einen Lichtstrahl zurückwerfen auf die Hyksos-Periode Aegyptens. Aber wie soll man sich diese Verehrung des Stiers selbst erklären? Merkwürdig ist jedenfalls, daß der erste Stier, Mnevis, in der von den Hyksos, den sogenannten Hirtenstämmen, gegründeten Sonnenstadt verehrt und erst von dort aus nach Memphis gebracht wurde. Hieraus, sowie schon aus der

[1] de Isid. et Osir. c. 43.

Gründung einer eignen Stadt, ſcheint zu folgen, daß auch die Hykſos nicht mehr reine Nomaden, daß ſie alſo überhaupt nur Stämme eines andern Urſprungs waren und die einer andern, von den Aegyptern verſchiedenen religiöſen Richtung folgten. Auch die Iſraeliten, ſcheint es, waren wenigſtens in der letzten Zeit ihres Aufenthalts in Aegypten nicht mehr reine Nomaden, ſondern, wenn auch Hirten geblieben, doch ſchon nahe daran, ſich den ackerbauenden Stämmen und dem bürgerlichen Weſen Aegyptens anzuſchließen; denn dieß zu verhindern, war wohl eine Hauptabſicht ihrer Ausführung aus Aegypten, wie ſie denn auch nach dem Auszug noch 40 Jahre in der Wüſte, d. h. im Zuſtand des Nomadenlebens, erhalten wurden, offenbar um vor Idololatrie bewahrt zu werden und den reinen Glauben, ſowie die Sitten der Nomaden, die ſie in Aegypten verlernt hatten, wieder ſich anzugewöhnen.

Wenn man kein Liebhaber von den beliebten aſtronomiſchen Deutungen iſt, nach welchen z. B. der Stier die Sonne im Frühlingszeichen bedeutet, ſo kann man den Stier überhaupt nur anſehen als Symbol der wilden, aber durch eine höhere Macht dennoch zähmbaren und gezähmten Natur, als Symbol des Uebergangs von dem wilden, ſchweifenden Leben der älteſten Zeit zu dem gebundenen und geſetzlichen, welches mit dem Ackerbau anfängt — als Symbol alſo auch des Uebergangs vom Nomadenleben zum ackerbauenden Zuſtande. Denn ich brauche nicht zu ſagen, daß es nicht der wilde Stier, ſondern der gezähmte, bereits in den Dienſt des Menſchen getretene und ihm unterworfene Stier iſt, der im Apis gemeint war. Und ſo glaube ich denn den Apisdienſt einer beſondern religiöſen Richtung in einem Theil Aegyptens zuſchreiben zu müſſen, deren Spur nicht zu verwiſchen war, und die daher auf die oben erwähnte künſtliche Weiſe mit der Oſirislehre in Verbindung geſetzt wurde, indem der heilige Stier von Heliopolis nach Memphis gebracht, und ſpäter als beſeeltes Bild εἰκὼν ἔμψυχος des Oſiris erklärt wurde, umſomehr, als Oſiris Stifter des Ackerbaues war[1]. Es war der zum Dienſt des Menſchen, zum Ackerbau verwendete Stier, in dem man das Bild des Oſiris ſah und verehrte.

[1] Vergl. Plutarch, Fragen über griechiſche Gebräuche 36.

# Zwanzigste Vorlesung.

Mit der ägyptischen Mythologie haben wir, wie schon früher bemerkt, zuerst das Gebiet der vollständigen Mythologien betreten, d. h. derjenigen, in welchen die Allheit der Potenzen erreicht ist. Diese vollständigen Mythologien, insofern sie eben diese gemein haben vollständig zu seyn, sind insofern auch einander parallel, und es wird unsere nächste Frage seyn müssen, wie dennoch zwischen denselben noch eine Aufeinanderfolge gedacht werden könne. Inwiefern nun aber unter diesen vollständigen Götterlehren vorläufig bereits der erste Platz der ägyptischen angewiesen werden, ist dadurch schon gegen ein mächtiges Vorurtheil angestritten, das sich in den letzten 30 Jahren ausgebildet hat und endlich fast zu allgemeiner Geltung gelangt ist, gegen die Meinung nämlich, nach welcher einfach die indische Götterlehre das Urfystem aller Mythologien enthalte, das Urfystem, das sich in den andern zersplittert hätte. In Folge dieser Voraussetzung, welche selbst in Lehrbüchern Eingang gefunden, mußte das indische Volk als eine Art von Urvolk betrachtet werden, das man seinen Aufzug nehmen läßt, nicht nur den Aegyptern und Phoniziern, sondern selbst den Juden, Persern, Medern, ja den Hebräern vorangehen zu lassen. Denn selbst die angebliche Mythologie der Genesis von der Weltschöpfung, vom Paradies und der Ausstoßung aus demselben, sogar diese angeblichen Mythen sollten aus indischen Traditionen geflossen seyn, wie Bohlen in seinem Commentar über die Genesis behauptet hat. Insbesondere nun wurden die heiligen Bücher der Indier, die Vedas, als eine Urquelle

aller späteren Weisheit, Religion und Wissenschaft betrachtet. Die Vedas sind, wie wir in der Folge sehen werden, eine wissenschaftliche und auf gewisse Weise gelehrte Sammlung von Aufsätzen und Compositionen, unter denen einzelne sich finden, die ein sehr hohes Alterthum anzeigen, aber eben diese sind unstreitig vorindischen Ursprungs. Als Theile der Menschheit haben freilich alle Völker eine gleich große Vergangenheit. Auch der Theil des Menschengeschlechtes, der sich später als indisches Volk entschied oder erklärte, war ursprünglich in der allgemeinen Menschheit mit begriffen, und als solcher, als Theil der allgemeinen Menschheit, geht er freilich in die höchste Vorzeit zurück. Aber die Geschichte des Indiers als solchen fängt doch erst bei dem Punkt an, wo er sich zum Indier bestimmt. Dieser Punkt aber ist unzweifelhaft und unwidersprechlich bezeichnet theils durch seine Sprache, theils durch seine Mythologie. Nun stimmen alle Kenner des Sanskrit darin überein, daß diese Sprache durch ihre grammatikalische Entwicklung sich unmittelbar der griechischen anschließe, und als unmittelbare Vorgänger der Griechen stellen sich die Indier auch durch ihre Mythologie dar. Welchen Sinn kann es also haben, Indien als das Urland der Cultur, der religiösen Ideen und namentlich auch aller Mythologie zu denken? Es konnte freilich nicht fehlen, daß die erste Bekanntschaft mit den Formen und Ideen der indischen Mythologie, wozu die Herrschaft der Engländer über die Halbinsel und die Stiftung einer asiatischen Akademie in Calcutta die Veranlassung gab, ein gewisses Erstaunen erregte, welches alsbald die übertriebensten Hoffnungen zur Folge hatte. Man stellte sich nicht weniger vor, als in Indien die wahre Quelle, den ersten Ursprung der ältesten Systeme finden zu können, gleichsam den ersten Ring einer ganzen Kette von religiösen und philosophischen Meinungen, die sich über die Erde verbreitet haben, und deren ursprünglichen Sinn man um so zuverlässiger dort entdecken zu können sich versprach, als man hier in der That nicht mit bloßen Fragmenten einer längst untergegangenen Literatur oder Kunst eines ebenfalls untergegangenen Volks, wie bei den Aegyptern, Phönikiern, den Persern, zu thun hatte, sondern mit einem Volk, das noch als Nation bis auf unsere Tage gekommen

ist, dessen Bücher, selbst die ältesten, noch unversehrt vorhanden sind, während man zugleich den Vortheil genießt, in der noch existirenden Nation lebendige Lehrmeister zu finden, von denen man annahm, daß sie nicht bloß die Sprache, sondern ebensowohl den wissenschaftlichen Inhalt dieser Bücher zu erklären im Stande seyen. Gegen diesen ersten Enthusiasmus vermochte nichts die kühlere Ueberlegung, daß ein so vielfach zusammengesetztes System, wie das der indischen Mythologie, Religion und Philosophie, unmöglich das Ursprüngliche, Einfache, Anfängliche seyn könne. Indien sollte einmal die Wiege aller Religion und Cultur, ja die Wiege des Menschengeschlechts selbst seyn [1].

Eine besondere Fügung nun wollte, daß fast zu derselben Zeit, in welcher die durch Vermittlung der Engländer über Indien erhaltenen Aufschlüsse die allgemeine Aufmerksamkeit zu erregen anfingen, zugleich Aegypten durch die französische Expedition mehr aus dem Dunkel hervortrat, in welchem es seither geblieben war. Es konnte nicht fehlen, daß die Wahrnehmung einer gewissen Verwandtschaft zwischen ägyptischer und indischer Bildung zu der Annahme eines historischen Zusammenhangs, einer materiellen Ideenmittheilung zwischen beiden Völkern führte; nur aber fand man einen Uebergang der ägyptischen Bildung nach Indien weniger glaublich. In der That, soviel wir von den indischen Priestern wissen, haben sie ihre religiösen und mystischen Ideen mit dem Eifer christlicher Missionare zu verbreiten gesucht. Insofern fand man es passender, das abgeschlossenere Aegypten für eine geistige Colonie Indiens anzusehen, als umgekehrt ägyptische Ideen nach dem Orient kommen zu lassen; also sollten entweder ägyptische Priester nach Indien gekommen, dort das System der Veras (von dem man bis vor Kurzem höchst confuse Vorstellungen hatte) erfunden haben, oder noch besser sollte eine indische Priestercolonie über den arabischen Meerbusen und Meroe nach Aegypten gewandert seyn, und sogar meinte man den Weg nachweisen zu können, der durch Denkmäler einer religiösen, zugleich nach Aegypten und Indien hindeutenden Architektur bezeichnet seyn sollte. Trefflich durch Heeren. Es ist ein Verdienst

[1] Man vergl. die Einleitung in die Phil. der Myth., S. 21 ff.

der neuesten Expedition, daß diese Meinung einer von Aethiopien her nach Aegypten verbreiteten Cultur nun für jedermann widerlegt ist. Eine Anmaßung aber könnte es nach allem dem doch scheinen, über das relative Alter der verschiedenen Mythologien und das wesentlich höhere Alter der ägyptischen so bestimmt, als dieß von uns geschieht, zu urtheilen. Wenn man aber dem Naturforscher verstattet, und keineswegs es als Anmaßung auslegt, wenn er das relative Alter verschiedenartiger, oft sogar gleichartiger Bildungen bestimmt, so muß dieß wohl auch dem Alterthumsforscher zugestanden werden. Ueber die Zeit der ersten Entstehung der mythologischen Systeme gibt es so wenig etwas schriftlich Aufgezeichnetes als über die ersten Bildungsepochen der Erde. Aber diese selbst ist ihr eigenes Denkmal und die unverwerflichste Urkunde ihrer eignen Geschichte, und wie hier die schaffende Thätigkeit keinen Punkt ihres langen Wegs verlassen, ohne ihn durch unverkennbare Spuren und unverwüstliche Denkmäler bezeichnet zu haben, ebenso ist die Mythologie recht verstanden der sicherste Leitfaden ihrer eignen Geschichte, und hat man diesen Faden in ihr einmal entdeckt, so läßt sich allerdings mit Sicherheit und ohne Anmaßung bestimmen, welche Mythologie einer früheren, welche einer späteren Bildung angehört. Man hat dabei vielleicht nicht einmal einen Unterschied in großen Zahlen, vielleicht überhaupt nicht einmal einen Unterschied in Zahlen sich auszubedingen. Die dem innern Moment, dem Moment der Entwicklung nach spätere Mythologie könnte deßhalb doch mit der früheren äußerlich gleichzeitig, oder doch selbst gleichzeitig seyn.

Hätte sich uns an irgend einem Punkt in durchaus gesetzmäßigem Fortgang unsrer Entwicklung eine Mythologie als nothwendig ergeben, deren Hauptzüge wir in der indischen erkannt hätten, so hätten wir der indischen Mythologie diese Stelle angewiesen. Es fand sich aber kein solcher Zug. Daß sie indeß der ägyptischen verwandt ist, zeigt schon der erste Blick. Diese Verwandtschaft liegt jedoch zu tief und ist mit zu auffallenden Unterschieden verknüpft, als daß sie durch einen bloß äußeren Zusammenhang sich erklären ließe; auch bedarf es keiner solchen äußeren Verbindung, um diese Verwandtschaft zu

begreifen. Der Stoff, der sich in jeder dieser Gottheiten eigenthümlich gebildet, war ihnen durch eine gemeinschaftliche Vergangenheit gegeben; beiden liegen dieselben Elemente zu Grunde; in einen analogen Moment gestellt, mußten sie, auch wenn sie äußerlich einander unabhängig, Uebereinstimmendes und Verwandtes erzeugen.

Indeß handelt es sich zunächst nun blos darum, den wissenschaftlichen Uebergang von der ägyptischen Mythologie zu der folgenden zu finden, welche diese nun sein möge. Zu diesem Ende aber wird nöthig seyn, einen letzten Blick auf das eigentlich Charakteristische und Unterscheidende der ägyptischen Mythologie zu werfen.

In dem ganzen mythologischen Proceß ist es darum zu thun, daß das wesentlich Gottsetzende des Bewußtseyns zum actu und mit Bewußtseyn Gottsetzenden werde. Zu diesem Ende muß eben dieses Princip, welches nur als Potenz das Gottsetzende ist, e statu potentiae hervortreten, sich zum Actus erheben, wobei es aus sich selbst gesetzt zunächst als das Gott aufhebende erscheint. Zum actu, zum bewußten Gottsetzenden aber wird es, wenn ein zweiter Proceß es wieder in das Wesen, in die Potenz zurückbringt. Wohl zu merken, in die Potenz: also nicht um eine Vernichtung dieses Princips ist es zu thun; zwar aufs Höchste entzünden soll sich der Kampf, aber der Sinn dieses Kampfes kann nicht die Vernichtung des Princips seyn. Wenn wir also auch von einem Tod oder einem Sterben desselben sprechen, so ist damit nicht gemeint, daß es überall aufhöre zu seyn, sondern nur, daß es aufhöre zu seyn, was es jetzt ist, das außer sich seyende, sich selbst entfremdete. Aber damit es nicht — überhaupt aufhöre zu seyn, damit es zurückkehre aus dieser Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit sich rette, um, sein äußeres Seyn überlebend, fortan als Wesen oder wesentlich zu bestehen, dazu gehört, daß das Bewußtseyn es festhalte mit aller Macht, sich seiner also des widerstrebenden bewußt bleibe, nicht etwa es ganz aufgebe und verliere. Ersteres ist nun der Fall im ägyptischen Bewußtseyn, dessen tiefe Anhänglichkeit an das reale Princip wir in so vielen Zügen bemerkt haben. Eben darin liegt der Grund der hohen Geistigkeit des ägyptischen Bewußtseyns. Zum jenes wirk-

strebende, reale Princip ist es, dessen Widerstand doch am Ende allein die Geburt eines wahrhaft geistigen Bewußtseyns vermittelt. Je größer der Kampf des Bewußtseyns um diesen realen Gott ist, an dem es in der That den wahren Grund (Sie wissen was ich Grund nenne) der ganzen Gottheit, sowie seiner eignen Geistigkeit hat, desto fester muß das Bewußtseyn, indem es nun dennoch von der höheren Potenz überwältigt und genöthigt ist den realen Gott als solchen aufzugeben, an ihm als geistigen halten.

Es ist ein Hauptsatz der ägyptischen Theologie, der allein schon zeigt, in welche Tiefe des Bewußtseyns diese hinabsteigt, es ist eine Hauptlehre der ägyptischen Mythologie, die Plutarch ausdrücklich als eine solche anführt: daß das Typhonische nicht völlig aufgehoben, daß es zwar überwunden, aber nicht vernichtet werden dürfe. „Der vollkommene und vollendete Gott — Sie wissen, daß mit diesem Prädicat Horos, der als Geist gesetzte Gott, bezeichnet wird — dieser Gott, sagt Plutarch, hob den Typhon nicht völlig auf und verminderte nur das Gewaltige und Ueberschreitende seiner Natur“ [1]. Bemerken Sie den letztern Ausdruck: das Ueberschreitende seiner Natur. Als ein solches aus seiner Schranke (seiner Potenz) Gesetztes haben wir ja von Anfang jenes Princip bezeichnet. „Weßhalb denn auch, fährt Plutarch fort, ein Bild des Horos in Koptos gezeigt wird, welcher in der linken Hand die Zeugungstheile des Typhon hält“. Sie wissen aus frühern Erklärungen schon, was diese Entmannung eines frühern Gottes in der Sprache der Mythologie bedeutet, nämlich nur, daß er der ausschließlichen Herrschaft entsetzt, nicht aber, daß er vernichtet worden. Ferner wird, wie ebenfalls Plutarch berichtet, in der aus der Mythologie hervorgegangenen ägyptischen Theologie und Philosophie erzählt: Hermes — er ist das höchste, alles vereinigende Bewußtseyn im ägyptischen Götterſystem, zugleich der Erfinder der Tonkunst — Hermes habe dem Typhon die Sehnen durch-

[1] Die Stelle lautet (a. a. O. c. 55): *ὁ δὲ Ὧρος οὗτος, αὐτὸς ἄκρως ὁρώμενος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνῄρησε τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ* (vgl. die Ausdrücke c. 49) *περιῃρημένος.* Vgl. hiezu c. 60 init. und c. 43 extr.

ſchnitten (ihn ſeiner Macht und Stärke beraubt), aber er habe eben dieſer dem Typhon ausgeſchnittenen Sehnen ſich als Saiten bedient; dadurch, fügt Plutarch hinzu, ſollte angezeigt werden, daß der alles in Eins fügende Geiſt aus Widerſtrebendem Einklang hervorgerufen habe; beſtimmter, meint er, wäre, zu ſagen: jene Vorſtellung zeige an, daß der alles in Eins fügende Geiſt die verderbliche Macht nicht zerſtört, ſondern ihre Stärke, ihre Energie ſelbſt zu höherem Einklang, zur Herſtellung einer alles in Harmonie auflöſenden Einheit benutzt habe. In einer andern Stelle ſagt Plutarch mit ſo viel Worten: „Ueberwältigt wurde, aber nicht hinweggeräumt Typhon“[1]. „Denn, ſetzt er hinzu, es erlaubt nicht die über die Erde waltende Gottheit, daß die der Feuchtigkeit (der Auflöſung) widerſtrebende Natur ganz hinweggeräumt werde, wohl aber abgeſpannt hat ſie dieſe der Feuchtigkeit, alſo auch zugleich der γένεσις, dem Werden, feindliche Natur, und ſie zum Nachlaſſen gebracht; indem ſie wollte, daß eine gegenſeitige Temperatur bliebe. Denn unmöglich konnte die Welt beſtehen, wenn gänzlich fehlte und völlig verſchwand das Feuerähnliche“. Plutarch drückt die philoſophiſche Wahrheit jener ägyptiſchen Lehre ſeinem Standpunkt gemäß aus, nach welchem er vorzüglich nur den phyſikaliſchen Sinn an der Mythologie hervorhebt; allein es wird Ihnen nach dem bisher ertheilten Unterricht nicht ſchwer fallen, die Anwendung von dieſer Erklärung des Plutarch auch auf die höheren, mehr als bloß phyſikaliſchen Verhältniſſe zu machen, die wir in der Mythologie ſehen, wie ja ohnehin alle phyſikaliſchen Verhältniſſe nur der Wiederſchein und entfernte Abglanz der höheren, ja der höchſten, der göttlichen Verhältniſſe ſind. Auch aus dieſem Grunde alſo ſtehen — um an ein früheres Factum wieder zu erinnern — neben oder vor den großen Tempeln des Horos und anderer Götter noch jetzt kleinere Heiligthümer des Typhon, um die zuſammengezogene aber doch nicht aufgehobene, alſo um die zu dem letzten Erfolg — der Wiedergeburt eines geiſtigen Bewußtſeyns — noch immer nöthige und auch in der That mitwirkende Kraft des Typhon anzudeuten. Darum nur, weil dieſes Princip im ägyptiſchen Bewußtſeyn

[1] Κρατεῖσθαι μέν, οὐκ ἀνῃρῆσθαι δὲ τὸν Τυφῶνα u. a. O. c. 49.

seinen Widerstand nicht aufgibt, wegen dieses Ausharrens im Kampf wird das ägyptische Bewußtseyn auch am Ende dadurch belohnt, daß ihm der reale Gott als geistiger übrig bleibt, wo er als Osiris der Unterwelt — als sui ipsius superstes — fortan als tiefster Grund der wiedergewonnenen geistigen und göttlichen Welt besteht. Dieses Ende des Processes wurde im ägyptischen Bewußtseyn nicht ohne schmerzlichen Kampf erreicht. Der Aegypter beweint den sterbenden Gott fortwährend, wie überhaupt ein alter Rhetor von den Aegyptern sagt, daß sie ihren Göttern einen ganz gleichen Tribut der Ehren und der Thränen zollen. Er klagt um den gestorbenen Gott, allein das reale Princip ist ihm wirklich gestorben, d. h. es ist ihm nicht vernichtet, nicht aufgehoben, sondern in ein geistiges Wesen, in das reine A' verwandelt, aus Seyn in Wesen überwunden.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt stehen, handelt es sich nur noch um den Ausgang des Processes. Wenn einmal die vollständigen Mythologien gesetzt sind, so gibt es keinen Fortschritt mehr in eine neue und andere Mythologie; wenn es außer der, welche sich uns darstellte — und diese eben war die ägyptische — wenn es außer dieser noch andere gibt, so können sich diese von jener und sie können sich untereinander nur durch die Verschiedenheit des Ausgangs unterscheiden, den der Proceß in jeder gefunden. Zum wahren Ausgang aber gelangt nur das wahrhaft sterbende, d. h. im Sterben sich erhaltende, das nicht hinweggeräumte, sondern überbleibende, durch sein Abscheiden nur in sein wahres Wesen, in sein An-sich wieder eingesetzte reale Princip. Dem realen Princip bleibt nur zu sterben, d. h. sein außer sich Seyn aufzugeben, in sich, in seine Potentialität zurückzutreten, es bleibt ihm nur zu sterben, wenn die Einheit der Potenzen erhalten und hergestellt werden soll. In der letzten Einheit der Potenzen kann das erste Princip nur noch reine, obwohl zu sich selbst zurückgekommene, also sich selbst besitzende, sich selbst bewußte, in diesem Sinn geistige Potenz seyn, die sich von der Potenz, welche schlechthin der Geist ($A^a$, in der ägyptischen Mythologie Horos) ist, dadurch unterscheidet, daß sie eben die nur zu sich selbst zurückgekommene, Geist gewordene, $A^a$ aber ursprünglich Geist ist.

Den wahren Tod stirbt das reale Princip nur, wenn es ins Unsichtbare, Verborgene zurücktritt, sich zum bleibenden und ewigen Grund der ganzen Einheit macht. Diesen wahren Tod kann es nicht sterben, wenn das Bewußtseyn einen andern Ausweg sucht. Diesen andern Ausweg nimmt es, wenn es die Einheit der Potenzen aufgibt, wobei diese freilich, weil sie einmal von den frühern Momenten her im Bewußtseyn sind, im Bewußtseyn bleiben werden, aber ohne Einheit, so daß sie ihre Einheit außer sich, nicht in sich haben. Hier also werden auf der einen Seite die Potenzen der bloßen Materie, dem bloßen Stoff nach, im Bewußtseyn gesetzt, von der andern Seite wird sich auch die Einheit im Bewußtseyn finden, diese aber für sich, also außer den Potenzen gesetzte. Die Einheit außer den Potenzen gesetzt wird als immateriale, stofflose erscheinen. Sie sollte als in den Potenzen verwirklicht erscheinen, wie sie im ägyptischen Bewußtseyn in ihnen verwirklicht war, aber sie wird dem Bewußtseyn außer den Potenzen, eine bloße ideale seyn, die ihm nicht schon verwirklicht ist, die es erst zu verwirklichen hat. Erinnern Sie sich, daß schon früher die Potenzen bestimmt worden sind als die bloße Materie der Existenz Gottes. In der Einheit der Potenzen ist dem Bewußtseyn (wie wir dieß beim ägyptischen gesehen haben) der Gott verwirklicht und gleichsam verkörpert; wo die Einheit der Potenzen aufgegeben ist, da tritt das Göttliche nicht in sie als durch ihre Einheit verwirklicht ein, sondern bleibt außer ihnen, gleichsam als Forderung, als körperlose Idee, die dem Bewußtseyn nicht durch einen natürlichen Proceß erzeugt ist, die es nur durch ein übernatürliches Streben sich reell zu machen vermag.

Dieser Ausgang nun des Processes ist vorerst als ein bloß möglicher gezeigt. Die nächste Aufgabe der Philosophie ist immer die Möglichkeit zu erforschen. Ob der gefundenen Möglichkeit irgend eine Wirklichkeit entspreche, dieß ist dann erst durch eine weitere Forschung zu ermitteln. So auch hier. Es genügt für den Anfang jene Art des Ausgangs, die wir insofern eine falsche Krisis nennen könnten, als die wahre Krisis ist, daß das reale Princip nicht hinweggeschafft, aus dem gegen-

wärtigen Bewußtſeyn hinausgeſetzt und verdrängt werde, ſondern daß es innerlich überwunden werde und als ſolches gegenwärtig bleibe, zu ewigem Beſtand komme —, es genügt für den Anfang, jene Art des Ausgangs als eine mögliche erkannt zu haben. Ob ſie aber in irgend einer nachägyptiſchen Mythologie ſich wirklich finde, dieß kann ſich erſt durch weitere Unterſuchung zeigen. Dabei wollen wir nun ſo verfahren. Als das erſte Anzeichen dieſes Ausgangs haben wir beſtimmt, daß die Potenzen der bloßen Materie nach im Bewußtſeyn allerdings vorkommen, aber gleichſam zerſprengt, die eine außer der andern, ohne daß ſie ſich zu jener Einheit (welche nur durch ein wahrhaftes Sterben des realen Princips möglich iſt) verbunden hätten.

Eine ſolche Zerſprengung der Einheit, ein ſolches Außer- und bloßes Nebeneinanderſeyn der Potenzen ohne die Einheit, welche ſie im ägyptiſchen Bewußtſeyn zuſammenbindet, ein ſolches einheitsloſes, bloß der Materie oder dem Stoff nach Vorhandenſeyn der Potenzen ſcheint ſich nun allerdings (ich drücke mich abſichtlich ſo aus, denn man kann nicht, ſo zu ſagen, auf den erſten Blick der Sache gewiß ſeyn), aber es ſcheint ſich ein ſolches Außereinanderſeyn der Potenzen, die inſofern bloß noch dem Stoff nach vorhanden ſind, in der indiſchen Mythologie wirklich zu finden.

Das andere Anzeichen des als möglich angenommenen Ausgangs, daß nämlich die Einheit außer den Potenzen, als bloß ideale, erſt zu verwirklichende, dennoch vorhanden iſt, laſſen wir einſtweilen bei Seite, um vorläufig bloß dem erſten nachzugehen, dem Außereinanderſeyn der Potenzen ohne innere Beziehung, ohne Verſchmelzung derſelben zu einer concreten geiſtigen Einheit.

Ein ſolches nun, ſage ich, ſcheint im indiſchen Bewußtſeyn nachweislich, für welches jener heftige Kampf, den wir im ägyptiſchen fanden, eine bloße Vergangenheit geworden, in welchem wir den Kampf ſelbſt nicht mehr finden, ſondern nur deſſen aufgelöſte Elemente, die Elemente des Kampfs als bloße Reſultate. Allerdings nämlich ſind auch in der indiſchen Mythologie noch zu erkennen jene großen Potenzen, die wir im ägyptiſchen Bewußtſeyn als Typhon, Oſiris und Horos

erkannten, jene drei Perſönlichkeiten, um die ſich alles bewegt, von denen die andern Göttern gleichſam nur das Accidentelle ſind, das Mitentſtehende. — **Brama** iſt in der indiſchen Mythologie der reale Gott, er iſt zugeſtandener Maßen der Gott des Anfangs. Aber dieſer iſt aus dem indiſchen Bewußtſeyn wie ganz zurückgetreten, ſo daß er in ihm nur noch als Vergangenheit vorkommt, während z. B. in der ägyptiſchen Mythologie auch der abgeſchiedene und nun vergeiſtigte, zum Oſiris gewordene Typhon zwar als Typhon eine Vergangenheit, als Oſiris aber eine Gegenwart, der bleibende Gott des höchſten, geiſtigen Bewußtſeyns iſt. Von dem indiſchen Brama müßte man das Gegentheil deſſen ſagen, was bei Plutarch von dem ägyptiſchen Typhon geſagt iſt. Man müßte von ihm ſagen: *ἀνῃρέθη, οὐκ ἐφανίσθη*, er iſt hinweggeräumt aus dem Bewußtſeyn, als gegenwärtig verdrängt und hinausgeſetzt. Typhon iſt noch immer gegenwärtig, Brama aber iſt ganz aufgegeben im indiſchen Bewußtſeyn, ein gleichſam verſchollener und vergeſſener Gott, wie daraus erhellt, daß nicht, wie dem Typhon in Aegypten, auch dem Brama noch Heiligthümer in Indien errichtet ſind, daß er bild- und tempellos verehrt wird. Er iſt der Gott, der alle Bedeutung für die Gegenwart verloren hat. Aber eben an dieſem Princip haftet das religiöſe Bewußtſeyn. Es iſt daher eine, zwar der allgemein geltenden Meinung grell entgegenſtehende, aber darum nicht minder ſtrenge Wahrheit, daß in der indiſchen Mythologie, ich ſage der Mythologie, das eigentlich religiöſe Princip am meiſten aufgegeben iſt. Jener gänzliche Mangel an Heiligthümern des Brama deutet nicht etwa, wie man ihn zu erklären verſucht hat, auf einen früheren reineren Cultus, in welchem Brama als der an ſich bildloſe, abſolute Gott verehrt worden wäre, er deutet auf die Schwäche des religiöſen Bewußtſeyns in Indien, die überall ſich zeigt, wo jenes allen Religionen zu Grunde liegende, in ihr eben überwundene und verſöhnte (alſo der Ueberwindung und Verſöhnung bedürftige) Princip völlig ignorirt wird. Auch unter uns gibt es eine ſolche Art religiöſer oder chriſtlicher Cultus, die von dem Entgegenſtehenden, dem nicht ſeyn Sollenden und doch Seyenden, nur die Augen abzuwenden wiſſen, nicht aber ſeine

Sehnen zu Saiten verwenden, aus denen der Wohlklang vollendeter, durchgeführter Wissenschaft ertönt; in denen eben darum das religiöse Bewußtseyn nur noch als Ahndung, Sehnsucht, unbestimmt und in unsicheren Tönen irrt.

In dem ägyptischen Bewußtseyn verwandelt sich der von der Welt, dem äußeren Seyn, nun wirklich abgeschiedene, der in sich selbst überwundene, aber noch immer festgehaltene Gott, wie wir gesehen haben, in den Gott der Unterwelt, des unsichtbaren Reichs, und ist als dieser eben der Grund des ganzen höheren Bewußtseyns, zu welchem die ägyptische und später auch die griechische Mythologie gelangt ist. Es hängt ganz mit der Aufgegebenheit des indischen Bewußtseyns zusammen, daß **Brama** niemals als Gott der Geisterwelt, als Herrscher über die Abgeschiedenen erwähnt wird, wie der zum milden, wohlwollenden Osiris überwundene Typhon, in Bezug auf welchen noch in der Ptolemäerzeit auf ägyptischen Sarkophagen Freunde Verstorbener ihnen nachrufen: *Κύριχει μετα τοῦ Ὀσίριδος*: Lebe selig mit dem Osiris! In den zahlreichen wenigstens durch Uebersetzungen und Auszügen bekannten indischen Schriften müßte sich doch irgend eine Spur einer solchen Vorstellung des Brama finden: nur eine einzige dieser Art habe ich bei Creuzer bemerkt, der versichert, die Missionarien wollen davon, daß Brama in der Verehrung der jetzigen Hindus so ganz in den Hintergrund gestellt ist, die Ursache in der herrschenden Meinung finden, als habe Brama nur über die Glückseligkeiten des *andern* Lebens zu verfügen. Dieses soll also nach der Angabe der Missionarien herrschende Meinung in Indien seyn. Nun ist es aber 1) schon sehr auffallend, daß man einem Gott darum keine Verehrung erzeige, weil er über die Seligkeiten des künftigen Lebens zu verfügen hat. Man sollte meinen, ein das gegenwärtige Leben als so unselig empfindendes Volk müßte gerade einem solchen Gott eine vorzügliche Verehrung erweisen, oder es müßte einem solchen Gott doch wenigstens einen *Theil* oder eine Art von Verehrung zuwenden. 2) Dieser ganze Ausdruck Glückseligkeiten des andern Lebens ist nicht recht indisch. Denn der große Theil der Indier, das eigentliche Volk, glaubt allgemein an die Seelenwanderung als ein

unvermeidliches Schicksal, und diese, die ihn in „der Seyns schreckliche Welt", in den Kreis dieses nach seiner Meinung nur ligen Seyns immer wieder zurückführt, sieht es nicht als Seligkeit an. Man sieht schon an dem Ausdruck „anderes Leben" den christlichen Missionar. Zu Folge einer Angabe in Niebuhrs Reise nach Arabien ist es nach dem Glauben der Juden vielmehr Mahadewa, d. h. Schiwa, den wir bald näher werden kennen lernen, und der unter vielen andern Namen auch diesen führt, der die menschliche Seele nach dem Tod zu sorgen hat. Indem ich nachforschte, woher Creuzer jene Notiz genommen habe, fand ich, daß er sie bloß aus dem Bericht eines Missionars, nämlich des Engländers Ward, genommen habe, dessen Werk über den gegenwärtigen Zustand der Religion in Indostan auch in Teutschland bekannt geworden ist. Nachdem nun, was Creuzer von Missionarien in der Mehrzahl sagt, auf die Autorität eines einzigen zurückgeführt ist, glaube ich wohl die Meinung äußern zu dürfen, daß erst die Frage des Missionars einen Brahmen oder Pandit (= indischer Gelehrter), der den wahren Grund dieser Ausschließung des Brama von jedem öffentlichen Cultus entweder nicht angeben wollte oder, was wahrscheinlicher ist, nicht kannte, veranlaßte eine Antwort zu geben, wie er sie einem christlichen Missionar angemessen glauben konnte. Wie täuschend und nach den Menschen, die sie vor sich haben, berechnet oft die Antworten dieser Brahmen oder Pandits sind, ist hinlänglich bekannt, und hat unter andern Kapitan Wilford zu seinem größten Nachtheil erfahren, dem sie auf seine wißbegierigen Fragen, nachdem sie ihm erst abgelauscht hatten, wo er hinauswollte, ganz nach Wunsch antworteten, so wie er es gern hörte, und sogar in Schriften, die sie ihm vorlegten, Stellen in seinem Sinn verfälschten.

Eine andere Erklärung des Umstands, daß dem Brama in Indien keine Art von öffentlicher Verehrung gewidmet ist, wird darin gesucht: Brama sey der Gott einer anderen, reineren und ursprünglichen, in Indien aber verschwundenen Religion, die nur noch im Gedächtniß des Volks ohne alle wirkliche Anhänglichkeit lebe. Man belegt diese Religion mit dem Namen des reinen Bramaismus, den man mit dem reinen

Cultus der Erzväter, mit der sogenannten Abrahamischen Religion vergleichen wollte (einige mit zufälligen Gleichlauten spielende Gelehrte wollten sogar zwischen den Namen Brama und Abraham selbst einen Bezug sehen und den Abraham als einen Braminen jener reinen Urreligion betrachtet wissen). Dieser Meinung, welche in dem Brama den verdrängten Gott einer ursprünglich reineren, aber durch den späteren ausschweifenden Polytheismus in Vergessenheit gebrachten Religion sucht, widersprechen 1) die Vedas, in denen sich doch Spuren dieser reinen bramanischen Religion finden müßten. Ob dieß der Fall wird sich uns in der Folge zeigen. Es widerspricht dieser Meinung 2) auch Folgendes. Der Gott, durch den eigentlich in dem größten Theil Indiens Brama verdrängt ist, ist Schiwa. Nun wird aber Schiwa nicht gedacht oder vorgestellt als der Gott einer anderen, mit Brama nichts gemein habenden Religion; überall setzt vielmehr Schiwa den Brama voraus, beide werden doch nur als relativ verschiedene Potenzen einer und derselben Religion betrachtet, wie schon die indischen Trimurtibilder zeigen, die beide nicht auf solche Weise vereinigen könnten, wenn sie zwei absolut entgegengesetzte Götter wären, der eine der Gott einer reinen Urreligion, der andere der Gott der ausschweifenden polytheistischen, von der Indien jetzt erfüllt ist.

Ich sehe mich hiedurch von selbst auf die zweite Potenz der indischen Mythologie geführt, welche eben Schiwa ist. Schiwa ist der Gott des allgemeinen Orgiasmus. Wenn im ägyptischen Bewußtseyn noch immer der reale Gott vorherrscht, dieser aber im indischen Bewußtseyn ein verschollener ist, so folgt daraus von selbst, daß das indische ganz dem Schiwa hingegeben ist. Die eigentliche indische Religion ist im Grunde nur Schiwaismus. Indeß herrscht auch über Schiwa großes Mißverständniß. Gemeinhin wird er unbestimmter und allgemeiner Weise als das zerstörende Princip erklärt. Dabei wird aber nicht bestimmt, worauf sich die zerstörende Wirkung bezieht. Man könnte nach diesem Begriff auch wohl Erdbeben, vulkanische Ausbrüche, die Länder und Städte verwüsten, oder Meeresfluthen, die feste Land verschlingen, als Wirkungen des Schiwa ansehen. Aber davon ist die

indische Vorstellung weit entfernt, Wirkungen, welche das ägyptische Bewußtseyn dem Typhon zuschreiben würde, dem Schiwa beizulegen. Gewöhnlich sucht man nun den Schiwa als göttliche Potenz dadurch zu erklären, daß man sagt: in der Natur sey ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen, die Schöpfung werde beständig erneuert; indem die eine untergeht, entsteht eine andere; Schiwa sey also der zerstörende und dadurch immer Neues schaffende Gott. Diese Vorstellung liegt freilich noch der Wahrheit am nächsten, aber die rechte ist sie doch nicht. Ein gänzlicher Mißverstand liegt aber in dem Urtheil Fr. Schlegels, der in seiner Philosophie der Geschichte nicht genug seinen Abscheu darüber ausdrücken kann, daß das indische Bewußtseyn eine zerstörende Urkraft, das Princip des Bösen, den Gott des Todes in die Gottheit selbst aufgenommen habe. Nicht alles Zerstörende ist darum auch gleich böses Princip. Es rühmt sich wohl mancher ein Conservativer zu seyn, als wäre dieß für sich schon etwas Vortreffliches. Es fragt sich aber, was conservirt werden soll. Denn wer das Schlechte oder Verderbliche conserviren wollte, hätte sich dessen nicht zu rühmen. So hier: wenn ein Princip, wo nicht das Böse selbst, doch das der menschlichen Freiheit Widerstrebende verzehrt, so ist es ja selbst eine wohlthätige Kraft, eine Art von gutem Princip. Das nun aber, worauf Schiwa sich unmittelbar bezieht, ist nur Brama. Wir werden also mit Recht sagen: er sey eben der Zerstörer des Brama selbst, wie durch die Form die reine Materie zerstört wird[1]. Diese Annahme, daß sich die zerstörende, d. h. eben negirende Eigenschaft des Schiwa auf den Brama bezieht, ist eine natürliche Folge der ursprünglichen Stellung der Potenzen, nach welcher die zweite immer die negirende der ersten, die dritte die durch diese Negation der ersten vermittelte ist.

Eine dritte Potenz (= der als solche seyende Geist) findet sich nun

[1] Zerstörer — nicht des Brama, wie er jetzt ist, und der allen Widerstand aufgegeben hat, der gleichsam nur noch als widerstandlose Materie des Schiwa existirt, sondern des Brama, wie er im nichtindischen Bewußtseyn war. Die Schädel, die in den Abbildungen des Schiwa in Form einer Schnur seinen Hals umgeben, eben diese sind nur die aneinander gereihten Schädel zerstörter Bramas, d. h. zerstörter früherer Formen des Brama.

allerdings auch im indiſchen Bewußtſeyn. Dieſe dritte Perſon der indiſchen Trias iſt Wiſchnu. Aber dieſe dritte Potenz iſt im indiſchen Bewußtſeyn nur als eine beſtrittene Erſcheinung. Die Anhänger des Wiſchnu bilden nur eine Sekte in Indien, die mit den Anhängern des Schiwa in beſtändigem Streit lebt, und ſelbſt blutige Kämpfe beſtanden hat. Nur inſofern, nämlich in dieſem Gegenſatz, wird dann auch der Schiwaismus zur Sekte; denn eigentlich iſt er die allgemein herrſchende Religion, der das gemeine Volk insbeſondere gänzlich ergeben iſt. Aber auch von den Anhängern des Wiſchnu iſt Schiwa nicht etwa als ein, wenn auch untergeordneter, Gegenſtand der Verehrung zugelaſſen, ſondern ſie ſchließen ihn aus, ebenſo wie ihrerſeits die Schiwaiten von dem Wiſchnu nichts wiſſen wollen. Jeder dieſer Sekten iſt ihr Gott der höchſte, aber eben darum auch nur ein einſeitiger Gott. Zur wahren All-einheit (obgleich alle Elemente derſelben vorhanden ſind) kommt es alſo nicht, ſondern Brama wird eigentlich gar nicht verehrt, dieſer allein ſcheint keine Anhänger zu haben (obgleich ſich die Braminen oder Brahmanen von ihm nennen; warum und inwiefern dieß, werde ich in der Folge beantworten), Brama alſo wird eigentlich gar nicht, und von den beiden andern Tejotas (ſo werden dieſe drei Perſönlichkeiten genannt — deitates Gottheiten) wird Schiwa und Wiſchnu jeder beſonders, ja der eine im Gegenſatz mit dem andern verehrt, ſo daß, wie geſagt, die Anhänger des einen die des andern ausſchließen und verfolgen. Hieraus erhellt alſo, daß die indiſche Mythologie in ſich wirklich den Moment einer völligen Auflöſung und Zerſprengung der Einheit und alſo auch des geiſtigen Bewußtſeyns darſtellt. Dieſes geiſtige Bewußtſeyn iſt in Indien nicht in, ſondern außer der Mythologie. Es iſt der Polytheismus in der extremſten Geſtalt. Denn was einige Freunde Indiens und indiſcher Weisheit gewöhnlich vorgeben von einem über die drei Tejotas erhabenen Gott, Parabrahma genannt, welcher nun der ſchlechthin Eine und abſolute ſeyn ſoll, beruht lediglich auf der Autorität des bekannten Karmeliter Fra Paulino di St. Bartolomäo, deſſen Unzuverläſſigkeit hinlänglich bekannt iſt. Vielleicht iſt ſogar das Wort Parabrahma die angenblickliche

Erfindung eines Braminen oder Pandits, dem der Missionar seine drei Götter verwarf, und der ihm mit diesem leicht zusammengelegten Wort nur schnell abfertigte. Es ist vorerst überhaupt nicht die Frage, wie etwa indische Philosophie und Theologie jene Zerrissenheit des Bewusstseyns wieder aufzuheben oder zu heilen gesucht habe. Grossentheils ist dieß dadurch geschehen, daß sie eben Eine der Dejetas, z. B. den Wischnu mit allen Attributen des höchsten, des all-einigen Gottes auszustatten oder diesen einzelnen zum absoluten zu steigern, zu erweitern gesucht haben.

Ein anderes, was man gewöhnlich anführt, ist, daß in indischen Schriften statt des Masculinums Brahmà (wie es eigentlich ausgesprochen werden muß) das Neutrum Bram, welches *zu Deutsch*, die reine Gottheit selbst, von der die drei Dejetas nur die einzelnen Erscheinungen oder Repräsentanten seyn sollen, gebraucht werde. Von Brahmà ist freilich nicht zu leugnen, daß er nur eine der drei Persönlichkeiten sey, im Bram glaubt man dagegen die absolute Gottheit nachweisen zu können, ja A. W. Schlegel behauptet, 1) das Neutrum sey älter, was wahrscheinlich heißen soll, es komme in sehr alten Schriften vor (aber das beweist nichts: die indische Religion selbst ist älter als alle indischen Schriften), 2) aus dem Gebrauch jenes Neutrums sey der Schluß zu ziehen, daß nicht bloß die Vielgötterei und Mythologie, sondern auch der Anthropomorphismus der indischen Vorstellungen (worunter Schlegel, wie man aus dem Zusammenhang sieht, vorzüglich die Vorstellung Gottes als eines persönlichen versteht) spätere Zuthaten seyen, und der reine Brahmanismus vielmehr die reine Verehrung des göttlichen Wesens gelehrt habe. Das göttliche Wesen ist hier der Gegensatz von dem persönlichen Gott, wie ja auch bei uns Deisten Anstand nehmen von Gott zu sprechen und statt dessen das Göttliche oder die Gottheit sagen, was ihnen ein ganz abstrakter Begriff ist. Nach meinen Ihnen bekannten Grundsätzen kann ich hierin nicht einstimmen. Ich sehe jenes Neutrum als das Nachbild einer Philosophie an, von der Art, wie sie sich zum Beispiel in der Bhagwadgita findet, wo dieses Neutrum sehr häufig gebraucht wird, als

eine Auskunft, das Neutrum an die Stelle des verlorenen Gottes zu setzen, der als persönlicher dem Indier allerdings nur ein beschränkter, nur entweder Brama oder Schiwa oder Wischnu ist.

Noch habe ich mich über die Ordnung zu erklären, in welcher ich die drei Dejotas gestellt habe. In den meisten, vielleicht in allen Büchern werden Sie eine andere finden, Wischnu nämlich vor Schiwa, so daß dieser die dritte oder letzte, Wischnu die zweite Person der indischen Trias ist. Allein diese Verschiedenheit der Stellung und der Aufeinanderfolge beruht in der That nur auf einem Mißverstand. Nämlich in Indien selbst stehen sich die Anhänger des Schiwa und Wischnu entgegen; natürlich, daß jene sich weigern, die Superiorität von diesem anzuerkennen, und daß umgekehrt die Anhänger des Wischnu behaupten, dieser sey höher als Schiwa. An einem Ort Indiens selbst, in Perwuttum, findet sich ein Bild, in welchem Brama die Wage hält und Schiwa und Wischnu gegen einander wiegt. Wischnus Schale aber sinkt tief, die des Schiwa steigt hoch in die Luft. So können denn manche wohl den Wischnu auch vor dem Schiwa aufzählen. Wird doch neuerdings von einigen französischen Schriftstellern Brama, weil er allerdings dem Schiwa und Wischnu untergeordnet ist, Brama selbst als eine Emanation des Wischnu, und dieser nicht bloß als der höchste, sondern auch als der erste von den dreien vorgestellt. Allein dieß ist eine völlige Entstellung. Brama bleibt immer der Erste, der Anfang und der Quell, der von dem alles ausgeht, Wischnu ist allerdings der, in den sich alles endet, und der insofern der höchste ist, aber daraus folgt nicht, daß er auch der alles anfangende, und ebensowenig, daß er auch vor Schiwa zu setzen sey.

Zur vollen Rechtfertigung der von uns gewählten Stellung der drei Dejotas, zum Beweis, daß sie von den Denkenden unter den Indiern selbst in dieser Ordnung und Aufeinanderfolge gedacht worden, soll mir aber ein indisches Philosophem dienen, nämlich die Lehre indischer Philosophen von den drei Eigenschaften und Qualitäten, die sie als untrennbar ansehen, deren Zusammenfassung darum Trigunaya genannt wird. Nun wird aber ferner jede der drei Persönlichkeiten

(Brama, Schiwa, Wischnu) einer jener Grundqualitäten parallel gesetzt. Diese drei Qualitäten oder diese drei Regionen, in welche nach jener indischen Lehre alles Daseyn sich scheidet, sind folgende: 1) die Welt der reinen Wahrheit oder des reinen Lichts, 2) die mittlere Region des Scheins und der Täuschung, 3) die Region der Finsterniß; (in dieser Ordnung werden sie gewöhnlich vorgetragen). Unter diesen wird nun die letzte, die Region der Finsterniß, dem Schiwa zugeeignet. Hierauf beruft sich nun unter anderm auch Fr. Schlegel, um nebst der indischen Mythologie auch die indische Philosophie zu schelten, daß sie das grause Princip der Zerstörung und des Verderbens, welches zugleich Princip der Finsterniß sey, seltsamer Weise in das Bild, die Construktion der gesammten Gottheit mit aufgenommen habe. Allein die Sache verhält sich ganz anders. Ein Anhänger der Emanationsvorstellung konnte in jenem Theorem den Sinn finden wollen, aus der Region der reinen Wahrheit sinke die Welt stufenweise durch die Region des Scheins in die der Finsterniß. Der indische Gedanke liegt um vieles tiefer, und es möchte tiefer Gelehrte eine Stelle, die auch mir wohl bekannt ist, zwar nicht unrichtig übersetzt, doch unstreitig sehr unrichtig verstanden haben. Es dürfte nicht überflüssig seyn, den wahren Sinn zu erklären.

Allerdings also unterscheidet die Lehre der Veras, die aber so weit eben schon eine philosophische oder speculative ist, diese schon speculative Lehre also unterscheidet drei Eigenschaften oder Gunas, die sie den drei Vejetas aneignet, Raja, Tama, Satwa.

Die Eigenschaft des Brama ist Raja. Nach W. v. Humboldt sind es Thatkraft, Feuer der Leidenschaft, Raschheit des Entschlusses, die der Raja angehören. Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet; aber immer ist ihr etwas in die Tiefe und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen Größe der reinen Wesenheit unterscheidet. Die von der Raja Hingerissenen lieben alles Große, Gewaltige, Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, und sind von der Mannichfaltigkeit der Welt, der Wirkung der Maja (Ἄτεκνη), befangen. Aus dieser Erklärung erhellt also, daß im Begriff der Raja

auch ein Seyn gedacht wird, aber nicht der Begriff des ruhigen, über ſich ſelbſt beruhigten, ſondern gleichſam des leidenſchaftlichen, in einem gewaltſamen Wollen beſtehenden Seyns. Nun aber eben dieſes iſt das erſte Seyn, und das erſte Seyn kann, wie ich ausführlich gezeigt habe, kein anderes ſeyn, als das eines blinden, unmittelbaren und eben darum zugleich heftigen und beſinnungsloſen Wollens. Inwiefern nun Brama die erſte göttliche Geſtalt, d. h. diejenige Geſtalt der Gottheit iſt, durch die ſie des unmittelbaren Seyns fähig iſt, ſo begreift es ſich, wenn die indiſche Philoſophie ſagt: die Eigenſchaft des Brama ſey Raja. Und wenn dieſes erſte, dieſes unmittelbare Seyn zugleich der Anfang und der Grund alles Schaffens iſt, ſo kann man ſagen: Raja ſey gleichſam die erſte Begier, die Leidenſchaft des Schaffens in Brama. Weil nun aber keine Leidenſchaft ohne Alteration gedacht werden kann, und das auf ſolche Art Wollende und demnach Seyende nothwendig zugleich ſich ſelbſt ungleich wird, ſo können wir dieſes Seyn auch das bloß ſcheinbare nennen. So viel von der Eigenſchaft der Raja. Brama iſt der das bloß ſcheinbare Seyn wirkende und hervorbringende, das nicht das wahre iſt, ſondern das ſeinem Weſen entfremdete.

Die Eigenſchaft des Schiwa iſt Tama. Dieß bedeutet nun allerdings Dunkel und Finſterniß. Aber ſollte dieß nicht, vielleicht ſelbſt im indiſchen Original ſchon, nur ein bildlicher Ausdruck ſeyn, um die negative, die negirende Eigenſchaft des Schiwa zu bezeichnen, und ſollte daher die wahre Aufeinanderfolge nicht dieſe ſeyn? Brama iſt der den Schein, das bloße ſcheinbare Seyn ſetzende Gott, Schiwa der Zerſtörer des Scheins, die Negation des Falſchen, des nicht eigentlich ſeyn ſollenden Seyns. Nimmt man dieſe Erklärung an, daß nämlich die Eigenſchaft der Dunkelheit in Schiwa nur ſeine negirende Eigenſchaft bedeute, ſo hängt nach dieſer Anſicht alles wirklich philoſophiſch zuſammen, während man nach der andern Erklärung gar keinen Zuſammenhang und Sinn ſieht, und doch iſt hier von indiſchen Philoſophen die Rede, die an ſeinem Scharfſinn mit den Philoſophen aller Zeiten und Völker wetteifern können. Soll man unter dem Dunkel und der Finſterniß dasjenige verſtehen, was ſelbſt noch unter dem Schein iſt, ſo wäre

dieß gar nichts, und könnte, weil es nichts iſt, auch nicht producirt und gewirkt werden. Auch wäre, wenn man die Stufenfolge ſo annähme, a) als unterſte Region das was völlig nichts iſt, reine Finſterniß, b) als zweite der Schein, c) als dritte (wie wir gleich hören werden) die Wahrheit, ein unmittelbarer Uebergang von Schein zur Wahrheit; — aber ein ſolcher iſt unmöglich; es gibt keinen Uebergang von dem Reich des Scheins in das der Wahrheit als durch Vernichtung des Scheins; durch die dritte oder höchſte Eigenſchaft, welche dem Wiſchnu zugeſchrieben wird, iſt alſo eine vermittelnde gefordert. Dieſe mittlere, vermittelnde kann aber nur inſofern Dunkelheit oder Finſterniß ſeyn, inwiefern allerdings, wenn der Schein, das ſcheinbare Seyn zernichtet wird, zuerſt Dunkelheit entſteht, ſo lange nämlich, bis das höhere, das wahre Seyn aufgegangen iſt, oder eine Art von Dämmerung, da das Licht, was den Schein von ſich wirft, vergangen und das höhere noch nicht aufgegangen iſt. In der That iſt Tama = Dämmerung. Alſo Schiva Gott der Dämmerung, weil, was nur bis zu ihm, noch nicht bis zur vollen Wahrheit gelangt iſt.

Die dritte Guna oder Eigenſchaft iſt nämlich nach der Vedalehre Satwa, ein Wort, das nach einer Erklärung W. v. Humboldts das Seyn bedeutet, aber, wohl zu merken, das Seyn in dem Sinn, in welchem es frei von allem Mangel, oder, wie er bezeichnender ſagt, von allem Nichtſeyn, durchaus real iſt, und daher in der Erkenntniß zur Wahrheit wird. Inwiefern nun dieſe dritte Eigenſchaft die der dritten Perſönlichkeit, des Wiſchnu, iſt, ſo iſt die Aufeinanderfolge ganz die unſern erſten Begriffen gemäße. Nämlich das zuerſt Geſetzte iſt das nicht als ſolches (ſondern als ein anderes) ſeyende Weſen. Das Nächſtfolgende iſt das Weſen im Gegenſatz gegen das nicht-als-ſolches-Seyende. Inſofern es Gegenſatz des nicht-als-ſolches, nicht wahrhaft ſeyenden Weſens iſt, ſoweit iſt es zwar an ſich das wahrhaft ſeyende, aber weil es im Gegenſatz und in der Wirkung gegen das falſche Seyn auch außer ſich ſelbſt geſetzt iſt, inſofern kann es doch nicht Anſpruch machen, das als ſolches, d. h. das wahrhaft ſeyende Weſen zu ſeyn.

Wohl aber wird durch Negation des Scheins, durch Negation des nicht-als solchen gesetzten Wesens das als solches seyende erst möglich und wirklich gesetzt. Dieses Dritte wäre dann das aus der Zerstörung des ersten Erhaltene, insofern käme denn hier der Begriff des Erhaltens herein. Wischnu ist der das wahre Seyn aus dem Schein und aus der Negation desselben Rettende, d. h. Erhaltende. Die Wahrheit kann nicht das Unmittelbare seyn. Denn alles unmittelbare Seyn ist nicht denkbar als in Folge eines Herausgehens des Wesens aus sich selbst, d. h. vermöge eines anders- und sich-ungleich-Werdens, und dennoch muß und soll es zum Seyn kommen. Es bleibt also nichts übrig, als daß das unwahr-Seyende (das im Seyn sich selbst ungleich Seyende) sey. Dieß ist conditio sine qua non des wahren Seyns. Es ist nicht das, was wir wollen, aber es ist der nothwendige, unvermeidliche, unumgängliche Anfang. Das erste Seyn kann nur das täuschende seyn. Aber diesem folgt unmittelbar, jedoch als eine andere, von ihm nothwendig geschiedene Potenz, die das unwahre Seyn wieder aufhebende, es ins Wesen zurückführende, wo es dann erst als das nicht Seyende Ist (gesetzt, befestigt ist), das nicht Seyn — das Wesen — ist ihm zum Seyn geworden. Die Sinnenwelt ist nach der indischen Lehre in der Maja empfangen, d. h. sie ist ihrem letzten Grund nach bloß Illusion, Täuschung, und hat ein bloß chimärisches, vorübergehendes Seyn (Erscheinung). In dem Verhältniß nun, als das unrechte Seyn in ihr überwunden wird, im Verhältniß der Reduktion auf das Wesen, nimmt die Welt Wahrheit wieder an — aber das Seyn aller sinnlichen Dinge bleibt immer ein aus Schein und Wesen, aus Täuschung und Wahrheit Gemischtes und zugleich Gewobenes (Dämmerndes). Allein nicht bloß in diesem Sinn geht Wahrheit aus der Täuschung hervor, sondern, indem das nicht eigentlich Seyende in sein nicht Seyn zurücktritt, wird an seiner Statt das gewisse Wesen als nun erst objektiv, wirklich seyend gesetzt, und auf andere Art als durch diese Vermittlung kann es gar nicht gesetzt werden. Nur aus der zerstörten Täuschung geht die Wahrheit hervor, nämlich die scheinfreie, als solche erkannte, befestigte und nun auch unwiderruflich gesetzte Wahrheit.

Auf dieſe Art hängt nun alle die indiſche Trias auch philoſophiſch oder logiſch aufs genaueſte zuſammen, und indem hier dem Wiſchnu Satwa, das wahre Seyn, in dem nichts mehr von Täuſchung iſt, zu geeignet iſt, ſo kann ich nicht umhin zu bemerken, daß der Name Wiſchnu ſelbſt unſtreitig mit jener Wurzel zuſammenhängt, die in mehreren Sprachen Seyn bedeutet, von der ſich ſelbſt das lateiniſche Est, wie das deutſche Iſt herſchreibt, im Hebräiſchen יֵשׁ (Stammwort יָשָׁה), woron תּוּשִׁיָּה, welches ebenfalls zugleich Weſentlichkeit und Wahrheit bedeutet. Es könnte nicht meine Abſicht ſeyn, die indiſchen Götternamen aus dem Hebräiſchen herzuleiten. Solche Ableitungen ſind in der That zu eng für den gegenwärtigen Standpunkt der Sprachvergleichung und Sprachforſchung. Inzwiſchen habe ich öfter bei Sanskrit-Gelehrten, die ich alle Urſache hatte für ſehr gut unterrichtet zu halten, mich erkundigt, ob die Namen Brama, Schiwa, Wiſchnu in der indiſchen Sprache eine Etymologie darbieten, und darauf immer eine verneinende Antwort erhalten. Wenn nun dieß der Fall, ſo würden die drei Namen einer ältern Formation angehören, als dem Sanskrit, das nach der wahren Chronologie der Sprachbildung im Grunde nicht älter als das Griechiſche iſt — etwa (da hebräiſche Worte auch im Sanskrit enthalten ſind) der hebräiſchen. Es wäre nicht ſchwer, in dieſer die jenen drei Namen entſprechenden Grundwörter und Grundbegriffe zu erblicken. Oder wäre es nicht wirklich ſehr wahrſcheinlich, den Namen Brama als Hervorbringers des bloßen Stoffs mit dem hebräiſchen בָּרָא in Verbindung zu bringen, was ohnerachtet des auch im Hebräiſchen ſpäterhin ſchwankenden Sprachgebrauchs doch urſprünglich und in der älteſten Sprache offenbar die Hervorbringung des bloßen Stoffs bedeutet hat? Denn deutlich wird es ja ſo im Anfang der Geneſis gebraucht, wo auf das: Im Anfang ſchuf, בָּרָא, Gott Himmel und Erde, unmittelbar folgt: die Erde war tohu vabohu d. h. formloſe Maſſe. Der Name Schiwa erinnert aber ebenſo beſtimmt an jene hebräiſche Wortfamilie, zu welcher auch יָשַׁע gehört, und Schiwa wäre demnach der die Schöpfung aus der Enge ins Weite, in die Mannichfaltigkeit des Seyns führt. — Man hat neben der Menge von Grund-

wörtern, die das Sanskrit mit dem Griechiſchen ſowie mit den germaniſchen Sprachen gemein hat, längſt auch ſolche gefunden, die es noch mit dem Hebräiſchen gemein hat. Der Name der Vedas ſelbſt, der heilige Wiſſenſchaft enthaltenden, von Brama ſelbſt geoffenbarten Bücher, iſt ein Beweis davon. Der Name hängt im Indiſchen mit einem Wort zuſammen, das wiſſen bedeutet, alſo mit dem hebräiſchen יָדַע (wovon vêda eine bloße Dialekt-Verſchiedenheit iſt), ſowie dem lateiniſchen videre, εἰδεῖν, eins iſt. Demnach gehört auch das deutſche Wiſſen einer Familie an, die ſich aus der Urzeit erhalten. Dieß wollte ich nicht ſowohl der gegenwärtigen Unterſuchung, als künftiger Erörterung halber anführen. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, wie Schiwa, obgleich die Zerſtörung, ja ſelbſt die Tod verhängende Potenz, oder als der das Dunkel in der Erkenntniß durch Vernichtung des Scheins Bewirkende, gleichwohl ſeinen Platz in der indiſchen Gottheit haben konnte, ohne daß man deßwegen in jenes Urtheil einzuſtimmen brauchte, das hierin etwas beſonders Dämoniſches der indiſchen Mythologie erkennen wollte.

Es kam darauf an, uns der Stellung und damit der Bedeutung der drei großen Potenzen zu verſichern, die ſich im indiſchen Bewußtſeyn nur noch als Reſultate finden. In Bezug auf dieſe, auch von Seiten der indiſchen Philoſophie beſtätigte Stellung will ich nur noch erwähnen, daß in bildlichen Darſtellungen Wiſchnu im Verhältniß zu Schiwa ſtets als der jüngere von Geſtalt und Antlitz dargeſtellt iſt. Hinſichtlich der Bedeutung will ich anführen, daß in dem koloſſalen, 13 Fuß hohen Bruſtbild in den unterirdiſchen Felſentempeln auf Elephante, welches ſchon Niebuhr für eine Darſtellung der indiſchen Trias erklärt, Wiſchnu mit reichem Haarſchmuck (Zeichen der Jugendlichkeit), in der einen Hand eine Blume, in der andern eine dem Granatapfel ähnliche Frucht, an einem Knöchel einen Ring trägt, — die Blume in der einen, die Frucht in der andern Hand bezeichnet ihn als den Gott der Vollendung, wohin auch der Ring gedeutet werden könnte.

Nachdem wir uns der indiſchen Trias verſichert haben, müſſen wir bemerken, daß in dieſer allein die indiſche Mythologie nicht beſteht.

Bemerken Sie überhaupt, daß es vorerſt nur um das Material zu thun iſt. Es kommt alſo jetzt darauf an, auch die übrigen Beſtandtheile zu zeigen.

Eine Darſtellung der indiſchen Mythologie iſt zum Theil auch darum ſchwierig, weil man dieſe dabei als eine wirkliche Einheit vorausſetzt. Allein dieſelben Momente des mythologiſchen Proceſſes, die wir zuvor an einzelne Völker vertheilt fanden, ſcheinen ſich unter dem Einen Volk der Indier nur an verſchiedene Organe vertheilt zu haben, ſo daß man ſagen kann: es exiſtire in Indien nicht Eine Religion oder Eine Mythologie, ſondern wirklich verſchiedene Religionen und verſchiedene Mythologien, hierin eben liege der tiefſte Grund des indiſchen Kaſtenunterſchieds. Etwas Aehnliches freilich in Griechenland auch. Gewiſſe verſchollene Religionen einer älteren Zeit ſind noch in einzelnen Gegenden oder Volkskreiſen übrig. Doch kannte Griechenland keine Kaſten. In Indien dagegen ſind eben durch dieſen Unterſchied jene Momente gleichſam verewigt. So ſcheint ſich der frühere Moment, den wir in dem allgemeinen Fortſchritt durch Urania bezeichneten — jener Moment, wo der zuvor männliche Gott weiblich wird —, dieſer Moment ſcheint ſich ganz in der — übrigens in Indien ſelbſt verachteten — Sekte der Saktas niedergelegt zu haben, von der Colebrooke[1] behauptet, daß ſie ausſchließliche Verehrer der weiblichen Gottheit, nämlich der dem Schiwa entſprechenden weiblichen Gottheit, der Bhavani, ſeyen. Von dieſer Sekte ſcheinen die Saiwas unterſchieden zu ſeyn, von denen geſagt wird, daß ſie den Schiwa und die Bhavani zugleich verehren. Die Anhänger jener die weibliche Gottheit ausſchließlich verehrenden Sekte ſind in Indien ſelbſt in keiner minderen Geringſchätzung, als in Griechenland die ſogenannten Metragyrten, die Bettelprieſter der Kybele, oder die Prieſter des Zeus Sabazios. Das Auszeichnende der letzten Sekte — der Saiwas — iſt die ausſchweifende Verehrung des Lingam, d. h. des Symbols der vereinigten Zeugungsglieder beider Geſchlechter. Insbeſondere aber läßt ſich aus der alle Vorſtellung überſteigenden Schamloſigkeit und Unzüchtigkeit der die Tempelwände in Elephante bedeckenden

[1] Asiat. Res. VII, 281.

Bilder schließen, daß hier der erste Schiwa dargestellt ist, der Schiwa in seiner ersten Erscheinung (wo er dem Dionysos, der der Urania parallel ist, oder dem Zeus Sabazios der Griechen entspricht). Alle früheren Formationen erscheinen daher in der indischen Mythologie noch zugleich mit den spätern, doch diesen untergeordnet. Denn z. B. die Anhänger dieser, vorzüglich der Verehrung des Lingam ergebenen Sekte finden sich ausschließlich nur noch in der untersten Klasse des Volks, den sogenannten Tschandalas. Uebrigens unterscheiden diese sich selbst wieder, wie Colebrooke anführt, nach einem decenten und einem indecenten Cultus, oder, wie sie auch sagen, nach einem Weg rechts und einem Weg links. Der Weg rechts ist der Weg vorwärts, der in einen höhern Moment des mythologischen Processes fortschreitende. Die Anhänger des indecenten Cultus verbergen sich selbst und machen nicht öffentlich Profession von ihrer Lehre (Winkel-Ceremonien), d. h. sie betrachten diese selbst nur als einen Moment der Vergangenheit, den sie festgehalten. Auch diese Sekte, die der Saktas, hat ihre besonderen Bücher; ihre Lehren gründen sich auf die Tantras, die eben darum bei den Anhängern der andern Sekten, besonders bei den Anhängern der Vedas, in großer Verachtung stehen.

Außer diesen Elementen der Vergangenheit, die noch in der indischen Mythologie liegen, muß noch eine andere Formation von Göttern unterschieden werden. Auch hier, bei den indischen, wie wir es früher bei den ägyptischen Göttern gesehen haben, auch hier läuft in den gewöhnlichen Darstellungen alles durcheinander, als ob alles von gleicher Bedeutung und gleicher Behandlung fähig wäre. Allein es ist in dem, was man indische Götterlehre nennt, außer den drei großen Potenzen, die einer höheren Region angehören, noch eine zweite, sehr verschiedene Formation mythologischer Götter zu erkennen. Diese findet sich in den materiellen Göttern, welche noch als wirkliches Erzeugniß des mythologischen Processes betrachtet werden müssen. Diese materiellen Götter sind überall nur gleichsam Ueberbleibsel oder Erzeugnisse des zerstörten, zergehenden, realen Gottes. Brama, der erst ausschließliche Gott, ist als der in die vielen Götter zergehende zertheilte Gott zu

denken, der an seiner Stelle jene materielle Götterviellheit zurückläßt, welche der Gegenstand oder Inhalt des gemeinen Götterglaubens des indischen Volkes ist. Das ausschließliche Princip kann nicht vergehen, ohne an seiner Statt das mannichfaltige, geschiedene Leben in der Gegenwart zurückzulassen. Die Götterviellheit (unterschieden von Vielgötterei [1]) tritt an die Stelle des ausschließlichen Gottes, und ist gleichsam das Signal, das Zeichen seines Verdrängtwerdens. Diese vielen Götter, welche an die Stelle des Brama treten, aber eben darum gleichsam aus dem Stoff desselben gebildet sind, zeigen sich auch in dem Sinn als materielle, daß sie insgesammt als gewissen Theilen der Natur vorstehend oder entsprechend gedacht werden. Wie das Eine und einförmige Seyn in der Natur selbst sich in Regionen theilt und abstuft, so zertheilt sich dem Bewußtseyn in Folge des mythologischen Processes der Eine Gott in eine Schaar von Naturgöttern. Als das Haupt dieser bloß materiellen Götter wird Indra betrachtet, der Gott der oberen Luftregion, des Aethers, der insofern gewöhnlich mit dem griechischen Zeus verglichen wird. Was die übrigen betrifft, so muß ich bemerken, daß zwar allerdings auch in diesen, gleichsam an der Stelle des Brama zurückgebliebenen Göttern ein System, ein Zusammenhang nachzuweisen seyn sollte, wie es sich z. B. in den materiellen Göttern der griechischen Mythologie nachweisen läßt. Allein gerade diese Seite der indischen Mythologie ist sehr vernachlässigt. Unsere Kenntniß der indischen Götterlehre ist hauptsächlich aus Schriften und Werken der höheren, gebildeten Kasten Indiens geschöpft, die sich weniger mit diesen materiellen, als vielmehr mit den höheren, formellen Göttern beschäftigen. In Griechenland, wo kein Kastenunterschied ist, sind jene materiellen Götter allgemeine Götter des griechischen Volks. Noch immer sind uns die epischen Gedichte Indiens weniger als manche doktrinelle Werke bekannt. Wenn wir den Homer nicht hätten, würde es uns auch schwer fallen, den materiellen Polytheismus der Hellenen systematisch darzustellen. Indien hatte keinen Hesiodos. Bei der idealistischen und spiritualistischen Richtung, welche das indische Bewußtseyn

[1] Vgl. die Einleitung in die Philos. der Mythologie, S. 121 ff.

gleich im Entſtehen der Mythologie genommen, blieb der materielle Polytheismus vernachläſſigt. Die eigentliche Kraft der Mythologie, das Innere derſelben, die wahren Triebfedern des Proceſſes liegen außer den materiellen Göttern. Dieſe ſind nur das begleitende Phänomen des untergehenden realen Gottes, des Brama. Schiwa iſt der ihn als vergangen ſetzende, alſo iſt er zugleich der den materiellen Polytheismus bewirkende, der Urſache iſt, daß Brama in jene getheilte, untergeordnete Götter auseinander geht, oder den vielen und voneinander verſchiedenen Göttern Platz macht. Wiſchnu iſt der, der an die Stelle der untergegangenen realen Einheit die Einheit, aber die höhere, geiſtige wieder ſetzt. Es iſt ein und derſelbe Gott, der als untergehende Einheit Brama iſt, als Zerſtörer der Einheit Schiwa, als der, welcher die nun geſetzte Mannichfaltigkeit wieder zur Einheit zuſammenfaßt, Wiſchnu. So ſtellen ſich die höheren, verurſachenden Götter dar in Bezug auf die materielle Göttervielheit. Der große Haufe, die Maſſe des indiſchen Volkes, ſoweit es nicht den verworfenen Klaſſen angehört, beſteht aus rein materiellen Polytheiſten, jenen, welche die Bhagwadgita ſo oft bezeichnet als den einzelnen Göttern ergeben und ihnen nachlaufend. Dieſe rein-polytheiſtiſchen (nämlich im bloß materiellen Sinn polytheiſtiſchen) Indier ſind nichts als Schiwiten, die unter dem bloßen Einfluß des Schiwa ſtehen. Für dieſe iſt Brama ein rein verſchollener. Der Name, den die erſte Kaſte Indiens ſich ſelbſt gibt, kann zweierlei bedeuten. Entweder ſind die Braminen die an dem Brama Feſthaltenden, und ihn eben darum in Wiſchnu wieder Erkennenden, wieder Findenden, dadurch unterſchieden von dem übrigen Volk, das dem materiellen Polytheismus und dem Schiwa allein ergeben iſt. Wenn man indeß das eigentliche Verhältniß zu dem Volk in Ueberlegung nimmt, wenn man bedenkt, daß ihr vorzüglichſtes Beſtreben noch heutzutag darauf gerichtet iſt, wie es in früheren Zeiten, namentlich in ihren blutigen Kämpfen gegen den Buddismus darauf gerichtet war, das Volk bei dem Cultus, den Ceremonien und der abergläubiſchen Verehrung der bloß materiellen Götter zu erhalten, die alle von Brama herſtammen, gleichſam aus der Subſtanz des Brama gebildet ſind, wenn

man bemerkt, daß sie selbst den Cultus des Schiwa, der doch immer ein geistiger Gott ist, nicht vorzüglich begünstigen, vielmehr dahin zu streben scheinen, das Volk auf der Stufe des Brama und der Bramagötter zu erhalten, so könnte man wohl geneigt seyn, den Namen, den sie sich selbst geben, auch daher zu leiten.

Doch, um auf die materiellen Götter Indiens zurückzukommen, so läßt sich wohl überhaupt in diesen kein solches deutliches und bestimmtes System nachweisen, wie in den Göttern derselben Art der griechischen Mythologie, weil das indische Bewußtseyn bald diese untergeordneten Götter verließ, und andere höhere Richtungen nahm, namentlich der durch Wischnu bezeichneten folgte. Für den gegenwärtigen Zweck interessirt, die drei ganz verschiedenen Formationen in dem, was man gemeiniglich die indische Mythologie nennt, zu unterscheiden, nämlich a) jene Elemente, die sich noch aus der mythologischen Vorzeit Indiens herschreiben, b) jene formellen Götter, Brama, Schiwa, Wischnu, die in Bezug auf die materiellen bloß verursachende Potenzen sind, c) die eigentlich materiellen Götter. Außer diesen drei Seiten der indischen Mythologie ist nun noch eine vierte zu bemerken, durch die sich die indische von allen andern bisherigen Mythologien gänzlich unterscheidet.

# Einundzwanzigste Vorlesung.

Die drei Potenzen kommen im indischen Bewußtseyn nur getrennt vor, ohne sich zur wahren All-einheit aufzuheben, die schwächeren Organe fallen ganz dem Schiwa anheim. Der höhere Begriff des besonnenen Gottes kann sich nur im Gegensatz und Kampf mit diesem (dem Schiwa) behaupten — aber weil der Wischnu dem Bewußtseyn ein isolirter, von seinen Voraussetzungen im Bewußtseyn losgerissener, gleichsam in der Luft schwebender ist, kann sich das Bewußtseyn in dieser Höhe nicht behaupten, sondern lenkt wieder ins Materielle um, doch so, daß dieses Materielle, in welches ihm der Gott herabsteigt, nicht als ein ursprüngliches und natürliches, sondern nur als ein angenommenes und zwar freiwillig angenommenes erscheint. Mit Wischnu fängt daher eine ganz neue Formation der indischen Mythologie an, nämlich die Reihe der Incarnationen dieses Wischnu, die der Stoff der sogenannten Puranas, der heiligen Bücher des zweiten Gottes sind, welche Bücher auch eine Art von kanonischer Auktorität haben, aber doch nicht von gleicher Heiligkeit sind wie die Vedas. Ferner sind diese Incarnationen auch die hauptsächliche Grundlage der endlosen epischen Gedichte Indiens, die aber auf Wischnu beschränkt sind. Zwar hat sich in die neuere und neueste Behandlung der indischen Mythologie der Mißverstand eingeschlichen, nach welchem Brama, Schiwa und Wischnu selbst schon als Incarnationen der indischen Gottheit betrachtet werden. Dieß ist ganz falsch. Die Incarnationen sind bloße Untergötter. Creuzer, der überall nur einen formellen oder abstrakten, oder wenigstens einen sehr unbe-

ſtimmten Begriff des Monotheismus vorausſetzt, kann ſich dieſe indiſche Dreiheit ſelbſt ſchon nur als Folge einer geſchehenen Incarnation darſtellen. Allein dieß iſt eine ganz willkürliche Interpolation, die der indiſchen Mythologie ſelbſt fremd iſt. Die indiſche Mythologie kennt zwar z. B. zahlreiche Incarnationen des Wiſchnu (ich kann nicht ſagen Menſchwerdungen, denn er incarnirt ſich ebenſowohl in Thiere), ſie nimmt dieſer Incarnationen neun, oder, wenn man die noch bevorſtehende dazu rechnet, zehn an, aber der ſchon Incarnirte konnte ſich doch nicht noch einmal incarniren. Wiſchnu iſt alſo eine rein genitige Potenz.

Mit dieſem Theil der indiſchen Göttergeſchichte wendet ſich der bisherige nothwendige und geſetzmäßige Gang der Mythologie ins Willkürliche und Fabelhafte um, was ganz außerhalb einer wiſſenſchaftlichen Betrachtung liegt. Mir wenigſtens war es unmöglich, in den aufeinander folgenden Incarnationen des Wiſchnu irgend eine Nothwendigkeit zu erkennen. Man fühlt das Gemachte, ja ſie erinnern durch ihre Bizarrheit, durch etwas Neckiſches, das ſie an ſich haben, nur eine gewiſſe Analogie an manche Fabeln der nordiſchen Mythologie. In den erſten Incarnationen kann man etwa die Abſicht erkennen, dem Wiſchnuismus das höchſt mögliche Alter bis vor die Sündfluth zu verſchaffen. So groß war und iſt zum Theil noch die abergläubiſche Verehrung für dieſe Legenden, daß manche z. B. in der erſten ein von dem A. T. unabhängiges Zeugniß für die moſaiſche Erzählung von der Sündfluth ſehen wollen. Indeß die bewährteſten und zur Kritik berufenſten Kenner des Sanskrit, wie Wilſon, Colebrooke und neuerdings E. Burnouf, haben keinen Anſtand gefunden, ihre Meinung zu erklären, daß der Bhagawatpurana wohl erſt im zwölften Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben ſey. Da hatte alſo die chriſtliche Tradition von der Sündfluth wohl Zeit gehabt nach Indien zu kommen, was ja übrigens auch ſchon vor Chriſti Geburt lange genug hätte geſchehen können. Man kann daher in dieſer Erzählung nichts weiter ſehen, als den Verſuch, den Anfang des Wiſchnuismus bis in die Zeiten der allgemeinen Fluth zurückzuſetzen.

Die folgenden Incarnationen haben einen Bezug auf die Geſchichte,

die Kämpfe und den endlichen Sieg des Wiſchnuismus in Indien. In der ſechsten Incarnation tritt Wiſchnu in der Geſtalt eines beſcheidenen Braminen auf, um den Uebermuth der Kſchetrwas, der Kriegerkaſte, zu demüthigen; er erſcheint mit einer Axt bewaffnet, die ihm Schiwa gegeben hat. Schiwa ſelbſt hilft dadurch mit zu dem Sieg des Wiſchnu. In dieſer Incarnation heißt er Parasu-Rama, zum Unterſchied von der weit glänzenderen Erſcheinung, die nun folgt. Denn in der ſiebenten Incarnation iſt er auch Rama, aber der Rama κατ' ἐξοχήν, oder Sri-Rama. Die Abenteuer und Thaten des Sri-Rama ſind nun der Hauptgegenſtand der großen epiſchen Compoſitionen Indiens, vorzüglich der Ramayana.

Als Sri-Rama iſt Wiſchnu ein jugendlicher Held, geſchmückt mit Schönheit und Kraft, Freund der Genüſſe, wie der Gefechte, vorausbeſtimmt zur Herrſchaft der Welt, kurz er hat alles, was zu dem Helden einer Epopee im höchſten Sinn gehören mag. Wir ſehen alſo, wie die indiſche Mythologie durch das von ihr angenommene Mittel der Incarnation zugleich die Möglichkeit des Uebergangs in epiſche Poeſie fand, die ihr ſonſt gänzlich gefehlt hätte. Denn von den Menſchen ſelbſt, ihrem Stand und ihrer Gebrechlichkeit hat das indiſche Bewußtſeyn eine zu geringe und niedergedrückte Meinung, um aus bloßen Menſchen Helden epiſcher Gedichte zu machen. Der Hauptgegenſtand des die Thaten des Rama feiernden Heldengedichts iſt ſein Krieg gegen den König von Lanka oder Ceylon, gegen den er ſich mit dem Könige der das Gebirg bewohnenden Affen verbindet, deſſen Diener und Unterherr der große Hanumar iſt. Die berühmteſte, ſelbſt in Sculpturen dargeſtellte That dieſes ſeltſamen Heeres iſt die Brücke, die es über den Meeresarm ſchlägt, der Ceylon vom feſten Land trennt. Nachdem die Brücke aus Felſen erbaut, das Heer darüber gegangen iſt, werden zwanzig Schlachten geliefert, bis endlich Rama in der einundzwanzigſten, die eine Hauptſchlacht iſt, ſeinen Feind beſiegt, ihn umbringt und in den Abgrund ſtürzt. Auf dem Rückweg bricht das Heer die Brücke wieder ab, von der indeß noch einzelne über dem Waſſer hervorragende Felſen ſichtbar ſind, die noch heutzutag die Brücke des Rama heißen

(die Muhammedaner nennen sie die Adamsbrücke). Auf dem festen Land, an der Ceylon gegenüberliegenden Küste errichtet er einen Tempel dem Schiwa, dessen grosser Verehrer der besiegte König von Ceylon gewesen war. Nach seiner Rückkehr nimmt er Besitz von dem früher ihm vorenthaltenen Königreich Ajodja, das er als weiser Gesetzgeber und Volk- und Welt-beglückender König beherrscht, bis er in seinen Himmel (den Vicunta) zurückgeht, von wo er noch immer fortfährt über das Glück der Welt zu wachen. Alle Tempel und Monumente Indiens sind von Sculpturen und Gemälden bedeckt, welche diese Thaten des Rama und seiner abenteuerlichen Armee darstellen. Selbst bei öffentlichen Festen, unter Reigen und Chortanz, beim Geräusch kriegerischer Musik sieht man scenische Darstellungen dieser Thaten, wobei die Affen keine geringe Rolle spielen, und zumal der in den Abgrund gestürzte König von Ceylon sich gut ausnehmen soll.

Wenn nun aber Sri-Rama hauptsächlich der Held der epischen Poesie Indiens ist, so ist Krischna, die folgende achte Verkörperung des Wischnu, eine weit mehr der religiösen Entwicklung Indiens angehörige Erscheinung. Krischna ist die höchste geschichtliche Verklärung des Wischnuismus. Man kann behaupten, daß die Wischnulehre in Indien hauptsächlich nur als Krischnalehre existirt. Die Anhänger des Krischna bilden gleichsam in der allgemeinen Kirche Indiens eine besondere herrschende Kirche. Zu der Zeit, als Krischna geboren werden sollte, herrschte über Mathura der Tyrann Kansa, dessen Schwester Mutter des Krischna werden sollte. Lange Zeit schon vor seiner Geburt wurde seine Ankunft dem grausamen Tyrannen von Mathura verkündet, der, um den Erfolg dieser Weissagung zu verhindern, alle Kinder seiner Schwester tödtete. Schon waren sieben getödtet, aber die achte Geburt, Krischna, sollte den Nachstellungen des Tyrannen entzogen werden. Die Art wird auf verschiedene Weise erzählt. Genug, er kam um Mitternacht zur Welt, göttlichen Glanz selbst ausstrahlend, und damit auch seine Eltern erfüllend, denen er selbst den Rath gibt, ihn über das Wasser Yamuna nach dem indischen Schäferlande Gokula zu bringen, um als Sohn eines der Schäfer erzogen zu werden. Hier unter den jungen Schäfern und

Schäferinnen theilte er ihre Spiele und Beſchäftigungen, und während er Berge mit einem Finger aufhob, Ungeheuer und Rieſen bekämpfte, entzückte er durch die melodiſchen Töne ſeiner Leier die ganze Wiloniß; wilde Thiere kamen gezähmt herbei, ſie zu hören; nicht minder entzückte er die jungen Schäferinnen durch ſeine Schalkheiten, bis er endlich den Spielen entwachſen, junge Krieger um ſich verſammelt, mit dieſen gegen den tyranniſchen Schweſterbruder Kamſa zieht, ihn überwältigt, tödtet und ſeine Eltern der harten Gefangenſchaft entreißt, in der ſie von dieſem gehalten waren. Seine Hauptrolle als Held ſpielte er jedoch in dem Kriege zwiſchen den Kurus und Pandus, welcher der Gegenſtand des zweiten großen epiſchen Gedichts der Indier, des Mahabharata iſt. Verſchieden ſind die Erzählungen von ſeinem Tode. Die gewöhnlichſte jedoch iſt, daß er durch einen Pfeil an einen Baum geſpießt, auf dieſe Art am Holze geſtorben, von welchem herab er noch alle Uebel vorausſagt, die ſich im zukünftigen Weltalter im Kali-Yuga über die Erde verbreiten würden. Die außerordentlichen Umſtände ſeiner Geburt, auch der letzte Umſtand, ſein Tod am Holze, haben beinahe unvermeidlich an analoge Umſtände in den evangeliſchen Erzählungen erinnern müſſen. Andere Umſtände erinnern faſt ebenſo beſtimmt an Züge der griechiſchen Mythologie. Was nun die erſten mit Erzählungen der chriſtlichen Evangelien übereinſtimmenden Züge betrifft, ſo wäre es abſurd, hier an irgend einen tieferen oder myſtiſchen Zuſammenhang zu denken. Denn wie man auch die kirchliche Tradition von der Reiſe des Apoſtels Thomas nach Indien beurtheilen möge, ſo iſt doch unbeſtreitbar, daß die chriſtliche Religion ſchon in den erſten Jahrhunderten ihres Daſeyns in Indien bekannt geworden, und daß namentlich apokryphiſche Evangelien nach Indien gekommen ſind. Warum ſollten die Indier aber nicht für dieſe ihre Fabeln Züge aus der chriſtlichen Erzählung entlehnt haben, da ſie eben dieß mit Zügen der griechiſchen Mythologie gethan haben? Je zweifelhafter das Alter der ſogenannten Puranas, der Schriften, durch welche wir dieſe Fabeln kennen, in neuerer Zeit geworden iſt, ſo daß wohl niemand wagen würde ſie ihrer gegenwärtigen Abfaſſung nach auch nur bis in die Zeit Alexanders d. Gr. und ſeines Feldzugs nach

Indien hinaufzurücken, deſto weniger läßt ſich auf ſolche Uebereinſtimmungen etwas bauen. William Jones hat den Kriſchna mit dem griechiſchen Apollo (dem Apollo Nomios) verglichen, der ebenfalls in der Zeit ſeiner Erniedrigung unter Hirten lebte; in den neun Schäferinnen, die Kriſchna vorzüglich liebt, wollte er die neun Muſen ſehen. Der bekannte Pater Paulinus vergleicht den Rama und ſeine Züge mit den Siegeszügen des Bachus. Creuzer will in ihm vielmehr ein Vorbild des Herkules finden[1]. Aber je größer und zahlreicher die Uebereinſtimmungen wären, deſto mehr würden ſie nur beweiſen, daß dieſe indiſchen Fabeln in ihrer jetzigen Form unter dem Einfluß theils chriſtlicher, theils griechiſcher Vorſtellungen ſich gebildet haben. Hat man doch in neuerer Zeit ſogar die Fabel des Oedipus ihrem ganzen Inhalt nach in Indien gefunden. Vielleicht gibt es noch ſtarkgläubige Seelen, die geneigt ſind, auch dieſe Erzählung, wie die griechiſche Götterlehre, aus Indien herzuleiten. Einen ſolchen Glauben kann man denn freilich nicht widerlegen. Ich habe dieſe Folge von Incarnationen des Wiſchnu insbeſondere aufgezählt, um Ihnen zu zeigen, daß dieſer Theil der indiſchen Fabel für das Innere der indiſchen Götterlehre ohne Bedeutung iſt.

Es gilt vorerſt nur ein Bild der indiſchen Mythologie in ihrer ganzen Verbreitung zu gewinnen. Ich ſchließe daher an die Incarnationen des Wiſchnu unmittelbar eine andere Bemerkung an. Die Incarnationen des Wiſchnu erſcheinen gewiſſermaßen als ein Auswuchs der eigentlichen indiſchen Mythologie, als etwas, worauf ſie durch den natürlichen Proceß nicht geführt worden. Daher kann der Gedanke entſtehen, in ihnen die Einwirkung einer dem urſprünglichen Indiſchen fremden Denkart zu ſehen. Dem Buddismus iſt die Idee der Incarnation weſentlich, der indiſchen Mythologie zufällig. Nun aber iſt es hiſtoriſch unzweifelhaft, daß der Buddismus geraume Zeit in Indien exiſtirt hat, ehe er in einem blutigen Kampf, deſſen eigentliche, ſo ſpät erſt zur Wirkung gekommene Urſache verborgen iſt, aus der ganzen indiſchen Halbinſel verdrängt worden. Nichts natürlicher alſo als anzunehmen,

[1] A. a. O. I, 623.

es ſey der Buddismus jene fremde Einwirkung, welche die indiſche Mythologie von dem Ziel ihrer natürlichen Entwicklung abgelenkt, ihr das Fremdartige mitgetheilt habe, das wir ſchon in den Legenden von Wiſchnu bemerken konnten, beſonders jene Lehre von guten und boſen Geiſtern und einem Kampf des guten und böſen Princips. Aber indem wir den Buddismus nennen, haben wir in der That das größte Räthſel in der Geſchichte der indiſchen Bildung berührt, und an dem bis jetzt faſt alle Erklärungsverſuche geſcheitert ſind. Was iſt der Buddismus? Dieß kann heißen: 1) Was iſt er ſeinem Inhalt nach? Die Antwort ſcheint nicht ſchwer. Eine pantheiſtiſche Lehre. Aber bei der Unbeſtimmtheit des Begriffs von Pantheismus, unter dem höchſt Verſchiedenes begriffen zu werden pflegt, iſt damit nichts geſagt. Die Frage kann 2) hiſtoriſch gemeint ſeyn. Iſt a) der Buddismus etwa dem Bramanismus vorausgegangen, und hat ſich dieſer vielleicht erſt durch eine Zerſplitterung einer urſprünglichen, in Indien einheimiſchen Buddalehre gebildet? Bekanntlich iſt auch dieß behauptet worden. Oder b) iſt der Buddismus nach dem Bramanismus entſtanden, entweder aa) aus den myſtiſchen, einer pantheiſtiſchen Lehre ſich nähernden Theilen der Vedas ſelbſt? oder bb) aus jenem bis zum höchſten Spiritualismus geſteigerten Wiſchnuismus, wie er namentlich in der berührten Bhagwadgita, oder cc) aus einem der philoſophiſchen Syſteme Indiens, und war er vielleicht urſprünglich überhaupt nur eine philoſophiſche Lehre, die ſich in Indien an die Stelle der öffentlich geltenden Religion zu ſetzen geſucht hat? Keiner dieſer Meinungen hat es an Anhängern und Vertheidigern gefehlt. Möglich, daß keine von ihnen die wahre iſt. Aber um über ſie zu entſcheiden, werden wir Kenntniß zu nehmen haben von den myſtiſchen Theilen der Vedas, von den verſchiedenen philoſophiſchen Schulen Indiens, ſowie von der ſpeculativen Lehre, zu der ſich der ausgebildete Wiſchnuismus erhoben hat.

Alſo zuerſt von dem myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſtem der Vedas. Wie ſollten wir aber von dieſem reden können, ohne zuvor die Vedas im Allgemeinen kennen gelernt zu haben? Zuerſt alſo von den Vedas.

Man versteht unter den Vedas überhaupt die vorzugsweise heiligen Bücher Indiens, welche selbst zu lesen nur den Braminen verstattet ist. Die nächstfolgenden Klassen dürfen sie nur lesen hören, den untersten Klassen ist auch dieses versagt. Dadurch waren die Vedas in Indien selbst neuerer Zeit so unbekannt geworden, daß man noch zu Sonnerats Zeiten zweifelhaft von ihrer Existenz sprach und der mehrmals erwähnte Pauline di St. Bartelomeo sich sogar über diejenigen lustig machte, welche sich schmeichelu die Vedas wirklich zu finden. Obgleich sie nun aber seit längerer Zeit gefunden sind, und vollständige Exemplare derselben in Europa existiren, sind sie darum doch noch immer ein von vielen Seiten verschlossenes Buch. Auch die übrigens höchst verdienstvolle Arbeit des größten Kenners der indischen Literatur, des berühmten Colebrooke, dessen Abhandlung in den Asiatik Researches den ersten deutlichen Begriff wenigstens von der Zusammensetzung dieser Bücher und ihrem Inhalt im Allgemeinen gegeben hat, läßt für den deutschen Forscher noch vieles zu wünschen übrig. Was durch die späteren Bemühungen des zu früh verstorbenen Rosen und mehrerer anderer jüngerer Männer, die sich jetzt der Herausgabe und Erklärung der Vedas zugewendet, gewonnen worden, läßt sich noch nicht mit Klarheit übersehen. Noch Colebrooke schien eine vollkommene Uebertragung nicht für möglich zu halten. Die Sprache, in welcher ein großer Theil der Vedas verfaßt ist, bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar, die von der Art sind, daß, wie man versichert, unter den heutigen Braminen selbst nicht viele sind, die sich rühmen können diese Bücher auch nur von Seiten der Sprache vollständig zu verstehen. Noch größer sind die Schwierigkeiten des Inhalts, die man ohne besondere philosophische Weihe selbst mit Hülfe der indischen Commentare, die selbst wieder Commentare bedürfen und zum Theil auch erhalten haben, nicht zu überwinden hoffen dürfte. Der älteste dieser Commentare ist ein Theil der Vedas selbst und daher gleich unverständlich mit diesen. Der berühmteste ist der von Sankara. Dieser scheint sich vorzüglich nur auf die philosophischen oder theosophischen Theile der Vedas zu beziehen. Wenn wir uns vorerst darauf Verzicht leisten müssen, über

alle Theile der Vedas, ihren Zusammenhang, ihr relatives Alter u. s. w. ein vollkommenes Urtheil zu fällen, so sind doch schon die von Colebrooke und einigen andern an die Hand gegebenen Kenntnisse, wenn sie mit unbefangenem Sinn und gehöriger Kritik angewendet werden, hinreichend, ein Urtheil über sie im Ganzen zu fällen und im Allgemeinen wenigstens außer Zweifel zu setzen: 1) daß die Vedas eine Composition oder Sammlung sind, die Theile aus sehr verschiedenen Zeitaltern in sich vereinigen. Nach der Erzählung der Indier selbst sind zwar die Original-Vedas von Brama geoffenbart, aber zuerst von Mund zu Mund fortgepflanzt worden, bis zu der Zeit, wo Vyasa (der selbst als eine der Incarnationen des Brama vorgestellt wird) sie sammelte und in Bücher theilte, aufschrieb und daher auch Veda-Vyasa genannt wird. W. Jones rückt die Vedas bis nahe an die Zeiten der Sündfluth zurück; er denkt sie sich geschrieben noch geraume Zeit vorher, ehe Moses die Kinder Israel aus Aegypten führte. Es mögen einzelne Bruchstücke in den Vedas seyn, die in ein sehr hohes Alter zurückgehen; was aber die Sammlung selbst betrifft, so glaube ich Beweise anführen zu können, aus welchen erhellt, daß sie nur eben vor den Fabeln von Rama und Krischna und ihrer Verbreitung abgeschlossen worden.

Nicht weniger als man über das Alter übertriebene Meinungen gehegt hat, würde man sich 2) täuschen, wenn man glaubte, aus den Vedas als einer lautern Quelle eine richtige Kenntniß des eigentlichen Systems der Braminen schöpfen zu können. Denn theils irrt man schon, wenn man überhaupt voraussetzt, daß es ein allgemeines System der bramanischen Religion gebe. Wäre dieß, so müßten alle Braminen übereinstimmen, während sie in ihren philosophischen und systematischen Aeußerungen dieselbe Verschiedenheit zeigen, wie die Philosophen anderer Nationen. Die Vedas sind aber gerade in dieser Hinsicht so wenig entscheidend, daß kein Bramine in Verlegenheit ist, für seine von andern abweichende Meinung oder Lehre bestätigende Zeugnisse in den Vedas zu finden. Es geht überhaupt kein Gesammtsinn durch die Bücher hindurch, und auch jenes mystische oder theosophische System, von dem vorläufig die Rede war, ist nur das System eines

Theils der Vedas, nicht etwa ein System, nach dem sie in allen ihren Theilen construirt oder gebildet wären. Noch weniger darf man sich vorstellen, in ihnen etwa eine Quelle der indischen Mythologie zu besitzen, oder ein Monument, aus dem man irgend etwas über den Ursprung der indischen Religion lernen könnte. Die Vedas setzen in einem großen Theil ihres Inhalts die mythologische Religion Indiens schon voraus; über den mythologischen Proceß, durch den diese entstanden, können sie also nichts lehren.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir zur Betrachtung der einzelnen Theile fortgehen, aus denen die Vedas zusammengesetzt sind. — Die gegenwärtige Eintheilung soll sich von Veda-Vyasa herschreiben. Er soll die indische heilige Schrift in die vier Theile getheilt haben, die sie noch jetzt hat und die auch die vier Vedas genannt werden, nämlich 1) in den Rich-Veda, 2) in den Yajour-Veda, 3) den Saman-Veda. Der vierte wird Atharvan genannt. Menus Gesetzbuch, angenommener Maßen das nächst älteste nach den Vedas, kennt indeß bloß drei Vedas. Menu spielt auf den vierten, den Atharvan, nur an, ohne ihn Veda zu nennen. Selbst die Puranas, welche die eigentlichen Legenden der indischen Mythologie enthalten, citiren immer vier Vedas, aber das Alter einiger derselben, wie Creuzer sagt, ich glaube wir dürfen wohl sagen, aller Puranas, ist mehr als zweifelhaft, obgleich sie sich selbst als Theile eines fünften Vedas geben.

Was die innere Eintheilung der Vedas betrifft, so besteht jeder einzelne Veda 1) aus einer Sammlung von Gebeten oder Anrufungen, Mantras genannt; man könnte sie auch als Hymnen an verschiedene Gottheiten bezeichnen. Dieser Theil jedes Vedas, der die Mantras enthält, heißt Sanhitâ. Der zweite Theil jedes Vedas heißt Brahmana. Dieser enthält hauptsächlich Vorschriften, welche gewisse religiöse Pflichten einschärfen. Der dritte Theil jedes Vedas ist die sogenannte Vedanta, d. h. der wissenschaftliche Theil; er besteht in Abhandlungen, die Upanischads genannt werden, ein Wort, das Sankara und die vorzüglichsten Commentatoren durch göttliche Wissenschaft, Wissenschaft von Gott — Theosophie — erklären. Doch ist das mit den drei

Theilen nicht ſo genau zu nehmen. Denn einige Upaniſchads finden ſich auch bei den Brahmanas, d. h. in dem zweiten Theil; ein Upaniſchad iſt ſogar Theil einer Sanhitâ, nur die meiſten exiſtiren als abgeſonderte Theile.

In Bezug auf den erſten Theil, die ſogenannten Mantras, habe ich nur Eine Bemerkung zu machen, zu welcher eine Angabe Colebrookes Veranlaſſung gibt. Er ſagt, der erſte der Vedas (alſo der Rig-Veda) fange an mit zahlreichen Hymnen oder mit enkomiaſtiſchen zugleich in Verſen abgefaßten Anrufungen, die unter mancherlei Namen und Beinamen doch vorzüglich an Gegenſtände der Natur, an das Firmament, an das Feuer, die Sonne, die Luft, an den Luftkreis, die Erde, ſelbſt an einzelne Conſtellationen gerichtet ſeyen. Da hiebei doch übrigens von Namen und Beinamen die Rede iſt, ſo ſcheint es, dieſe Anrufungen ſeyen nicht an jene Naturgegenſtände unmittelbar, ſondern gleichwohl an Götter gerichtet, in denen nur Colebrooke Naturgegenſtände erkennt. Wären ſie aber unmittelbare Anrufungen der Sonne und Elemente, ſo würde auch dann nur in gewiſſem Sinne daraus folgen, was Colebrooke daraus folgern will, nämlich daß urſprünglich zwiſchen dem Indus und Ganges eine der altperſiſchen, ebenfalls auf den Himmel und die Elemente ſich beziehende, analoge Religion geherrſcht habe, womit Colebrooke eigentlich ſagen will, daß das Volk der Hindu urſprünglich einer ſolchen, der perſiſchen ähnlichen Religion zugethan geweſen ſey. Allein nach unſerm oft wiederholten Grundſatz iſt der Indier doch erſt Indier mit ſeiner Mythologie. Der Indier und ſeine beſondere Mythologie, die ihn erſt zu dieſem beſtimmten Volke macht, treten zugleich miteinander aus der allgemeinen Vergangenheit hervor. Unſtreitig hat auch der Indier jenen Moment des reinen Habitus mit erlebt, aber als Theil der allgemeinen Menſchheit, nicht als Indier. Wären alſo jene Anrufungen unmittelbar an den Himmel, die Sonne u. ſ. w. gerichtet, ſo würde daraus nur folgen, daß dieſe Theile der Vedas nicht indiſchen Urſprungs ſind. Nichts verhindert uns, bei der offenbaren Zuſammengeſetztheit der Vedas und bei den offenbaren Widerſprüchen, die ſich zwiſchen den verſchiedenen Theilen derſelben finden, anzunehmen, daß ſie ein zwar in Indien geſammeltes, aber darum

keineswegs ein speciell mythisches, sondern ein allgemeines Religionsbuch sind, in das die Sammler alles, was ihnen aus der Vorzeit in religiöser Hinsicht der Erhaltung würdig schien, aufnahmen. Der Werth der Vedas würde dadurch nicht verringert, sondern im Gegentheil nur erhöht. Colebrooke geht noch weiter, und nachdem er aus jenen Anrufungen von Gestirnen u. s. w. auf die Existenz einer astralen Urreligion in Indien geschlossen, benutzt er drei Verzeichnisse von Götternamen, die sich in dem den Vedas beigegebenen Glossarium finden, das von gleichem Alter wenigstens mit der Sammlung seyn soll. Hier, sagt er, seyen die Namen so abgetheilt, daß das erste Verzeichniß lauter Namen von Göttern enthalten, welche als synonym erklärt werden mit dem Feuer, das zweite solche mit der Luft, das dritte solche, die mit der Sonne gleich bedeutend seyen. Hier sieht man ja aber deutlich, daß nur von einer Erklärung jener Götternamen die Rede ist. Ferner beruft sich Colebrooke auf einen andern Theil des Glossariums (den Index), wo ausdrücklich gesagt werde, daß nur drei Götter seyen, und auf eine andere Stelle, welche ebenfalls besage, daß der Götter nur drei seyen, die nur nach ihren verschiedenen Wirkungen verschieden benannt werden, und daß auch diese drei zurückzuführen seyen auf Einen, genannt Mahanatma, die große Seele. Auf diese drei Punkte beruft sich also Colebrooke, um das Resultat zu begründen, daß die alte Hindureligion nur Einen Gott anerkannt habe, und nur etwa darin unlauter gewesen sey, daß sie das Geschöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterschieden habe.

Was nun aber jene Angabe des Glossariums der Vedas betrifft, so kann man auch in Griechenland frühzeitig solche Erklärungen antreffen, wo ächt mythologische Wesenheiten als bloße Elemente erklärt werden, und man kann in denselben, weit entfernt ein historisches Zeugniß, vielmehr nur ein Bestreben erkennen, jene Menge von Göttern, die in den überlieferten Mantras angerufen werden, und deren der Verstand schon sich zu schämen anfängt, auf wenige Hauptpotenzen zurückzuführen, um sie dem Verstand annehmlicher zu machen. Was insbesondere den Index betrifft, der versichert, daß diese drei Götter wieder in Eine

Gottheit ſich auflöſen, Mahanatma genannt, ſo könnte man zwar allenfalls zugeben, daß dieſer Index zugleich mit den Vedas, d. h. mit der Sammlung dieſer Schriften, niedergeſchrieben worden. Aber daraus würde nicht folgen, daß er den einzelnen Theilen dieſer Sammlung ſelbſt gleichzeitig erachtet werden könne, gleichwie die jüdiſche Maſora wohl etwa dem geſammelten Kanon der altteſtamentlichen Bücher gleichzeitig ſeyn könnte, darum aber nicht jedem einzelnen Buch, z. B. dem Pentateuch oder den einzelnen Pſalmen. Im Gegentheil, die Aengſtlichkeit ſelbſt, mit der man für die Authenticität des Textes beſorgt war, ebenſowohl als die Beſchaffenheit des zur Sicherung deſſelben angewendeten Mittels, dieſe Art jüdiſcher Sylben- und Buchſtabenzählerei zeigt, wie verhältnißmäßig ſpäten Urſprungs dieſer Index und alſo auch die mit ihm geſchehene Sammlung der Vedas ſey, und wie wenig dieſer Index angeführt werden könne, um über die Beſchaffenheit der älteſten Religion Indiens ein gültiges Zeugniß abzulegen. Wenn Colebrooke auf jene Reduction von zuerſt angenommnen drei Gottheiten auf die Eine, Mahanatma genannte, einen Beweis gründen will, daß die älteſte Religion Indiens Einen Schöpfer geglaubt habe, ſo müßte Colebrooke auch den dem Schöpfer angeblich beigelegten Namen für eben ſo alt annehmen. Nun iſt dieß aber erſtens nicht einmal ein Name: das Wort bedeutet die große Seele, zuſammengeſetzt aus maha, groß (wie in Mahabharata, was der große Bharata heißt), und aus Atma, das dem lateiniſchen anima, dem deutſchen Athem entſpricht, alſo die Seele bedeutet. Dieß wird ungefähr ebenſo viel ſeyn, als was griechiſche Philoſophen die Weltſeele genannt haben. Dieß iſt alſo ein philoſophiſcher Begriff. Man ſieht daher, daß auch jene Bemerkung des Index bereits eine gelehrte und philoſophiſche iſt und nicht als ein hiſtoriſches Zeugniß ſich betrachten läßt. Wie könnte man einen ſolchen Begriff, den Begriff Weltſeele, für älter halten als die Namen Brama, Schiwa, Wiſchnu, für die es in der indiſchen Sprache keine Etymologie gibt? Es iſt ein vergeblicher Verſuch, irgend etwas vor dieſen drei Dejotas in Indien nachzuweiſen. Mit dieſen fing das indiſche Bewußtſeyn als ſolches an.

Ich muß noch erwähnen, was Colebrooke selbst bemerkt, daß diese Gebete und die mit ihnen verbundenen Vorschriften heutzutag in Indien außer allem Gebrauch und völlig obsolet sind. Allein Colebrooke hätte meines Erachtens zuerst beweisen müssen, daß sie jemals wirklich im Gebrauch gewesen sind. Da dieß sich nicht erweisen läßt, so ist ebensowohl verstattet anzunehmen, daß jene Anrufungen, ebenso wie die Ceremonien, auf welche sie sich zu beziehen scheinen, niemals einen wesentlichen Theil des Cultus in Indien ausgemacht haben, daß diese Sanhitàs, diese Sammlungen von Gebeten, bloß als eine Sammlung anzusehen sind, welche die Braminen zum Theil in anderer als religiöser Absicht veranstalteten, wie denn überhaupt die Vedas ursprünglich mehr einer Sammlung von wissenschaftlich gelehrter als von religiöser Bedeutung ähnlich sehen, wohin ja auch der Name deutet. Die Fundamente der indischen Religion sind in dem indischen Volksbewußtseyn selbst zu suchen. Man hat Unrecht, die Vedas Fundamentalbücher der indischen Religion zu nennen, da sie für die verschiedensten Systeme der Braminen Belege enthalten. Aus dem Umstand, daß man früher sogar an der Existenz der Vedas zweifeln konnte, erhellt wohl auch, wie wenig Oeffentlichkeit und Einfluß auf die wirklichen religiösen Gebräuche des heutigen Indiens sie ausüben, und es ist kein Grund zu denken, daß es im älteren Indien in dieser Hinsicht anders ausgesehen habe. Daß Rama und Krischna so wenig als Budda in den Vedas erwähnt werden[1], kann man sich, was die ersten betrifft, daraus erklären, daß, wenn nicht die Sammlung, doch wenigstens die einzelnen Theile der Vedas älter sind als jene Ausartungen des Wischnuismus. Ueber das verhältnißmäßige Alter der Vedas läßt sich aus dem Stillschweigen über Budda um so weniger etwas schließen, als alle unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß der Braminenkaste entstandenen Bücher ein höchst befremdliches Stillschweigen über Budda beobachten. Am wenigsten aber ließe sich aus diesem Umstand auf eine frühere reinere Religion Indiens schließen, wenn auch etwa auf eine frühere reinere Religion

[1] Anspielungen auf die Legenden von Rama und Krischna gibt Colebrooke selbst zu.

überhaupt. Ich habe ſchon als wahrſcheinlich erklärt, daß die Vedas auch exotiſche, außerindiſche Beſtandtheile enthalten. Dieſe Vermuthung wird beinahe außer Zweifel geſetzt durch den Hymnus auf das Wort, der das Wort in dem hohen Sinn verherrlicht, den es nur in dem Zendaveſta hat. In dem von Colebrooke überſetzten und mitgetheilten Hymnus ſagt es von ſich ſelbſt: „Ich trage beides, die Sonne und den Ocean, das Firmament und das Feuer, ich bin die Königin, die Wohl ertheilt, die Beſitzerin der Kenntniß, die erſte von denen, die Verehrung verdienen, allgemein, überall gegenwärtig, alle Dinge durchwandelnd. Wer Nahrung genießt durch mich, wer ſieht, wer athmet, oder wer hört durch mich, aber mich nicht erkennt, iſt verloren. Ich mache ſtark, wen ich erwähle, ich mache ihn Brama, heilig und weiſe. Urheberin aller Dinge gehe ich vorüber wie die kühle Seeluft; ich bin aber über dieſem Himmel, über dieſer Erde und was das große Eine iſt, bin ich“. Wer von Ihnen je einen Blick in den Zendaveſta geworfen hat, wird ſich, den Namen Brama abgerechnet, vorſtellen können, hier eine Stelle aus den Zendbüchern gehört zu haben. In den Zendbüchern ſpielt das Wort (Honover) eine ganz den eben gehörten Prädicaten angemeſſene und ſo bedeutende Rolle, daß es Theologen gegeben, die von dieſem Wort das Zendaveſta den Logos des Johannes ableiten wollten, das ſie nur aufgegeben zu haben ſcheinen, weil ihnen der Philoniſche näher lag.

Sonſt weiß Colebrooke von keiner Stelle der Vedas oder einer andern indiſchen Schrift, worin das Wort in dieſer ſublimen Bedeutung vorkäme. Es iſt ein den indiſchen Urkunden und der ganzen indiſchen Philoſophie ſonſt völlig fremder Begriff. Ich glaube alſo dieſe Stelle allein ſchon als Beweis anführen zu dürfen, daß in die Vedas aus verſchiedenen Quellen her ganz Verſchiedenes zuſammengeleitet worden iſt. Damit ſtimmt eine Aeußerung der Bhagwadgita, die ſich überhaupt ſehr frei über die Vedas äußert, wörtlich überein. „So wie vielerlei Gebrauch ein Brunnen dient mit ſeinen überall her zuſammenfließenden Waſſern, zu ebenſo vielerlei können einem verſtändigen Theologen die heiligen Bücher dienen“. Es wird alſo damit

ausgedrükt, daß nicht alles in den Vedas von gleichem Werth, gleicher Bedeutung ſey. Ich ſehe mich daher auf die Behauptung zurükgeführt, daß die Vedas mehr ein allgemeines als ein ſpecielles indiſches Religionsbuch ſind, und in das die erſten Sammler alles zuſammentrugen, was ihnen von religiöſen Gebräuchen oder Ceremonien (auch außer- d. h. vorindiſchen) bekannt wurde und der Erhaltung werth ſchien, ſo daß wir alſo auch aus keiner der aufgenommenen Mantras ohne anderweitige Beweiſe auf die entſprechende Idee derſelben, als eine indiſche oder zum indiſchen Religionsſyſtem gehörige, mit Sicherheit ſchließen dürfen. Wenn man ſich einen beſtimmten Zwek oder eine beſtimmte Vorſtellung denken will, mit welcher die Braminen dieſe Schriften geſammelt haben (denn den Braminen müſſen wir doch wohl die Sammlung zuſchreiben), ſo kann man, da ſie die Sammlung nicht dem Volk beſtimmten, faſt nur einen gelehrten Zwek vorausſetzen. Es konnte ihnen alſo auch dabei nicht bloß um eine ausſchließliche indiſche Sammlung zu thun ſeyn.

So viel über die ſogenannten Mantras, den erſten Theil jeder Veda. Der zweite Theil, die ſogenannten Brahmanas, enthalten Anleitungen zu religiöſen Gebräuchen, über die nichts zu erwähnen iſt, als daß auch dieſe Gebräuche großentheils obſolet — veraltet — ſeyn ſollen. Allein ich muß hier die obige Bemerkung wiederholen; faktiſch iſt nur, daß dieſe Ritus in Indien heutzutage nicht bemerkt werden; allein aus den Stellen der Vedas folgt nicht nothwendig, daß ſie zu irgend einer Zeit im eigentlichen Indien einheimiſch waren.

Der Haupttheil der Vedas aber, um den es uns hier behufs unſerer Unterſuchung beſonders zu thun iſt, ſind nun die theologiſchen und philoſophiſchen Lehrſtüke, die ſogenannten Upaniſchads, ein Wort, das näher erklärt, bedeutet: was darüber (wahrſcheinlich über das bloß Rituelle) hinaus iſt. Transcendente Wiſſenſchaft iſt der Inhalt dieſes Theils der Vedas. Gott, Welt, Seele ſind die eigentlichen Gegenſtände derſelben. Lange Zeit war nur ein einziger Upaniſchad (der zum erſten Theil des Jajour-Vedas gehörige) durch eine Ueberſetzung bekannt, die ſich in W. Jones Werken findet. Der bekannte Bramine Ram-Mohan-Roy,

der vor noch nicht langer Zeit in England geſtorben iſt, hat zwar die vier Upaniſchads ins Engliſche überſetzt. In dem Journal Asiatique habe ich die gelegentliche Bemerkung gefunden, daß die Ueberſetzung des Braminen verglichen mit der Ueberſetzung, die Jones von Einem Upaniſchad gegeben hat, große Abkürzungen zeige. Ich fürchte faſt, daß dieſe Abkürzungen im Syſtem dieſes Braminen geweſen ſeyen, der nämlich zwar den idololatriſchen Cultus Indiens verwarf, aber ſtatt deſſen einen reinen Theismus geltend machen wollte, von dem er zugleich behauptete, er ſey das urſprüngliche indiſche Syſtem, das nur in der Folge verfälſcht und verdorben worden ſey, ſowie er auch nur für einen Theil des Chriſtenthums ſich erklärte, nämlich für die bloße Moral, mit Beiſeitſetzung alles Hiſtoriſchen. Es iſt gleichwohl Schade, daß dieſer Bramine nicht nach Deutſchland gekommen iſt, wo er bei manchen unſerer rationaliſtiſchen Generalſuperintendenten und Paſtoren eine wahrhaft brüderliche Aufnahme inſofern gefunden hätte, als er — wie dieſe ſich Mühe gaben, zu beweiſen, daß das Chriſtenthum und das Neue Teſtament bloße Vernunftreligion enthalte, ſo ſich bemühte, in den Vedas und andern Quellen indiſcher Religion einen reinen Theismus nachzuweiſen. Unter dieſen Umſtänden mußte man freilich die von Anquetil du Perron herausgegebene Upnechat als einen großen Fund betrachten. Anquetil du Perron iſt derſelbe, welchem Europa auch die Entdeckung und die erſte Kenntniß der Zendbücher verdankt. Mit der Upnechat hat es aber kürzlich folgende Bewandtniß. Im Jahre der Hedſchra 1050, alſo im J. Ch. 1640, reiste ein perſiſcher Prinz, Bruder des bekannten Großmoguls oder Kaiſers Aurengzeb in das ſchöne Land Kaſchemir, um myſtiſche Bücher zu ſammeln und ſich über die Lehre von der Vereinigung mit Gott näher zu unterrichten, die im Koran nur dunkel enthalten und unter den Anhängern des Islam faſt unbekannt ſey. Er verſchaffte ſich alſo die göttlichen Bücher, namentlich das Geſetz Moſis, die Pſalmen Davids und die vier Evangelien. Allein er fand darin nichts, was ihm klar genug ſchien; er wandte ſich alſo zu den Indiern, unter denen, wie er gehört hatte, eine alte Kaſte in dem Beſitz gewiſſer heiliger Bücher ſey, die die wahre Lehre von dieſem

Geheimniß enthalten, mit Gott Eins zu werden. Nachdem er dieſe Bücher, die Vedas, ſich verſchafft, faßte er den Entſchluß, die myſtiſchen Theile derſelben ins Perſiſche überſetzen zu laſſen, damit auch die Anhänger des Islam einen Zugang zu dieſem großen Schatz erhalten, und er ließ zu dieſem Ende von Benares nach Delhi Pandits und Sanyaſis kommen (ein Sanyaſi heißt in Indien ein ſolcher, der ſich von allem, nämlich von allem Geſchöpflichen losgemacht hat; die Sanyaſis werden betrachtet als die im höchſten Grad jener Vereinigung mit Gott Stehenden): durch dieſe alſo ließ er Wort für Wort die Upnechat, d. h. denjenigen Theil der Vedas überſetzen der die Upaniſchads enthält. In dieſem Sinn iſt alſo die Upnechat ein Auszug aus den Vedas. Eine Abſchrift dieſer perſiſchen Ueberſetzung brachte Anquetil du Perron nach Europa, und nach verſchiedenen Verſuchen, eine treue Ueberſetzung ins Franzöſiſche zu verfertigen, entſchloß er ſich zu einer wörtlichen lateiniſchen, die man etwa mit den Interlinearverſionen hebräiſcher Texte vergleichen könnte. Sie begreifen leicht, daß bei ſolcher Wörtlichkeit das Lateiniſche der Ueberſetzung nur ein ſehr unverſtändliches ſeyn kann. Hätte indeß Anquetil du Perron eine Ueberſetzung in gutem Latein zu geben geſucht, ſo hätte er dieſe nur ſeiner Einſicht gemäß geben können. Indem er Wort für Wort überſetzt, überläßt er uns ſelbſt, den tiefen und dialektiſchen Sinn mancher Stellen und Ausdrücke zu finden. Eine Hauptfrage iſt freilich, wie weit man ſich auf die Treue der perſiſchen Uebertragung verlaſſen könne, die Anquetil vor Augen hatte. Nach Verſicherung eines Franzoſen, der die oben erwähnten Ueberſetzungen von Ram-Mohan Roy vor Augen hatte, und ſie mit Anquetils Text verglich, hat ſich zum Nachtheil der perſiſchen Bearbeitung weiter nichts gezeigt, als daß ſie ungebührlich paraphraſire und Ausdrücke und Dogmen muſelmänniſcher Theoſophen mit aufgenommen habe, die man jedoch leicht unterſcheide. Am früheſten und am meiſten iſt wohl Anquetils Arbeit von deutſchen Gelehrten benutzt worden. Doch weniger in hiſtoriſcher als philoſophiſcher Hinſicht. Denn nach der neueren Wendung der Philoſophie wurden auch orientaliſche Schriften von manchen ebenſo etwa wie die Schriften

J. Böhmes und anderer occidentalischer Mystiker gebraucht, nämlich als Quellen benutzt, aus denen man die höhere Wissenschaft selbst zu schöpfen können meinte.

Sie haben aus den bisherigen historischen Angaben abnehmen können, wohin eigentlich die mystischen Theile der Vedas zielen. Ihre höchste Absicht ist, Unification des menschlichen Wesens mit Gott. Für eine oberflächliche Betrachtung mag es auf den ersten Blick auffallend seyn, unter einem im Ganzen so sinnlichen Volk eine solche sublime Mystik, einen so hoch gesteigerten Idealismus hervortreten zu sehen. Allein gerade hier ist nun der Ort, wo jene andere Seite des mythologischen Bewußtseyns Indiens, die wir früher bezeichnet, inzwischen aber außer Betracht gelassen haben, hervortritt. Die erste Seite, oder, wie wir uns früher ausdrückten, das erste Anzeichen des eigenthümlichen Ausgangs, den das indische Bewußtseyn im mythologischen Proceß nimmt, war — im Gegensatz mit dem von Anfang bis zu Ende zusammengehaltenen ägyptischen Bewußtseyn — das Auseinandergehen der Potenzen, deren eine nur noch als Vergangenheit im Bewußtseyn ist, die beiden andern, Schiwa und Wischnu, sich gegenseitig ausschließen. Dieses Auseinandergehen aber, das wir in der indischen Mythologie nachgewiesen, mußte mit einer Ausscheidung der geistigen Einheit verknüpft seyn, die sich dem ägyptischen Bewußtseyn in der materiellen Einheit der Potenzen verkörpert hatte, die aber dem indischen außer den Potenzen ist, und je tiefer dieses das Vergehen jener materiellen Einheit empfindet, desto intensiver, gesteigerter wird sein Bestreben seyn, die außer dieser, außer den Potenzen, gesetzte Einheit zu erreichen, sich mit derselben zu identificiren. Zu näherer Erläuterung will ich folgendes Allgemeine Ihnen zurückrufen. Außer (im Sinne von praeter) und über den drei Potenzen, welche die unmittelbare Ursache wie des Natur- so auch des mythologischen Processes sind, ist die sie zusammenhaltende Einheit, die dem Bewußtseyn fern steht, solang in ihm nur noch eine der Potenzen herrschend, solange nicht die Allheit der Potenzen in ihm gesetzt ist. Aber sobald diese Allheit in dem Bewußtseyn eingetreten, also mit dem Eintritt der vollständigen Mythologien

tritt auch jene Einheit in das Bewußtſeyn ein, und zwar zuerſt eben als zuſammenhaltende, und darum als in ihnen verkörperte. So war es im ägyptiſchen Bewußtſeyn. Aber eben damit dieſe Einheit für ſich zum Bewußtſeyn komme, iſt ein Moment nothwendig, wo die materielle Einheit zergeht: mit der Aufhebung der materiellen Einheit iſt die Ausſcheidung der Einheit — als einer nur außermateriellen und rein geiſtigen — verknüpft, und die weitere nothwendige Folge iſt jenes, beſonders dem indiſchen Bewußtſeyn eigenthümliche Streben zur Wiedervereinigung mit dem verlorenen Göttlichen. Das indiſche Bewußtſeyn empfindet jenes Auseinandergehen der Potenzen, welches wir nachgewieſen, als Verſtoßung aus dem göttlichen Seyn. Das Gefühl dieſer Ausſtoßung, der drohenden Auflöſung alles religiöſen Bewußtſeyns muß gerade ſein Gegentheil hervorbringen, ein lebhaftes Streben zur Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, einer Wiedervereinigung, die nicht auf dem Weg der Vernunft oder rationaler Wiſſenſchaft, ſondern nur auf praktiſchem Wege, auf dem Weg des exaltirten Gefühls oder des Myſticismus geſucht werden kann. Dieſer Myſticismus, der uns in der ganzen Entwicklung hier zuerſt begegnet, iſt alſo an eben dieſem Punkt, der durch das indiſche Bewußtſeyn bezeichnet iſt, nur eine natürliche Erſcheinung. (In ägyptiſcher Mythologie iſt von ſolcher Unität noch nicht die Rede. Daß hier in Indien gleichſam auf Einmal dieſe Erſcheinung ſich zeigt, deutet eben auf Auseinandergehen der Potenzen.) Alles geht nur auf dieſe Wiedervereinigung; das höchſte Ziel aller Einſicht, Erkenntniß und Wiſſenſchaft iſt nach der myſtiſchen Lehre der Vedas nicht wieder Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſondern eben die Wiedervereinigung mit Gott, in der alles Streben, inſofern auch alle Wiſſenſchaft erliſcht. Jeder zur Vollkommenheit gelangte Menſch — ſo lautet die Hauptlehre dieſer myſtiſchen Wiſſenſchaft — muß ſich ſagen können: Ich war der Schöpfer, konnte ich Er wieder werden! — Die Seele des Menſchen war einſt die allgemeine Seele. Alle äußeren und inneren Sinne — alſo auch das ganze Bewußtſeyn in die allgemeine Seele wieder ſammeln und zurückziehen, iſt für den Menſchen der Weg zur Seligkeit. — Wiſſen, daß man der Schöpfer iſt, und

daß alles der Schöpfer iſt, dieß iſt die Subſtanz der Vedas. Wer auf dieſer Stufe iſt, bedarf nicht mehr des Leſens (nämlich der heiligen Bücher), keiner Werke, dieſe ſind nur die Schale, das Stroh, die Hülſe; derjenige denkt nicht mehr an ſie, der den Kern und die Subſtanz hat, den Schöpfer. Wer mit Gott ſich vereinigt, vernichtet in dieſem Akt ebenſowohl die guten Werke, als die Sünden, die er begangen hat. Denn Er ſelbſt iſt ja nichts mehr, gute wie böſe Werke verbrennen in dem Feuer dieſer Vereinigung und werden zugleich mit der Selbſtheit verzehrt.

Bei dieſer durchaus praktiſchen Tendenz der Vedas läßt ſich zum voraus erwarten, daß wenig theoretiſche Aufſchlüſſe in ihnen über das eigentlich letzte Syſtem zu finden ſind. Es läuft meiſt bloß auf die Verſicherung hinaus, daß alles Eins, und zwar im Brama Eins ſey, der hier wirklich nur noch die Bedeutung der Gottheit hat, nicht des beſtimmten perſönlichen Gottes, und da noch überdieß jener Satz ſehr weitläufig ſpecificirt wird, indem es z. B. heißt: Gott iſt das Feuer im Feuer, in der Luft das eigentlich Reſpirable, im Waſſer das Waſſer u. ſ. w., ſo geſtehe ich, daß im Ganzen die Upaniſchads eine ſehr unerfreuliche Lectüre ſind. Eine poſitive Erklärung der höchſten Einheit findet ſich nirgends, wohl aber jene negative, die ſich unter der Form einer gleichen Negation oder einer gleichen Poſition entgegengeſetzte Beſtimmungen ausſpricht, z. B. heißt es: Gott iſt außer allem Ort und Gott iſt nicht außer allem Ort; Gott iſt groß und er iſt nicht groß; er umgibt und er umgibt nicht; er iſt Licht und er iſt nicht Licht; er iſt und iſt auch nicht der Löwe, der alles verzehrt (wahrſcheinlich bezieht ſich dieß auf die allgemeine Reſorption oder Zurücknahme der Dinge in Gott). An Einer Stelle heißt es ſogar: Gott iſt die Wahrheit und Gott iſt die Lüge — denn alles iſt nur durch ihn, alſo auch die Lüge, beſonders die große Lüge, die Sinnenwelt, iſt von ihm getragen und gehalten. Ueber die Art aber, wie in Gott alles Eins oder alles aus ihm als der urſprünglichen Einheit hervorgegangen iſt, findet ſich nirgends eine deutliche Stelle. Das wahre Mittel, das eine und das andere zu erklären, böte die Dreiheit dar. Allein über dieſe Concurrenz der Dreiheit zu

der Schöpfung iſt mir nur eine einzige Stelle bekannt, wo es heißt: „Alles hat ſeine Bewegung erhalten durch die angemeſſene Miſchung der drei Eigenſchaften, der ſchaffenden, der erhaltenden und der zerſtörenden". In einer andern Stelle wird die göttliche Wirkſamkeit mit der der Spinne verglichen, die die Fäden ihres Gewebes aus ſich hervor und wieder in ſich zurück ziehe. Man kann daher am allerwenigſten behaupten, daß dieſe myſtiſchen Theile der Vedas die Erklärung oder das eigentliche Geheimniß der Mythologie ſelbſt enthielten, wie dieß von der griechiſchen Myſterienlehre ſich behaupten läßt. In Vergleichung mit der griechiſchen Mythologie kann man ſagen, daß die indiſche Mythologie ihr Ende nicht gefunden hat. Die contemplative und praktiſche Richtung der Upaniſchads iſt eher ein Streben nach Befreiung vom mythologiſchen Proceß als nach dem Durchführen deſſelben. Gerade demgemäß könnte man alſo ſagen, das Antimythologiſche, das im Buddismus als beſondere Religion, gleichſam als eine Häreſis, als eine Ketzerei hervortrat, dieſes Syſtem hat ſchon in den myſtiſchen Theilen der Vedas ſelbſt gelegen. Der Buddismus iſt nur die exoteriſch und öffentlich gemachte Geheimlehre der Vedas ſelbſt, die im Grunde die Mythologie für nichtig erklärt, und die nur eben darum verfolgt wurde, weil ſie aus dem Geheimniß hervortreten, im Gegenſatz der mythologiſchen Religion — mit unvermeidlicher, zugleich politiſcher Folge — ſich ſelbſt zur öffentlichen conſtituiren wollte, anſtatt eine bloß exoteriſche zu bleiben. Man kann dieſer Meinung einen gewiſſen Schein geben, wenn man zufolge der unbeſtimmten Begriffe, die mit dem Wort Pantheismus verbunden zu werden pflegen, ſowohl die Veda als auch die Buddalehre für ein Syſtem des Pantheismus erklärt. Aber wie man neuere Syſteme von ſehr verſchiedenem ſpeculativen Gehalt mit dem gemeinſchaftlichen Namen Pantheismus belegt hat, ſo möchte daſſelbe geſchehen, wenn man die in den myſtiſchen Theilen der Vedas enthaltene Lehre mit der Buddalehre identificiren wollte. Beide ſind in der That nicht bloß verſchiedene, ſondern ſich ſogar auf gewiſſe Weiſe entgegengeſetzte, wie aus Folgendem erhellen wird.

Die aus den myſtiſchen Theilen der Vedas gezogene Lehre heißt

Vedanta, ſo viel als Ende, Ziel, eigentliche Abſicht, alſo Sinn, Bedeutung, Syſtem der Vedas. Die Vedanta aber iſt in der That nichts als der geſteigertſte Idealismus oder Spiritualismus, der in ſeinem letzten Reſultat auf nichts anderes hinausläuft, als der materiellen Welt gegenüber von dem Schöpfer eine bloße Scheinexiſtenz zuzugeſtehen, gleichviel, ob dieſe Scheinexiſtenz gerade ſchon in den älteſten Schriften der Vedanta mit dem Wort Maja ausgedrückt ſey oder nicht. Denn dem freien Schöpfer, der der Vedanta weſentlich ſeyn ſoll, mußte ſich doch das Hervorzubringende erſt als Möglichkeit darſtellen. Dieſe Möglichkeit iſt eben die Maja. Das, was nur auf einer Möglichkeit beruht, was durch einen freien Willen ins Daſeyn gerufen wird, kann mit dem, was von ſich (a se) iſt, nie verglichen [illegible]en. In dieſem Sinn iſt auch für die Vedanta die Welt eine Illuſion. Dieſe Möglichkeit eben iſt Maja = Magie = Möglichkeit. Es iſt dieſe Urmöglichkeit, ohne welche kein freier Schöpfer, die in ſpäteren Werken, auch der Kunſt, mit den Farben einer gleichſam bezaubernden und verführeriſchen Schönheit, die den Schöpfer verleitet, dargeſtellt wird. Die Welt entſteht durch eine augenblickliche Selbſtvergeſſenheit, durch eine Art von bloßer Diſtraktion des Schöpfers, — unſtreitig der höchſte Punkt, bis zu welchem der Idealismus oder die Ueberzeugung von der bloß vorübergehenden und ſcheinbaren Realität dieſer Welt ſich ohne eigentliche Offenbarung erheben konnte; eine bei weitem geiſtigere und den Menſchen befreiendere Vorſtellung als die, welche die Gottheit mit den endlichen Dingen ewiger Weiſe behaftet ſeyn läßt, oder die Dinge als eine ewige, willenloſe — ſey es nun phyſiſche oder gar logiſche — Emanation ſeines Weſens betrachtet.

Mit allem dem iſt nun aber zugleich auch der Unterſchied der Vedanta von dem Buddismus gezeigt. Denn Budda iſt nach allem, was wir von ihm wiſſen, zwar nicht der urſprünglich materielle, aber der freiwillig ſich ſelbſt materialiſirende Gott, der aus reiner Liebe zur Kreatur ſelbſt ſich zur Materie herabſetzt, und alle Formen der Natur durchwandelt, nicht außer der Natur bleibt, wie der Schöpfer der

Die Vedanta ſelbſt iſt ſchon ein philoſophiſches Syſtem. Als ſolches heißt ſie Mimanſa. Man unterſcheidet aber die erſte: purva, ſo viel als prior, Mimansa; auch Karma-Mimanſa; denn ſie beſchäftigt ſich beſonders mit den durch die Vedas vorgeſchriebenen, religiöſen Pflichten, ſowie überhaupt mehr mit der Auslegung der Vedas. Der zweite Theil iſt die uttara Mimansa, was man überſetzen könnte: ulterior oder auch superior Mimansa; auch Brama-Mimanſa. Dieſe enthält den eigentlich ſpeculativen Theil. Das Hauptbemühen der Vedantaſchriften geht überhaupt dahin, die ſcheinbaren oder wirklichen Widerſprüche der Vedas unter ſich auszugleichen, woraus allein ſchon erhellt, daß die Vedas ſelbſt kein entſchiedenes Syſtem enthalten. Die Lehre der Vedanta gilt für die vorzugsweiſe rechtgläubige. Außer ihr werden vorzüglich noch zwei Syſteme genannt. Im Ganzen alſo kennt die indiſche Philoſophie drei Syſteme. Da aber jedes Syſtem wieder zwei Unterſcheidungen in ſich hat, entſtehen auf dieſe Art ſechs, in den ſechs Darſanas vorgetragene Syſteme. Die drei Hauptſyſteme ſind die Mimanſa, die Nyaja und die Sankhya. Die Nyaja ſcheint ein bloßes Syſtem der Logik und Dialektik zu ſeyn; ſie hat auf unſere gegenwärtige Unterſuchung keinen Bezug; auch wird ſie, wie Colebrooke bemerkt, in den Schriften der Vedanta niemals erwähnt. Eine Unterabtheilung bildet ein corpusculum philosophicum, oder eine atomiſtiſche Phyſik, die als beſonderes Syſtem unterſchieden wird. Deſto mehr wird die Sankhya in Vedantaſchriften erwähnt, ja dieſe haben vorzüglich im Gegenſatz gegen jene ſich entwickelt. Sankhya heißt ſo viel als rationelle Lehre, das Wort rationell im allgemeinſten Sinn genommen für logiſch dargeſtellte und entwickelte, auf Vernunftſchlüſſen beruhende, oder überhaupt wiſſenſchaftliche Lehre. Es wird aber eine doppelte unterſchieden, eine atheiſtiſche, nir-Iſvara-Sankhya genannt — Iſvara iſt der indiſche Name des perſönlichen, freiwollenden Gottes — und eine theiſtiſche, Iſvara Sankhya. Die atheiſtiſche, als deren Urheber Kapila angeſehen wird (ein übrigens ſtets in Menus Geſetzbuch mit Verehrung genannter Name), dieſe ſetzt allem voraus eine bloße Natur, eine bloß mit Nothwendigkeit wirkende, willenloſe Subſtanz,

die der bloß plaſtiſche, blind producirende Anfang von allem iſt. Dieſe Natur, Prakriti, heißt als das erſte Eine: Pradhana (=Prakriti), ſie iſt nicht erzeugt, aber erzeugend. Das Erzeugte (nicht Erſchaffene) des erſten Einen heißt das große Eine, Mahabhuti. Dieſes große Eine wird mit Unterſcheidung (distincte) erkannt, als drei Götter erkannt, als Brama, Wiſchnu und Mahadewa = Schiwa. „Im Aggregat" (ich behalte den engliſchen Ausdruck bei), d. h. wohl, die drei Götter zuſammengenommen, iſt der große Eine die Gottheit, aber distributiv genommen, ſind es drei individuelle Weſen. Dieſe Stelle zeigt eine große Uebereinſtimmung mit unſerer Erklärung der All-Einheit: Gott iſt Mehrere, oder beſtimmt drei, A, B, C, aber er iſt nicht Gott als A, nicht als B, nicht als C insbeſondere, ſondern nur als A + B + C, und er iſt daher, obgleich Mehrere, doch nicht mehrere Götter, ſondern nur Ein Gott. Was der Engländer dem mechaniſchen Begriff ſeiner Philoſophie gemäß durch Aggregat überſetzt, iſt im Indiſchen gewiß durch ein geiſtigeres und philoſophiſches Wort ausgedrückt. Der wahre Sinn der indiſchen Gloſſe iſt: Brama, Schiwa, Wiſchnu in ihrer Einheit betrachtet ſind die Gottheit ſelbſt, in ihrer Trennung (Spannung) ſind ſie drei individuelle Weſen, die, weil in ihnen doch nur die Eine Gottheit exiſtirt, als drei Götter betrachtet werden können. Atheiſtiſch heißt dieſe Lehre, weil ſie vor allem eine bloße Natur ſetzt, und das Eine, das ſie Gott nennt, nur erſt aus dieſer erſten Natur hervorgehen läßt. Nun habe ich ſchon erwähnt, daß außer der atheiſtiſchen Sankhya auch eine theiſtiſche, rechtgläubige genannt wird und als deren Urheber Patandjali. Es wäre vom höchſten Intereſſe zu wiſſen, an welchem Punkt ſich dieſe orthodoxe von der heterodoxen Sankhya getrennt habe. Denn als Sankhya war ſie doch auch ein rationelles, wiſſenſchaftliches Syſtem. Die bloße Kenntniß, daß ſie einen Iswara, d. h. einen perſönlichen und freiwollenden Schöpfer gelehrt habe, befriedigt nicht. Es iſt wirklich ſehr zu bedauern, daß uns keine Kenntniß darüber gegeben iſt, wie Patandjali dieſen freien Welturheber erreicht hat. Betrachten wir ſie aber als Gegenſatz der atheiſtiſchen Sankhya, mit der ſie als Gegenſatz übrigens

doch auf gleicher ſpeculativer Höhe ſtehen mußte, ſo wird ſie ſich von dieſer eben dadurch unterſchieden haben, daß ſie den Iśvara an die erſte Stelle ſetzte, und die Dreiheit aus dieſem nicht durch eine bloße blinde und nothwendige Erzeugung, ſondern durch eine freie That hervorgehen ließ. Dieſe orthodoxe Sankhya war dann aber von der Vedanta nicht der Sache nach, ſondern nur durch die wiſſenſchaftliche, rationelle Methode verſchieden. So weit reichen etwa mögliche Schlüſſe. Die Unvollſtändigkeit unſerer Kenntniſſe hat nur nicht verhindert, auch die Hypotheſe aufzuſtellen, es ſey die Buddalehre als ein bloßer Zweig der atheiſtiſchen Sankhya Lehre entſtanden, namentlich iſt dieß von Franzoſen aufgeſtellt worden. Dieſe Hypotheſe denkt ſich den Budda nicht als Gott, ſondern als bloß menſchlichen Religionsſtifter. Hätte aber der Stifter des Buddismus ſeine Lehre auch nur zum Theil aus den Quellen der Sankhya-Philoſophie geſchöpft, wäre alſo der Buddismus überhaupt philoſophiſchen Urſprungs, ſo hätte er nie dieſe ungeheure Ausbreitung gewinnen können. Die buddiſtiſche Kirche iſt die größte im ganzen Orient, Budda zählt noch jetzt mehr Anhänger, als das Chriſtenthum und der Islam zuſammen. Noch weniger hätte eine ſpeculative Lehre jene ungeheuren Felſentempel in Kennery oder jene ſtaunenswerthen Monumente bei Bamian im jetzigen Königreich Kabul auf dem Uebergang von Perſien nach Indien, die alle buddiſtiſch ſind, bewerkſtelligt oder zu Stande gebracht. So etwas entſteht nicht mehr in Zeitaltern der Philoſophie. Ich glaube alſo, auch dieſen Verſuch, das Räthſel des Buddismus zu löſen, als ungenügend erwieſen zu haben.

Die Buddalehre iſt nicht die Geheimlehre der Vedas, — denn wenigſtens die Vedanta läßt nicht den Gott ſich ſelbſt materialiſiren; ſie iſt nicht ein philoſophiſches Syſtem, — denn dieſes könnte nur die atheiſtiſche Sankhya ſeyn: aber auch dieſe iſt im Princip vom Buddismus unterſchieden, der überhaupt einen anderen als philoſophiſchen Urſprung vorausſetzt.

# Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt also nur noch eine dritte Hypothese zu untersuchen, nach welcher Budda = Wischnu, der Buddismus nur eine besondere Form jenes gesteigerten Wischnuismus wäre, wie sich dieser ganz besonders in der Bhagwadgita darstellt. Hauptargument ist, daß die Incarnationsidee beiden gemein. Zur Prüfung dieser dritten Hypothese wird es daher nöthig seyn, etwas über den Sinn und das speculative System namentlich der Bhagwadgita zu sagen, einer Composition, die gleich bei ihrer ersten Erscheinung eine ungemeine Aufmerksamkeit erregte, neuerdings aber, nachdem der Originaltext in einer genauen lateinischen Uebersetzung von A. W. Schlegel herausgegeben worden, Gegenstand mehrerer scharfsinniger Untersuchungen geworden ist, unter denen sich die Abhandlung W. v. Humboldts auszeichnet.

Unter der Bhagwadgita also versteht man eine philosophische Episode, die sich in dem zweiten, dem großen und berühmtesten epischen Gedicht Indiens, in dem Mahabharatha findet. Diese Episode beruht darauf, daß der Held der einen Partei Ardschunas im Beginn der Schlacht, die er gegen die ihm nah verwandten Söhne des Königs Dritaraschtra zu schlagen im Begriff steht, in völlige Muthlosigkeit versinkt, und indem er sich gegenüber seine Verwandte, Freunde, zum Theil seine Lehrer selbst erblickt, zweifelhaft wird, ob es besser sey, die, ohne welche das Leben selbst für ihn keinen Werth haben würde, zu besiegen, oder von ihnen sich besiegen zu lassen. In diesem Anfall von Kleinmuth wendet er sich an den ihn begleitenden Krischna, um

Aufſchluß und Belehrung; es entſpinnt ſich ein philoſophiſches Geſpräch, deſſen erſtes Argument dieſes iſt: Ardſchunas habe Unrecht ſeine Verwandte zu beklagen, auch wenn ſie umkommen, Geſtorbene und Nichtgeſtorbene betrauern ſey gleich unwürdig; denn — dieß iſt der Hauptpunkt des Arguments — „denn ich ſelbſt, ſagt Kriſchna, ich ſelbſt war niemals nicht, noch warſt auch du Ardſchunas jemals nicht, und ebenſo auch jene Könige, deine Verwandten, waren zu keiner Zeit nicht, und ſo wird auch für uns alle insgeſammt nie eine Zeit ſeyn, wo wir nicht ſeyn werden". Kurz, Kriſchna behauptet hier die abſolute Ewigkeit aller Exiſtenzen, er leugnet, daß irgend je etwas wahrhaft entſtehen oder vergehen könne, da vielmehr alles ewig ſey, weil ein Uebergang vom Nichtſeyn zum Seyn unmöglich ſey. Denn „dem Nichtſeyenden kann nie Seyn, alſo auch nie dem Seyenden nicht Seyn werden", oder wie W. v. Humboldt den Vers überſetzt:

Des nicht Seyenden iſt nicht Seyn, Nichtſeyn iſt nicht des Seyenden;

ein Vers, der ganz an den beinah gleichlautenden Satz des Parmenides erinnert, wo ebenfalls geſagt iſt, daß das nicht Seyende nie ſeyn könne. Nachdem nun Kriſchna dieſe ganz abſtrakte Lehre auseinandergeſetzt, mit dieſem an ſich troſtloſen Begriff den Ardſchunas zu tröſten geſucht, ſagt er zu dieſem: „Dieß nun habe ich dir nach der Sankhya-Lehre auseinandergeſetzt; nun vernimm aber daſſelbe (nämlich daß du keine Urſache haſt, über den bevorſtehenden Kampf dich zu betrüben) nach der alten Yogalehre". Hier werden alſo Sankhya- und Yogalehre unterſchieden, ja faſt einander entgegengeſetzt. Ausdrücklich nennt Kriſchna die Yoga antiquam doctrinam, die er ſelbſt zuerſt dem Vivaswan, dieſer dem Menu u. ſ. w. mitgetheilt habe. Er ſetzt alſo — könnte man ſagen — die alte Yoga als die im indiſchen Syſtem von jeher einheimiſche Geheimlehre der neueren, nämlich der erſt auf dem Wege der Speculation erzeugten, der Gnana- oder Sankhya-Yoga entgegen. Das Wort Gnana hat Bezug auf das griechiſche γνῶναι, γνῶσις: es iſt alſo die doctrinelle, die theoretiſche Yoga. Eben dieſe heißt auch Sankhya-Yoga, und ſo, nämlich Sankhya-Yoga, iſt jene erſte Abtheilung überſchrieben, die das von uns ſo genannte abſtracte Argument enthält.

Es fragt ſich vor allem, was das Wort Yoga an ſich bedeutet. Es iſt auf verſchiedene Weiſe überſetzt worden. Der allgemeine Begriff ergibt ſich dadurch, daß es mit einem Wort zuſammenhängt, das dem lateiniſchen jungere entſpricht. Einheit iſt auf jeden Fall das Vorherrſchende im Begriff. Schlegel überſetzt es durch devotio. Allein dieß würde faſt nur der einen Seite der Yoga entſprechen, der praktiſchen oder Karma-Yoga. Aber es gibt auch eine Buddi-Yoga, d. h. Yoga im Denken. Ein bekannter Philoſoph, der ſich auch mit der Bhagwadgita abgegeben, hat es Andacht überſetzen wollen. Aber ein Denk-Andächtiger käme mir faſt vor, wie ein ſogenannter Denk-Gläubiger. Humboldt überſetzt das Wort durch Vertiefung. Mich wundert, daß niemand auf das deutſche Innigkeit gefallen iſt, das zugleich den Begriff der Innheit, des in-ſich, in ſeiner Tiefe — nicht in der Peripherie, in der Welt der getrennten Eigenſchaften Seyn, und zugleich den Begriff der Einheit und der Einigkeit in ſich ſchließt. Ferner läßt ſich auch das Wort Innigkeit mit allen jenen Beſtimmungen verbinden, die es im Indiſchen erhält: es gibt eine That-Innigkeit, Innigkeit, die auch im Handeln beſteht, durch die allein der Widerſpruch aufzulöſen iſt, in den der Menſch durch die Nothwendigkeit überhaupt zu handeln verſetzt iſt. Denn wer handelt, tritt damit aus ſich ſelbſt heraus und verläßt die Ruhe, in der allein die Gottgleichheit beſteht. Wer handelt, verfängt ſich mit der wirklichen Welt und ihren Bedingungen; frei iſt eigentlich nur der Nichthandelnde; der einmal gehandelt hat, iſt durch ſeine That gebunden. Inſofern iſt Erkenntniß beſſer als Handeln. Und doch kann das Handeln auch nicht unterlaſſen werden: der Menſch muß wohl handeln und wird auch gegen ſein Wollen zum Handeln getrieben. Hier zeigt nun die praktiſche Yogalehre den Ausgang. Der Menſch befreit ſich von dieſem Widerſpruch, wenn er zwar handelt, aber als ob er nicht handelte, nämlich ohne ſeiner Handlungen ſich anzunehmen, und mit der vollkommenen Ruhe über den Erfolg. Dann vereinigt er beide Syſteme, das, was dem thätigen und handelnden Leben allein Werth zugeſteht, und das andere, welches den wahren Werth des Lebens in die reine Erkenntniß ſetzt und das beſchauliche Leben über das thätige

erhebt. Nicht die Früchte der Thaten begehren, sondern alle Thaten und Handlungen in den Schoß der Gottheit niederlegen, als von ihr und durch sie geschehene, — wer so handelt, ist mitten im thätigsten und beweglichsten Leben als ein nicht Handelnder; er bleibt im Handeln vom Handeln unbefleckt, wie das auf dem Wasser schwimmende Lotosblatt mitten im Wasser vom Wasser unbenetzt bleibt. Derjenige, der nicht solches Sinnes fähig, nicht im Handeln ruhig, unbewegt zu bleiben versteht, ein solcher mag zwischen Erkennen und Handeln unterscheiden; der wahre Yogi, d. h. der Eingeweihte dieser höheren Lehre, hat diesen Gegensatz überwunden, wie Krischna sagt:

Erkennen trennen und Handeln thörichte Knaben nur;
Wer an dem Einen festhält,

(die Yoga ist also Festhalten an dem Einen, nicht sich herauswerfen lassen in die getrennte Welt)

Wer an dem Einen festhält, findet der Beiden Frucht zugleich.

Oder, wie es in einer anderen Stelle heißt:

Hier schon gewinnen den Himmel, deren Geist in der Gleichheit steht

(die durch keinen Gegensatz von Freud und Leid, Furcht und Hoffnung sich bewegen lassen, denn Leid und Freud, beides ist nur in der getrennten Welt möglich, wer von dem einen oder andern bewegt ist, will nicht die Handlung selbst, sondern die Folge, die Frucht der Handlung)

Hier schon gewinnen den Himmel, deren Geist in der Gleichheit steht,
Ganz vollkommen und gleich ist Gott, darum ruhen in Gott sie stets.
Nicht erfreue sich je des Glücks und nicht klage im Unglück auch
Wer festgesinnt, von Thorheit frei, Gott erkennend, in Gott beharrt.
Mit Gott die Einung vollendend, hat er ein unzerstörbar Gut,
Der wahrhaft Fromme (unstreitig steht hier Yogi, also —)
Der wahrhaft Innige steht ewig einsam in sich mit seinem Geist.
(einsam, wie Gott auch einsam ist)
Einheit-beseelt, des Sinns Sieger, sonder Begier, von nichts bewegt.
Wer vereinigt (ich würde sagen: vereinigt, also —)
Wer vereinigt sein Inn're stets beherrscht,
Die höchste geistige Ruhe erreicht der, die da wohnt in mir.
Wie am windlosen Ort ein Licht, nicht sich bewegend: dieß Gleichniß gilt

Von dem Jun'gen, der ſich beſiegt, nach Vollendung des Innern ſtrebt.
Von allen iſts der Weiſe nur, der ſtets — verinnigt — dem Einen dient.
Wohl ein Freund des Weiſen bin ich ſehr, ſowie er der meine iſt.
Auch andre verdienen hohes Lob bei mir; der Weiſe gilt wie ich bei mir,
Zu mir richtet den letzten Weg hin ſein wieder vereinter Geiſt
(auch dieß zu bemerken),
Am Ende vieler Geburten ſchreitet der Weiſe hin zu mir.

Ich habe durch dieſe Anführungen nebſt der praktiſchen Yoga zugleich die theoretiſche hinlänglich erklärt. Auch die theoretiſche Yoga beſteht in der Erhebung über die Welt der getrennten Eigenſchaften zur Einheit. Inſofern iſt auch die bloße Sankhya eine Yoga — auch dieſe ſetzt vor den getrennten Potenzen eine Einheit; aber die eigentliche Yoga, von welcher in der angeführten Stelle die Rede iſt, iſt die zur geiſtigen Einheit, zum freien Schöpfer fortgeſchrittene Erkenntniß und das durch die geiſtige Einheit beherrſchte Innere. Aus dieſem Grunde heißt auch die theiſtiſche Sankhya des Patandjali, die ausdrücklich als Sankhya und Vedantalehre vermittelnd beſchrieben wird, ſpeciell Yoga: Sastra-Yogalehre. Ich glaube übrigens noch bemerken zu müſſen, daß die Kraft, womit der Menſch jene Innigkeit behauptet, die ihn zu Gott erhebt, die Gott gleich macht, daß dieſe Kraft keineswegs als eine bloß ſubjektive betrachtet wird. Colebrooke bemerkt ausdrücklich, die Yoga ſey eine Kraft in der Gottheit ſelbſt. Der Innige behauptet unter den Wechſelfällen und wandelbaren Erſcheinungen dieſer verſatilen Welt die Einheit mit keiner andern Kraft, als mit welcher auch die Gottheit mitten in der Zertrennung der Eigenſchaften und Potenzen, durch welche allein dieſe ſinnenfällige Welt möglich iſt, ihre ewige Einheit behauptet.

Was in den theoſophiſchen Theilen der Vedas ſchon als das höchſte Ziel vorgeſtellt wurde, Unification des menſchlichen Weſens mit Gott, iſt alſo auch, nur mannichfaltiger ausgebildet und dargeſtellt, der letzte Inhalt der Yogalehre, wie ſie in der Bhagwadgita vorgetragen iſt. Für unſern Zweck kann es als gleichgültig erſcheinen, ob man annehmen ſoll, daß dieſe Epiſode mit dem Heldengedicht, in dem ſie ſich befindet, gleichzeitig ſey, oder daß ſie ſpäter in daſſelbe aufgenommen worden. Auf jeden Fall nöthigt uns eine geſunde Kritik von dem

viertausendjährigen Alter, das einige diesem Gedicht zuschrieben, einen bedeutenden Abzug zu machen, selbst tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung möchte noch um einige Jahrhunderte zu viel seyn, für welchen Abzug die Anführung der Sankhya, d. h. des ersten rationellen oder wissenschaftlichen Systems, sowie die Freiheit sprechen möchte, mit der sich dieses Gedicht über die Vedas erklärt, und von der bis zur völligen Verwerfung allerdings nur ein Schritt scheint. So viel beweist indeß die Aufnahme in das eine der großen Nationalgedichte, daß es in Indien eines hohen, ja canonischen Ansehens genoß, wie es auch heut zu Tage noch unter die Upanischads gerechnet wird; denn Upanischad ist ein allgemeiner Name und bezeichnet die canonischen Bücher theosophischen Inhalts in den Vedas und anderwärts. Die Vedas werden in der Bhagwadgita durchaus dargestellt als nicht den letzten Grund erforschend, als nicht zur höchsten Reinheit des Geistes und Sinnes erhebend, als noch zum Theil in die Welt des Scheins herabziehend. Natürlich sind damit vorzüglich die ceremoniellen und rituellen Vorschriften der Vedas gemeint. Krischna empfiehlt dem Ardschunas alle andern Sentenzen zu verlassen, ihn als einzige Zuflucht allein zu ehren. Er erklärt daher seine Religion ausdrücklich als die allein wahre und zur Vollendung führende, sich selbst als allein wahren Gott, alle andern als bloße Stufen zu diesem. Aber eben darum verwirft er die den anderen und niederen Göttern dargebrachten Verehrungen nicht völlig. Denn Er ists doch eigentlich, der den Glauben an diese Götter wirkt, und Er wird in ihnen verehrt, Er ist es auch, der je nach der Aufrichtigkeit und Reinheit der Gesinnung den Willen der Opferbringenden erhört. „Von diesem und jenem Gelüste bethört (sagt er im siebenten Gesang), folgen die meisten andern Göttern nach. Errichten die und die Sitzung, durch die eigene Natur bestimmt. Was nun auch jeder für ein Bild dienend im Glauben zu verehren wählt, den festen Glauben, den er hat, entflamme nur ich allein, und er erreicht auch die Wünsche von mir bestimmt, wie's mir gefällt".

Die materiellen Götter (Idern) sind nach der Krischnalehre, wie nach den philosophischen Systemen Indiens, nur Wesen der ersten und

höchſten Art, aber doch ſelbſt mit zu der entſtandenen Welt gehörige, innerweltliche Götter, nicht vergleichbar mit dem unerſchaffenen, außerweltlichen Weſen. Wer dieſe Götter, die, wie die Sterblichen, noch an den getrennten Eigenſchaften Theil haben, verehrt, kommt nach dem Tode zu dieſen Göttern und genießt in deren Wohnſitzen die dieſen Orten angemeſſene Seligkeit. Ihn erwarten himmliſche Freuden, aber nur in Indras Welt (Indra iſt unter jenen weltlichen Göttern der höchſte). Allein dieſe dauern nicht ewig, ſondern, wenn das durch ihre Werke erworbene Verdienſt gleichſam aufgezehrt iſt, kehren ſie durch eine neue Geburt in dieſe Welt zurück. Dieß iſt das Schickſal aller derer, die ſich auf beſchränkte Weiſe an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeſchriebenen Ceremonien gehalten haben. Aber die, welche nicht durch Werke ihre Seligkeit ſuchen, ſondern durch die Vereinigung des Gemüths und Geiſtes mit dem höchſten Weſen, gelangen zu dieſem, und ſind frei von jeder ferneren Geburt. Insbeſondere ſind Opfer, und hauptſächlich Thieropfer, nur auf gewiſſe Weiſe, nämlich nur durch die Reinheit der Intention, verdienſtlich. Denn ein particulares Gebot ſagt zwar: du ſollſt Thiere opfern, aber ein allgemeines Gebot ſagt: du ſollſt kein Lebendiges tödten, ja kein empfindendes Weſen nur irgend verletzen. Hierin iſt die Yogalehre allerdings ganz buddhiſtiſch. Der Yogi iſt ein Freund aller lebendigen Weſen. Es iſt bekannt, daß ein ächter indiſcher Yogi ſelbſt von Inſekten ſich eher verzehren läßt, als ſie tödtet. Man kann, wenn man will, über ſolche Gewiſſenhaftigkeit lachen, zu wünſchen aber wäre, daß manche wiſſenſchaftliche und unwiſſenſchaftliche Thierquäler etwas von dieſer Gewiſſenhaftigkeit der Buddhiſten und der Yogis an ſich hätten. Die Opfer ſind auch darum nur zum Theil zuläſſig, weil es nicht recht iſt, daß die Glückſeligkeit eines Weſens auf Koſten eines andern erlangt werde. Ueberhaupt wird die Unvollkommenheit aller Werke behauptet und ihre Unfähigkeit zur wahren Seligkeit zu führen. Darauf bezieht ſich das Wort:

Alles Thun iſt wie Feuers Lodern, umhüllt von Rauch.

Das Wichtigſte für uns aber iſt die Lehre von den drei Eigenſchaften und deren Verhältniß zur Maja. Sie beweiſt, daß die erſten

Principien, welche uns die Mythologie aufgeſchloſſen haben, auch von der indiſchen Philoſophie als ſolche erkannt worden; denn die Lehre der Bhagwadgita iſt nicht nur eine allgemein geltende, ſie iſt auch eine philoſophiſche. Die deutlichſte Stelle über die drei Eigenſchaften und ihr Verhältniß zur Maja iſt die im achten Geſang, wo Kriſchna nach der lateiniſchen Ueberſetzung von W. Schlegel ſagt: Trinis qualitatibus totus mundus delusus non agnoscit me his superiorem, inexcruptibilem. Divina quidem illa Magia[1] mea difficilis transgressu est; attamen qui mei compotes fiunt, ii hanc Magiam transjiciunt; oder nach der deutſchen Ueberſetzung ſeines Bruders:

Durch die Täuſchung der drei Eigenſchaften iſt ganz betört
Alle Welt und verkennt mich, der über jenen, unwandelbar.
Göttlich iſt ſie, die Welterſchaffende, meine Täuſchung; wird ſchwer beſiegt,
Aber die, welche mir folgen, ſchreiten über die Täuſchung hin;

d. h. überwinden ſie; woraus alſo zugleich klar, daß die Unification eigentlich eine Ueberſchreitung, Ueberwindung der Maja iſt.

Die Maja beſteht alſo noch der Bhagwadgita in der Trennung der drei Qualitäten, der Potenzen, die ſchon erkannt worden, die drei ſcheinen, während ſie eigentlich (dem wahren Weſen nach) nur Eins ſind. Der Kampf der getrennten Potenzen wird als ein drehendes Rad vorgeſtellt. Der Herr aller Lebendigen, heißt es an einer Stelle, der ſeinen Sitz in der Region des Herzens (der Mitte aller Bewegung) hat, täuſcht alle durch dieſes drehende Rad getriebene Lebendige mittelſt ſeiner Magie. Wiſchnu, wenn er nicht die einzelne Potenz, ſondern den durch Wiſchnu vollendeten Gott ſelbſt bedeutet, erſcheint in Abbildungen ſtets mit dieſem drehenden, flammenden Rad, welches man das Rad der drei Eigenſchaften nennen kann, worin bald die eine, bald die andere ſiegt, ſo daß die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge nur durch dieſes drehende Rad hervorgebracht wird, das er durch ſeinen Willen dreht und in unabläſſige Bewegung ſetzt, ohne ſelbſt mit in dieſem Rad begriffen zu ſeyn. Denn aufs Beſtimmteſte wird der Schöpfer ſelbſt von dieſer Maja unterſchieden, in der die ganze Welt beſteht. „Nicht ſieht

[1] So überſetzt Schlegel das Indiſche Maja.

mich die Welt, mich eingehüllten in meine geheimnißvolle Magie; die thörichte kennt mich nicht, den (im Gegenſatz jener Magia, die etwas bloß Geworbenes und Vorübergehendes iſt) Ungewordnen und Unverderblichen". Wenn es nur der ſich ſelbſt völlig klar gewordenen Speculation möglich iſt zu erklären, wie alle Dinge in Gott ſind und auch nicht ſind, ſo hat dieſes Gedicht, unſtreitig eines der tiefſten und zarteſten Erzeugniſſe des indiſchen Geiſtes, ſich ſchon bemüht, die Auflöſung dieſes Widerſpruchs dadurch zu geben, daß es zwar das Seyn der Dinge in Gott behauptet, aber nicht hinwiederum das Seyn Gottes in den Dingen (ſo etwa, wie der Gott der Buddalehre, wenn auch übrigens unterſchieden von der Materie, doch in der Materie iſt). „Non equidem illis insum, insunt illae mihi", d. h. ſie ſind durch mich gebunden, aber nicht ich durch ſie; ich binde ſie, indem ich ſelbſt von ihnen frei bleibe. Daher an einer andern Stelle die beiden einander aufhebenden Sätze zugleich behauptet ſind: mihi insunt omnia animantia, nec tamen mihi insunt animantia. Schlegel ſetzt zu dem letzten Satz ein quodammodo; allein wie die Dinge allerdings nur auf gewiſſe Weiſe nicht in Gott ſind, ſo gilt auch umgekehrt, daß ſie nur auf gewiſſe Weiſe in ihm ſind. Kriſchna ſetzt hinzu: Ecce mysterium meum augustum: Siehe da mein erhabenes, ehrfurchtgebietendes Geheimniß — das Geheimniß meiner Majeſtät, meiner Herrlichkeit (im eigentlichen Sinn), meiner Schöpferherrlichkeit, die eben nur in der Freiheit beſteht, die Potenzen, deren unzerreißbare Einheit Gott ſelbſt iſt, auch außereinander und in Spannung zu erhalten. Der Schöpfer tritt nie ſelbſt in den Proceß und damit in die Welt der Dinge herein, obgleich ſie nur in ihm beſtehen und ſind. Noch weniger wird irgendwo eine nothwendige Verbindung der Dinge mit dem Schöpfer im Sinn eines gemeinen Pantheismus gelehrt. Im dritten Geſang ſagt Kriſchna: „Ich wirke für und für; wenn einmal ich nicht raſtlos in That wirkete, ſänke alle dieſe Welt in Nichts". Hier alſo beſteht die ganze Welt nur durch ein ſtetes und unabläſſiges Wirken des Gottes, das er übrigens auch unterlaſſen könnte und das ein freies Wirken iſt. Die Welt verſchwände ſpurlos, wenn er in dieſem Wirken nachließe. Die Welt iſt ein Schein,

aber ein frei hervorgebrachter Schein. In einer andern Stelle wird der Stoff und der Stoffbändiger, der alſo Herr des Stoffs iſt, auf eine Weiſe unterſchieden, daß der letzte nicht in den erſten ſelbſt übergeht, ſondern außer ihm bleibt, was im Begriff des Buddismus nicht ſo der Fall iſt. Ein ebenfalls den freien Schöpfer bezeichnender Begriff iſt Purnſcha, wie Kriſchna auch genannt wird. Schlegel durch „Genius". Nach Vergleichung mehrerer Stellen iſt es ſo viel als Geiſt, d. h. das dem Materiellen (das ſind beziehungsweiſe zu dem ſie als Eins Setzenden die Potenzen) Entgegengeſetzte überhaupt. Dieſer Geiſt wird das summum scibile, und an einer Stelle des Gedichts der uralte Dichter und Schöpfer des Univerſums genannt. Dichter heißt er als freier Hervorbringer. Die einzige Einwendung gegen den Begriff eines perſönlichen Gottes in der Bhagwadgita könnte davon hergenommen werden, daß an mehreren Stellen der höchſte Gott oder Wiſchnu mit dem Neutrum Bram bezeichnet wird. Allein damit ſoll nur ausgedrückt werden, daß Wiſchnu das als ſolches geſetzte Weſen deſſen iſt, was in Brama nicht als ſolches geſetzt iſt. Brama iſt das bloße, d. h. das nicht ſetzende Weſen Gottes, Schiwa iſt der Gott im bloßen Seyn, alſo außer dem Weſen, Wiſchnu iſt das als ſetzend geſetzte Weſen Gottes, d. h. das als ſolches geſetzte Bram, daſſelbe, was in Brama iſt, nur als ſolches auch geſetzt. Der zu ſeiner vollkommenen Verwirklichung gelangte Wiſchnu ſetzt eben darum die andern Potenzen voraus und begreift ſie. In einer Stelle heißt Kriſchna potior Brachmane ipso. Alſo Wiſchnu höhere Potenz des Brama. Wenn Schiwa oder Mahadewa, ſoviel mir ſchien, in keiner Stelle beſonders genannt iſt, ſo läßt ſich dieß aus einer Abneigung der Wiſchnuiten gegen den Schiwaismus erklären, indeß iſt mehrmals geſagt: Tu conditor universi, tu idem et destructor — der Urheber und Zerſtörer des Weltalls ſind nur Ein Gott. Uebrigens ſind mit den drei Eigenſchaften von ſelbſt auch ſchon die drei Tejotas gedacht.

Hieraus erhellt demnach, daß der Wiſchnuismus auch in ſeiner höchſten Steigerung doch nie eigentlich die Dreiheit ganz aufgegeben, die bloße Einheit geſetzt hat. Dieß ſcheint nun aber nach den

gewöhnlichen Vorſtellungen der Buddismus gethan zu haben, und man könnte inſofern ſich verleiten laſſen, mit einigen Franzoſen zu behaupten, der Buddismus ſey nur noch um einen Schritt weiter gegangen als der Wiſchnuismus. Wenn nämlich dieſer das höchſte Weſen noch immer in Wiſchnu, d. h. in einer zuletzt mythologiſchen Perſon ſetzt, inſofern alſo die mythologiſchen Begriffe zu ſeiner Vorausſetzung behält und eben darum auch die Vedas zwar nur in einem untergeordneten Sinn, aber doch noch auf gewiſſe Weiſe als heilige Bücher gelten ließ, ſo habe der Buddismus zuerſt den Verſuch gemacht dieſe Schranken wegzuwerfen.

In der Bhagwadgita wird jene höhere Lehre, welche den Vorſchriften der Vedas ebenſo den Opfern und andern Gebräuchen der Volksreligion nur einen untergeordneten und bedingten Werth zugeſteht, durchaus als Geheimlehre behandelt und erklärt. Noch in dem letzten Geſang, wo Kriſchna dem Ardjunas ſagt: Cunctis religionibus dimissis me tanquam unicum perfugium sectare, ſetzt er hinzu: Hoc praestantissimum arcanum neque irreverenti unquam neque contumaci est evulgandum. Der Buddismus wäre demnach nichts anderes als das öffentlich gemachte und gleichſam verrathene Geheimniß der indiſchen Religion. Daher der blutige Haß der orthodoxen indiſchen Kirche gegen den Buddismus. Kein geringerer Volkshaß verfolgte in Griechenland jeden, der an den Myſterien zum Verräther geworden. Was in Griechenland die Myſterienlehre, das wäre in Indien der Buddismus. Aber die Geheimlehre der Griechen iſt innerhalb der Nation geblieben; hätte ſie als öffentliche Religion auftreten wollen, ſo wäre ſie ohne allen Zweifel ebenfalls ausgeſtoßen worden, ſo hätte ſich Griechenland auch in zwei Völker oder doch Sekten zertrennen müſſen, wie Indien in Anhänger des Brama und Anhänger des Budda.

Der Buddismus begnügte ſich nicht, den Monotheismus oder Pantheismus, den er mit der indiſchen Geheimlehre gemein hatte, nur als die höchſte Religion zu erklären; er ſuchte ſie als die ſchlechthin allgemeine geltend zu machen. Dadurch war er nun genöthigt, nicht bloß die Vedas und die blutigen Opfer zu verwerfen (auch darin war ihm der Wiſchnuismus

vorausgegangen, nur mit Maß), ſondern auch allen Unterſchied der Kaſten aufzuheben (weil er nämlich nur eine univerſelle Religion ſtatuirte), ſomit zugleich die politiſche und die prieſterliche Organiſation Indiens anzugreifen, mit Einem Wort als eine wahre Revolution aufzutreten. Der ſchneidendſte Gegenſatz lag urſprünglich nicht ſowohl im Dogma ſelbſt, als in dieſer allgemeinen Geltendmachung des Dogma, welche zugleich ein Angriff auf die politiſche Exiſtenz der Braminen war. Die Braminen bildeten eine zahlreiche, durch ganz Indien verbreitete und große Vorrechte genießende Körperſchaft, aber ſie hatten, genau zu reden, keine hierarchiſche Verfaſſung. Sie hatten keinen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, kein gemeinſchaftliches Oberhaupt. Sie bildeten eine prieſterliche Ariſtokratie, gerade ſo wie die Kſchatryas eine militäriſche bildeten; ſie waren nicht ein Staat im Staat. Wenn aber einmal die unbedingte Einheitslehre hervortrat und als allgemeines Syſtem für alle Klaſſen proclamirt wurde, ſo mußte eine geiſtliche Monarchie entſtehen, die bald ſogar über die weltliche ſich zu erheben trachtete. Setzt man daher voraus, daß die Buddiſten in Indien verſuchten, was ihnen außer Indien gelang (die Errichtung einer geiſtlichen Monarchie), ſo begreift man, wie auch die weltlichen Herrſcher Indiens (das nie zu einer großen Monarchie ſich hatte vereinigen können), wie die indiſchen Radſchas, die Fürſten, den entrüſteten Braminen ihren Arm und ihre Macht zur Verfolgung und Austreibung des Buddismus mit einer Leidenſchaft liehen, von der eine indiſche Sloka in grauſenvoller aber erhabener Kürze ein Bild gewährt:

Von der Brück an (dieß iſt die berühmte Brücke des Rama, worunter, wie Sie wiſſen, die Meerenge zwiſchen der Spitze der Halbinſel und Ceylon gemeint iſt, alſo: von der Spitze der Inſel)

Von der Brück an das Schneegebirg (das Himelayagebirg, das Indien im Norden abſchneidet)

Von der Brück an die Schneeberg hin wer die Buddas, ſo Greis wie Kind, Nicht erwürgt, ſoll erwürgt werden, rief der Fürſt ſeinen Dienern zu.

Durch ſolche Umſtände ſucht man alſo begreiflich zu machen, wie der Buddismus, obwohl aus der indiſchen Geheimlehre ſelbſt hervor-

gegangen, mit solcher Grausamkeit und Wuth aus Indien vertrieben worden sonnte, daß er dort fast ganz verschwunden ist.

Man führt wohl auch an, daß es eine bei den Braminen angenommene Sache sey, Budda als die neunte Incarnation oder als die neunte Avantara (denn so heißen die Incarnationen) Wischnus anzusehen. Daraus erhelle, daß die Braminen selbst den Buddismus nur als eine neue Offenbarung des Wischnu ansehen. Wenigstens lasse sich dieß als historischer Beweis geltend machen, daß der losgerissene oder als Gegensatz hervorgetretene Buddismus auf die Krischnalehre ebenso gefolgt sey, wie diese früher auf die Vorstellung des Wischnu als Rama gefolgt sey. Dagegen ist nun aber zu bemerken, daß zufolge einer Stelle in den Transactions of Bombay [1] es zwar mit der Incarnation des Wischnu in Budda seine Richtigkeit hat, aber auf die Art, daß Wischnu in Budda erscheint, um die Unterthanen des Königs von Tripura (Tipperah) noch tiefer in den Irrthum zu stürzen, zur Strafe für die häretischen Meinungen, durch die sie sich schon früher den Zorn der Gottheiten zugezogen hatten.

Ich habe nun aber ferner schon früher den sehr bestimmten Unterschied auseinandergesetzt zwischen der mystischen Doctrin, dem Idealismus und Spiritualismus der Upanischads und der weit materielleren Lehre des Budda. Freilich, wenn man sich für letztere mit dem allgemeinen und daher für sich nichtssagenden Namen Pantheismus begnügt, so möchte es schwer seyn den Unterschied zwischen beiden Lehren anzugeben. A. W. Schlegel, indem er ablehnt sich über den Buddismus auszusprechen, macht schon die sehr wahre und aufrichtige Bemerkung: wenn er auch wie gewöhnlich sagen wollte, der Buddismus sey ein pantheistisches System, so wisse er nicht, wie darin ein Unterschied von den andern Systemen Indiens liegen solle; denn, wo er in Indien hinsehe, glaube er Pantheismus zu finden. F. Schlegel aber, der den Buddismus ebenso tief herabsetzt, als er die Vedantalehre erhebt, weiß doch da, wo er von der Vendantalehre einen Begriff geben soll, von dieser selbst wieder nichts anderes zu sagen, als sie sey ein Pantheismus.

[1] Vgl. Journ. Asiatique VII, 198.

Freilich ſetzt er hinzu: ein poetiſcher; aber was heißt dieß, und was ändert das Poetiſche an dem Gehalt eines Syſtems? Iſt der Buddismus etwa nur darum verwerflich, weil er ein weniger poetiſches oder ein ganz unpoetiſches Syſtem iſt? Mit ſolchen unbeſtimmten Begriffen läßt ſich hier alſo gar nichts ausrichten. Wenn der Buddismus aus der indiſchen Mythologie abgeleitet wird, ſo läßt ſich darin freilich nichts weiter erkennen, als eine Einheitslehre, die ſich von ihrer mythologiſchen Vorausſetzung gänzlich losgeriſſen hat. Aber dieß gewährt einen bloß negativen Begriff, während der Buddismus etwas ſehr Beſtimmtes und Poſitives iſt.

Der Buddismus iſt durchaus keine bloße Einheitslehre. Zwar unſtreitig bedeutet Budda den im höchſten Grade Einzigen, der nicht, wie jede der drei indiſchen Perſönlichkeiten, ſeines gleichen hat, der ſchlechthin einſam und allein daſteht, weßhalb ich, da man nicht wohl einſehen kann, wie der Name des Budda mit dem indiſchen Wort Budi, das Denken und Intelligenz bedeutet, zuſammenhange, denn im Begriff Buddas iſt doch unſtreitig mehr als bloß der allgemeine Begriff des Geiſtes enthalten: aus dieſem Grund alſo, weil nämlich im Indiſchen ſelbſt eine befriedigende Etymologie des Namens für Budda ſo wenig als für Brama und die Namen der beiden andern indiſchen Dejotas ſich findet, glaube ich daran erinnern zu dürfen, daß Budda der Gott iſt, der nicht nur keinen ſeinesgleichen, ſondern der Nichts außer ſich hat. Dieß der Grundbegriff. Nun iſt in den ſämmtlichen ſemitiſchen Sprachen mit dem Grundlaut bad durchaus der Begriff: solus fuit, oder auch: ante omnia fuit, auch: primus, sine exemplo aliquid fecit verbunden, eine Bedeutung, die noch in dem arabiſchen Verbum bada'a (mit Ain) ſich reflektirt, denn dieß heißt: Novum s. noviter produxit, auch: sine subjecto aut fundamento, d. h. sine praeexistente materia produxit. Das Wort drückt alſo das reine Hervorbringen ohne alle Vorausſetzung außer dem Hervorbringenden ſelbſt aus. In dieſem Sinn heißt Gott im Koran ſo oft Badiu-l-samavati va-l arḍi, Schöpfer (Anfänger) Himmels und der Erde. Dieß iſt nun aber ganz und gar die Bedeutung der Budda-Idee. Budda iſt der ſchlechthin nichts außer

sich selbst [illegible]setzende, keiner Materie, keines Stoffs außer sich zu seinen Hervorbringungen Bedürftige, denn er ist sich selbst Materie, indem er der sich selbst materialisirende Gott ist.

Ich habe schon bei Gelegenheit der Mithraslehre[1] erklärt, daß ich den Budda für die später erschienene Mithrasidee halte, die sich in Indien nur den indischen Vorstellungen accommodirt, zum Theil sogar in diese gekleidet habe. Es ist von einem Teutschen, Isaak Schmidt, Akademiker zu Petersburg, die auffallende Uebereinstimmung bemerkt worden, die sich in Sitten und Gebräuchen zwischen den noch in Indien vorhandenen Nachkommen der alten Parsis, den sogenannten Ghebern, und den mongolischen Buddisten findet. Dahin gehört z. B. ihre Behandlung menschlicher Leichname, welche beide so viel wie möglich von Thieren zerreißen zu lassen suchen[2]. Wer weiß, wie tief die Behandlung der Todten, der Unterschied zwischen Begraben, Verbrennen oder durch Thiere Verzehrenlassen der Leichname in das System der religiösen Ideen eingreift, wird eine solche Uebereinstimmung nicht bloß für rein zufällig ansehen können. Dazu kommt, daß Budda von den mongolischen Buddisten Chormusda genannt wird, ein Name, in dem man gewissermaßen genöthigt ist den Namen des persischen Ormusd wieder

[1] S. oben S. 235.

[2] Herodotos (I, 140) schon erzählt von den Persern seiner Zeit, daß sie die Leichname ihrer Verstorbenen nicht eher bestatten, als bis ein Vogel oder ein Hund an ihnen gezogen hätte. Herodotos selbst gesteht dabei unvollständig unterrichtet zu seyn, und auf einer solchen unvollständigen Nachricht scheint seine Aussage zu beruhen. (Vgl. Strabo XVI, p. 746). Die heutigen Parsis setzen ihre Todten auf eine Art bei, daß sie fleischfressenden Thieren bloßgestellt sind, und sie halten diese Art von lebendigem Begräbniß für ein großes Glück. Denn sie scheuen sich ebensowohl die Erde, als das heilige Feuer, wie andere ihre Leichname verbrennende Völker, mit Todten zu verunreinigen. Die mongolischen Buddisten setzten ihre Todten in freier Luft auf Matten, Filzen und Gerüsten oder auf Felsen und Bäume aus, um von wilden Thieren oder Vögeln verzehrt zu werden. Ein brennendes Licht dürfen die Gheber nicht ausblasen, ein um sich greifendes Feuer wird nie mit Wasser gelöscht, sondern durch Aufwerfen von Erde, Steinen u. s. w. Jeder buddistische Mongole hält es für eine große Sünde, Feuer mit Wasser zu löschen, hineinzuspeien oder auf irgend eine Weise es zu verunreinigen (Plinius XXX, 2).

zu erkennen. Ormuzd aber ist das gute Princip, der gute Gott des persischen sogenannten Dualismus, auf den ich früher versprochen noch einmal zurückzukommen. Der Schlüssel des persischen Dualismus liegt in dem Mithras, den schon die Zendbücher kennen, den bereits Plutarch, wie wir früher gesehen, als μεσίτης, Mittler, erklärt[1], als vermittelnd Materie und Geist, der nichts anderes ist als der sich selbst materialisirende Gott. Mithras ist bloß dadurch Schöpfer, daß er seine ursprünglich immaterielle, aber eben darum auch allem Materiellen und dadurch der Schöpfung widerstehende Urkraft (die nachher in der Unterordnung als Ahriman erscheint), daß er diese sich — sich als Ormuzd — unterwirft, sich zur Materie, zum Gegenstand der Ueberwindung macht. Dieses in der Schöpfung unterworfene Princip ist nicht das an sich böse, es ist nur das Princip des ursprünglich reinen in-sich-Seyns, der Nicht-Expansion, wo es noch keinen Gegensatz zur Expansion bildet. Erst indem es dem Princip der Expansion, wir können sagen, dem Princip der Liebe, der Mittheilsamkeit untergeordnet wird, muß es gegen dieses die Natur eines widerstrebenden annehmen (denn seine fortwährende Wirkung, daß es sich der Materialisirung widersetzt, ist eine zur Schöpfung selbst nothwendige). Solang es selbst keinen Gegensatz hatte, konnte es sich nicht als contrarium, als der Expansion widerstrebenden Egoismus äußern. Der Schöpfer will nur das Gute, aber indem er das Gute will, muß er — zufällig gleichsam — auch das dem Guten Widerstrebende, das contrarium, wollen. Auf diese, freilich bis jetzt nicht gewöhnliche Weise ist erklärt worden, wie die persische Lehre als Dualismus, d. h. als eine Lehre erscheinen konnte, welche die Schöpfung aus dem Kampf und der Zusammenwirkung eines guten und eines bösen Princips erklärt. Daß nun aber auch der Buddismus nicht eine solche abstrakte Einheitslehre sey, wie er gewöhnlich gedacht wird, sondern eine Einheitslehre, die zugleich einen Dualismus in sich schließt, dieß könnte man schon aus dem schwermüthigen Charakter seiner ganzen Weltansicht schließen. Der sogenannte Dualismus hat bis in sehr späte Zeiten sehr verschiedene Phasen durchlaufen. Der Buddismus

[1] S. oben S. 216.

iſt allerdings nicht mehr die reine Zendlehre; dieſelbe Idee fällt hier in eine Zeit viel ſpäterer Entwicklung, wo das Verderben bereits tiefer, allgemeiner iſt, die Welt weit mehr als in jener frühern Zeit zum Argen ſich hinneigt. Hier entſteht alſo ein viel größeres Bedürfniß der Abſonderung von einer der Entzweiung und Zerſtreuung hingegebenen Welt. Der Buddismus lehrt und begünſtigt im Gegenſatz der reinen Zendlehre das einſame Leben. Die älteren Buddiſten lebten außer den volkreichen Städten, in Wäldern, wie man aus Megaſthenes bei Strabo ſchließen kann; zahlreiche Buddiſtenklöſter zeigen eine Flucht vor der Welt, die dem reinen Parſismus fremd iſt, der ſeinen Anhängern ebenſowenig Entbehrungen und Kaſteiungen auferlegt. Der eheloſe Stand gilt als Verdienſt oder wenigſtens als nothwendig zum höchſten Grad der Reinheit. (Der mongoliſche Budda heißt Schakia-Mouni; es iſt unmöglich, in dem letzten Wort das indiſche Mouni zu verkennen, was ein Einſiedler bedeutet und ganz das griechiſche *μόνος* iſt). Alle dieſe Anſtalten des Buddismus zeigen eine ſehr tiefe Empfindung von dem Kampf des Reinen und Unreinen, des Böſen und Guten, ſowie, daß das widerſtrebende Princip immer mehr in die Materie geſetzt worden. Ein eigenthümlicher Schauer von Einſamkeit erfüllt und umgibt die Tempel des Budda; alles iſt berechnet, die Idee des Gottes einzuflößen, der ſeines gleichen nicht hat, obwohl er übrigens alles iſt[1].

[1] Wenn wir den Buddismus für eine zweite Erſcheinung der perſiſchen Mithrasidee erklären, ſo könnten dagegen eben die Kaſteiungen angeführt werden, welche der Buddismus ſeinen Anhängern auferlegt, und von denen die alte perſiſche Religion nichts gewußt habe. Darauf iſt zu antworten 1) daß die Buddaidee jedenfalls die in einer viel ſpäteren Zeit wiedergekommene Mithrasidee iſt, 2) daß wir zwar über die Wirkung der Mithrasreligion im alten Perſien wenig unterrichtet ſind, daß aber mit den Mithrasmyſterien, wie ſie zur Zeit des römiſchen Reichs in mehreren Ländern Kleinaſiens, ja in Rom ſelbſt gefeiert, und von dort ſelbſt in die Berge Tyrols und Salzburgs ſich fortgepflanzt haben, allerdings auch Kaſteiungen und Entbehrungen verbunden waren, während doch nicht zu zweifeln iſt, daß dieſe Mithrasmyſterien wirklich aus Perſien abſtammten, wenn ſie auch die Formen und Ceremonien einer ſpäteren Zeit annehmen. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Buddismus, wie man gewöhnlich annimmt, eine reine, abſolute Einheitslehre, oder ob ihm, wie der Mithrasidee, zugleich ein Dualismus zu Grunde liegt.

Einen noch entſcheidenderen Beweis indeß für das Vorhandenſeyn eines dualiſtiſchen Syſtems im Buddismus bietet eine oft wiederholte Aeußerung chriſtlicher Miſſionarien, die dem Buddismus insbeſondere das vorwerfen, daß er Böſes und Gutes für einerlei, ſowie, daß er es für gleichgültig halte. Wer ähnliche Vorwürfe kennt, die in ältern und neuern Zeiten Lehren anderer Art gemacht worden ſind, der weiß ſchon, was das bedeutet, wenn man ſagt, daß ein Syſtem Gutes und Böſes für einerlei halte. So abſurd war nie ein menſchlicher Geiſt, das Gute als das Gute dem Böſen als dem Böſen gleichzuhalten, eine formelle Einerleiheit zu ſtatuiren. Der Vorwurf beruht auf einem bloß oberflächlichen Anſehen und äußerlichen Auffaſſen; die wahre Meinung iſt nur, daß der letzten Subſtanz nach eben das, was das Böſe, auch das Gute ſey, und in der beſondern Anwendung auf eine dualiſtiſche Schöpfungslehre beſagt ſie nur: das Gute und das Böſe ſey in der Schöpfung gleich weſentlich, womit das Böſe keineswegs aufhört das Böſe, das Gute das Gute zu ſeyn. Es gibt keine Entwicklung ohne eine die Entwicklung anhaltende, ſie hemmende, ihr alſo zugleich widerſtrebende Kraft; und dieſes aller Entwicklung Entgegengeſetzte kann in letzter Inſtanz nur in demſelben Princip liegen, in welchem auch die Entwicklung liegt.

Was den andern Vorwurf betrifft, den der Gleichgültigkeit gegen das Böſe, welche man den Buddiſten zuſchreibt und als eine Folge ihrer Lehre betrachtet, ſo kann ſich der Anſchein einer ſolchen Gleichgültigkeit ſchon von dem müßigen, beſchaulichen Leben überhaupt herſchreiben, zu dem ſich der Buddismus hinneigt. Aber eine gewiſſe Beruhigung über das Daſeyn des Böſen, welches andere Doktrinen als eine ſo große, ſchwer zu löſende Diſſonanz empfinden, gewährt allerdings die Vorſtellung theils von der Unvermeidlichkeit des Böſen, theils von ſeiner nothwendigen, endlichen Auflöſung. Das Böſe iſt ſeinem letzten Grund nach ſelbſt nichts anderes als die der Schöpfung widerſtehende Kraft des Buddha, die er eben in der wirklichen Schöpfung untergeordnet hat; aber gerade dadurch hat er ſelbſt den Gegenſatz in die wirkliche Schöpfung gebracht, allein das letzte Ziel der Schöpfung

iſt die gänzliche Erſchöpfung dieſer widerſtehenden und widerſtrebenden Macht; die ganze Schöpfung iſt nur eine Erlöſungsanſtalt aus den Banden dieſes Princips; die letzte Abſicht des Budda iſt, alle Weſen zu der gleichen Seligkeitsſtufe mit ſich ſelbſt zu erheben. Nur inſofern geht er ſelbſt in die Materie ein oder läßt ſich zu ihr herab. Da aber dieſes Ziel, wo alle Weſen, auch die verworfenſten, zuletzt ſelbſt zur Buddaſtufe erhoben werden, nur durch die Arbeit unbeſtimmbar langer Zeiträume oder Aeonen erreichbar iſt, ſo begreift ſich, daß der Anhänger dieſer Lehre gegen die einzelnen und vorübergehenden Erſcheinungen der Böſen gleichgültiger ſich zeigt, als der, welcher das Böſe überhaupt für etwas bloß Zufälliges hält und weder ein Ende noch einen eigentlichen Zweck deſſelben einſieht.

Einen weiteren, nicht minder wichtigen Beweis für einen in der Buddalehre eingeſchloſſenen Dualismus gewährt die von allen Seiten bezeugte Thatſache, daß auf Ceylon (Ceylon iſt der Urſitz der aus Indien vertriebenen Buddiſten, von dem als einem zweiten Mittelpunkt aus er ſich erſt nach den andern Theilen Aſiens verbreitet hat) — auf Ceylon alſo errichten die Anhänger deſſelben neben den großen, dem Budda geweihten Tempeln regelmäßig kleinere, eine Art von Kapellen, die ſie Dewalas nennen und welche die Miſſionarien doch wohl nicht ohne allen Grund Teufelskapellen heißen. Dieß erinnert an die Typhonien in Aegypten. Es iſt alſo auch in der buddiſtiſchen Religion ein dem typhoniſchen ähnliches Princip angenommen; nur möchte ſich hier jener mythologiſche Dualismus nicht nachweiſen laſſen, der in Aegypten zwiſchen Oſiris und Typhon ſtatuirt iſt. Der Unterſchied des Buddismus von der mythologiſchen Religion iſt eben der, daß er die zwei Principien, die in der größten Allgemeinheit als reales und ideales bezeichnet werden können, zur Einheit — in Einem und demſelben Gott — verbindet. Dennoch drückt ſich in der Errichtung dieſer Dewalas der Gedanke aus, daß das der Güte und Liebe widerſtrebende Princip zur Schöpfung nothwendig, nicht ein im Lauf derſelben zufällig erſt entſtandenes, ſondern ebenfalls urſprüngliches ſey, daher gleichſam eine immerwährende Verſöhnung, und ſoweit wenigſtens eine Art von

Cultus fordert. Das der Mittheilung, der Herablaſſung widerſtrebende Princip iſt ſogar das ältere; denn die Herablaſſung des Schöpfers hat angefangen; zuerſt war er bloß in ſich.

Als eine andere Thatſache, die beweist, daß der Buddismus in einem Zuſammenhang mit dem perſiſchen ſogenannten Dualismus und inſofern ſelbſt als Dualismus betrachtet wurde, will ich noch Folgendes anführen, daß Mani oder Manes, der gewöhnlich als Perſer angegeben wird — dieß war aber zu der Zeit, in welcher Mani erſchien, ein ſehr unbeſtimmter Begriff, und wenn er, wie angegeben wird, ſeine Schriften in ſyriſcher Sprache ſchrieb, ſo kann dieß nur ſo viel heißen, daß er in einer Provinz des perſiſchen Reichs geboren worden, wo das Syriſche Landesſprache war; inſofern bedeutet ſein Name Mani aus dem Syriſchen erklärt der Zertheiler, vollſtändig Mani Chaï (woher Manichäer), der Zertheiler des Lebens, qui vitam in duo principia distraxit — als Manis Vorgänger alſo wird ein gewiſſer Scythianus genannt, als deſſen Erbe und Schüler ein gewiſſer Terebinthus genannt wird, der ſich nachher ſelbſt den Namen Buddas beilegte (Budda iſt allerdings nicht bloß Name des Gottes, ſondern auch der von ihm Erfüllten); merkwürdiger in dieſer Beziehung iſt aber noch, daß die ſpätern Abkömmlinge der Manichäer bei ihrem Uebertritt zur katholiſchen Kirche unter andern Irrthümern ihrer Sekte auch dieſe Lehre abſchwören mußten: *Τὸν Ζορόαστρον καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Ὕσταστον καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν Σκύθην ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι*[1]. Hier finden ſich alſo Zoroaſter, Budda und Manes ausdrücklich zuſammengeſtellt.

Eine letzte Uebereinſtimmung zwiſchen dem Buddismus und der perſiſchen Lehre iſt noch die ſehr ausgedehnte Geiſterlehre, die er mit dieſer ebenfalls gemein hat, und die ſchon allein jeden überzeugen müßte, daß er aus einer ganz andern Quelle als der indiſchen Mythologie ſeinen Urſprung hat.

Dürfen wir nun den Buddismus als eine der Zendlehre wenigſtens analoge, ihr in einem ſpäteren Moment entſprechende, oder ſie auf einer ſpätern Stufe wiederholende Formation anſehen, ſo müſſen wir zugleich

[1] Vgl. Neander Kirchengeſchichte, 2 Aufl. 1 Abth. 2. Band, S. 858.

geſtehen, daß er ſeinem letzten Grund nach älter iſt, als die indiſche Mythologie. Denn der erſte Grund der Lehre von dem ſich ſelbſt materialiſirenden Gott konnte natürlicherweiſe nur entſtehen in jenem erſten Uebergang von der unmythologiſchen zu der mythologiſchen Zeit. Dort mußte jene Zweiheit, die aller Mythologie zu Grunde liegt, zur Einheit aufgehoben werden, um dem mythologiſchen Proceß zuvorzukommen, der mit dieſer Zweiheit nothwendig gegeben iſt. Dorthin in dieſen Moment wurde auch früher die Mithrasidee geſetzt. Die Wiedererſcheinung in einem ſpäteren analogen Moment, und zwar gerade im indiſchen Bewußtſeyn, läßt ſich übrigens einfach durch wirkliche Forterbung erklären. Es hat durchaus nichts Unmögliches anzunehmen, daß die Idee des ſich ſelbſt materialiſirenden — dieſes All- — Gottes im indiſchen Bewußtſeyn von jener Zeit an geblieben ſey, wo von dem offenbar gemeinſchaftlichen indo-perſiſchen Volksſtamm das indiſche Volk als ſolches ausging, eben indem es dem mythologiſchen Proceß folgte: durch ſeine Mythologie ſchied es ſich von dem gemeinſchaftlichen Stamm aus. Mußten wir doch ſchon in den Vedas religiöſe Urkunden anerkennen, die ſich nicht als ſpeciell indiſche betrachten ließen, die nach Perſien als ihrem Geburtsland zurückwieſen. Man könnte alſo annehmen, daß der Buddismus als etwas Unvordenkliches immer im indiſchen Bewußtſeyn geblieben, aus ihm nie völlig verdrängt, und im Anfang wie im Verlauf des mythologiſchen Proceſſes ihm immer wieder dazwiſchen getreten ſey.

Man kann auf dieſes Dageweſenſeyn des Buddismus in Indien ſelbſt aus den wenigen Denkmälern deſſelben ſchließen, die der Verfolgungs- und Zerſtörungswuth der Braminen in Indien entgangen ſind. Unter jenen uralten Monumenten Indiens, welche die Küſte von Coromandel bedecken, bereits zu Salſette finden ſich im Vorhof der dortigen Felſentempel zwei koloſſale Bilder des Budda. Zu Peresnath (einem zu den Monumenten von Ellora gehörigen Ort) iſt von ſchwarzem Baſalt eine koloſſale Figur des Budda zu ſehen, ganz nackt, auf einem Thron, getragen von Elephanten- und Tigerköpfen; Budda ſitzt mit unterſchlagenen Beinen, Buddas gewöhnliche Stellung, welche die Ruhe des in

sich selbst, in tiefer Selbstbeschaulichkeit versunkenen Gottes ausdrückt; um ihn her sechs Figuren betend, fünf sitzend, eine stehend. In den Monumenten von Kennery, welche übrigens von den gegenwärtigen Einwohnern Indiens als unheimliche Oerter, als Sitze böser Dämonen gestehen werden, ist Wischnu durchgängig vorgestellt als Diener des Budda. So finden sich in den Wandsculpturen von Salsette die Zeichen des Buddismus mit den Zeichen des Schiwaismus zusammen. Budda auf der einen, Brama, Schiwa und Wischnu auf der andern Seite, scheint es, finden hier gleiche Verehrung. Eine alte im ersten Band der Asiatic Researches bekannt gemachte Inschrift zu Buddagaja (im heutigen Behar) feierte Budda als einen wohlthätigen Gott, als den von Sünde reinigenden, als Ferner der Gerechtigkeit. Zudem werden in eben dieser Inschrift Brama, Schiwa und Wischnu mit ganz gleicher Verehrung erwähnt.

Wenn ich bisher mit gutem Grunde die eine der beiden Meinungen zurückgewiesen, nach welcher der Buddismus ein bloß aus der indischen Mythologie selbst Entwickeltes, Hervorgegangenes wäre, und sich demnach als ein Späteres gegen dieselbe verhielte, so bin ich darum keineswegs geneigt, die entgegengesetzte Meinung anzunehmen, nach welcher nämlich der Buddismus das Prius, das Vorausgegangene der eigentlich indischen Mythologie wäre, so daß nun diese vielmehr sich nur als ein zerstörter Buddismus betrachten ließe. Buddismus und indische Mythologie stehen materiell betrachtet durchaus in keinem solchen Verhältniß zueinander, daß die letzte aus dem ersten durch was immer für eine Veränderung hätte hervorgehen können. Der Buddismus in seiner Reinheit wenigstens ist kein System, das den Stoff der indischen Mythologie hätte enthalten können. Es ist ein völliger Antagonismus zwischen beiden. Der Buddismus ist dem Bramanismus vorzüglich darum entgegen, daß er den Unterschied der Kasten gänzlich verwirft. Dieser aber wird in Indien als etwas so Unantastbares betrachtet, daß z. B. jedes Mitglied einer untergeordneten Kaste, der Paria z. B., scheu den bloßen Gedanken, durch was immer für ein Mittel in die höhere Kaste sich zu schwingen, als ein Verbrechen betrachten würde. Solche Scheu aber

entſteht nie vor Einrichtungen, die erſt im Lauf der Zeit entſtanden. Nur unvordenkliches Alter bringt ſie hervor. Nur vor dem wird ſie empfunden, deſſen Urſprung ſich in eine völlige Vergeſſenheit verliert.

Alſo keine der beiden Meinungen, zwiſchen welchen bis jetzt die Anſichten getheilt ſind, iſt die wahre. Der richtige Gedanke, welcher allein das Räthſelhafte der indiſchen Mythologie und beſonders jenes dunkle Verhältniß zwiſchen Bramanismus und Buddismus erklärt, das zuletzt in einen blutigen Kampf ausſchlug und mit der gänzlichen Verdrängung des Buddismus endigte, iſt der Gedanke zweier im indiſchen Bewußtſeyn ſich durchkreuzender, aber übrigens voneinander völlig unabhängiger und von ganz verſchiedenen Seiten kommender Richtungen.

Man kann ſich nun aber, wie geſagt, dieſes Dazwiſchentreten des Buddismus, dieſes Durchkreuzen der mythologiſchen Entwicklung Indiens durch die Budda-Idee ganz wohl durch die Annahme erklären, daß ſie in dem indiſchen Volk von ſeinem Urſprung her gelegen; denn ſo entſchieden und beſtimmt perſiſches und indiſches Weſen in der Folge ſich entgegengeſetzt erſcheinen, ſo iſt nicht zu leugnen, daß beide Nationen zu einem und demſelben Hauptaſt der Menſchheit gehören. Dieß zeigt ſchon der Zuſammenhang der Idiome. Nach W. Jones finden ſich unter 10 Wörtern der Zendſprache 6 bis 7, die reines Sanskrit ſind. Dieſe Wahrnehmung des verdienten W. Jones hat aber durch die gründlichen Arbeiten von Eugène Burnouf noch eine ganz andere Bedeutung erhalten. Burnouf, nach dem Tode des unvergeßlichen Sylveſtre de Sacy unſtreitig der erſte Orientaliſt Frankreichs, unterwarf die alten, lang vernachläſſigten Texte ſeiner ſicheren kritiſchen und linguiſtiſchen Behandlung, und hatte das Glück, uns die alte Sprache Perſiens unverhüllt, in ihrer urſprünglichen Fülle und Reinheit vorzuführen. Das Reſultat war die innigſte Verwandtſchaft des Zend mit dem Sanskrit; und zwar nicht mit dem Sanskrit der Epopoeen, ſondern mit dem der Vedas, wodurch ſich von ſelbſt die Folgerung herausſtellt, daß Einheit des Altperſiſchen und Altindiſchen beſtanden hatte, die aber in dem Verhältniß aufhörte, als die indiſche Mythologie ſich zu der Mannichfaltigkeit entwickelte, die ſie ſchon in dem Ramajana und

Mahabharata zeigt. Burnouf hat für die Permutation der Laute zwiſchen dem Sanskrit und Zend ſolche ſtringente Geſetze aufgefunden, daß man ſie bloß anzuwenden hat, um ein beliebiges Sanskritwort in ein Zendwort und ein Zendwort in ein ſanskritiſches zu verwandeln, ſo daß auf gewiſſe Weiſe das Sanskritwörterbuch zugleich als ein Zendlexikon dienen kann[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche ſich aus der Einleitung den damals dargelegten Zuſammenhang zwiſchen religiöſer und Sprachenentwicklung zurückrufen wollen[2], werden (nach den angeführten Thatſachen) von ſelbſt urtheilen, daß man Grund hätte viel mehr ſich zu verwundern, wenn im indiſchen Bewußtſeyn von urſprünglichem Parſismus nichts zurückgeblieben wäre, als man Urſache hat ſich darüber zu wundern, daß derſelbe, obwohl zurückgedrängt durch die mythologiſche Entwicklung, doch im indiſchen Bewußtſeyn ſich fortwährend erhalten hat und zur beſtimmten Zeit als Buddismus aufs neue mächtig hervorgetreten iſt.

Das indiſche Volk war eben derjenige Zweig des Urſtammes, der ſich losgeriſſen, indem er der mythologiſchen Entwicklung folgte, der perſiſche der, welcher ſich rein von dieſer bewahrte. (Differenz zwiſchen Perſiſchem und Indiſchem = unmythologiſch : mythologiſch). Aber die Indier konnten in dieſer Losreißung doch die urſprüngliche Verwandtſchaft nicht verwinden. So kam es, daß während ſie der mythologiſchen Richtung ſich nicht verſagen konnten, das Unmythologiſche, das von ihrem Urſprung her in ihnen war, nun erſt im Gegenſatz mit der mythologiſchen Entwicklung wirkſam wurde. Seine Mythologie hat das indiſche Volk ganz unabhängig von dem Buddismus durch den allgemeinen mythologiſchen Proceß erhalten; das Princip des Buddismus aber lag von ſeinem Urſprung her in ihm, und es erhob ſich aus der Tiefe des Bewußtſeyns ſelbſt eben an dieſem Punkt des ſchneidenden Contraſtes, den das religiöſe Bewußtſeyn Indiens darbietet, — auf der einen Seite die völlig aufgegebene Einheit, das Uebergewicht

[1] S. J. Müller in den Münchener Gel. Anzeigen von 1838, p. 784. 785.

[2] Vgl. die fünfte Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie.

des Schiwaismus, das Extrem der Vielgötterei, indem Brama, Schiwa und Wischnu ſich ausſchließen, anſtatt ſich zur All-Einheit aufzuheben, und von der andern Seite jener Allgott, jener nichts außer ſich kennende Gott, Budda, der offenbar urſprünglich im indiſchen Bewußtſeyn wie im indiſchen Lande einheimiſch, erſt durch eine ſpätere Kriſis, und auch da nicht völlig, wenigſtens nur von der Halbinſel, ausgeſtoßen worden iſt.

Was die Beweiſe für den dem Buddismus zu Grunde liegenden Dualismus betrifft, ſo will ich bemerken, daß in den weiteren Verbreitungen der buddiſtiſchen Religion dieſer Dualismus ganz an den Tag tritt. Hier zeigt er ſich als Gegenſatz von Materie und Geiſt, der übrigens ja ſchon von der Incarnationsidee unzertrennlich iſt. In den mongoliſch-buddiſtiſchen Syſtemen ſind es auf der einen Seite der mit dem Weltenſtoff erfüllte Raum, auf der andern der in einem reinen Lichtreich wohnende, von der Materie angezogene und mit ihm zu partiellen Erſcheinungen ſich verbindende Geiſt, welche das Weltphänomen hervorbringen. Ueberhaupt iſt der Buddismus ſelbſt nicht als ein abgeſchloſſenes und ſtillſtehendes Syſtem zu betrachten. Ueberall hat auch er ſich nach dem Charakter der Länder und Verfaſſungen bequemt, mit welchen er in Verbindung kam. Er war ein anderer in Indien, und iſt unbeſchadet ſeines Hauptcharakters ein anderer in Tibet, ein anderer unter den mongoliſchen Stämmen und in China, wo er in einen ganz abſtrakten Pantheismus gewiſſermaßen ausarten mußte, um Eingang zu finden.

Man kann von der einen Seite nicht umhin, Indien als das Vaterland des Buddismus zu erkennen, von der andern Seite iſt bekannt, daß die Buddalehre durch eine blutige Verfolgung aus dem eigentlichen Indien, der diesſeitigen Halbinſel, verdrängt worden, daß ſie daſelbſt verhaßt, ja ein Gegenſtand des Abſcheus und der Verwünſchung geworden iſt. Zwiſchen der Epoche, in welche das einſtimmige Zeugniß der Nationen Aſiens, von denen er angenommen iſt, ſeinen Urſprung ſetzt, und zwiſchen jener Epoche einer gewaltſamen Ausſtoßung, die ihn aus Indien vertrieb, liegt ein beträchtlicher Zeitraum, aber die ſchrift-

lichen Denkmäler der Braminen beobachten über dieſen Zeitraum ein tiefes Stillſchweigen. Ohne die ſchon erwähnten bildlichen Denkmäler, welche von dem alten Glanz der Buddaverehrung in Indien Zeugniß ablegen, und einigen Angaben außerindiſcher Schriftſteller, würde man faſt zweifeln können, ob er wohl je in Indien exiſtirt habe. Vielleicht bietet die ganze Geſchichte des Menſchengeſchlechts kein zweites Beiſpiel einer Sekte dar, die ſo vollkommen, und zwar in einem Lande vernichtet worden iſt, dem ſie durch die Natur ihrer Dogmen ebenſo ſehr als durch ihren Urſprung angehört. Eine unbeſtimmbare Zeit lang — ſo laſſen die erwähnten Monumente vermuthen — lebten die Anhänger des Budda friedlich und ſelbſt verehrt unter den andern zahlreichen Sekten Indiens; gleichwohl genießt, wie es ſcheint, ſeit dem erſten und zweiten Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung Budda keine Verehrung mehr in Indien; ſeine Idole ſind umgeſtoßen, ſeine Tempel verlaſſen, ja, wie der in Kali, als Sitze böſer Dämonen geflohen. Ein dunkler Schrecken, eine wirkliche oder verſtellte Unwiſſenheit, ein heftiger und blinder Haß bezeichnet die Aeußerungen der Braminen über alles, was Budda und ſeine Lehre betrifft, und während dieſe ſich in die Ferne, gegen Mittag, gegen Morgen und gegen Mitternacht verbreitet, Hinduſtan von drei Seiten umgibt, ſtößt dieſes allein ſie zurück. In der früheſten und in der mittleren Zeit Indiens, ſo wie noch wenige Jahrhunderte vor Chriſtus, iſt der Buddismus in Indien nachweislich. Als Alexander d. Gr. nach Indien kam, fanden die Griechen neben den Brachmanen eine von dieſen unterſchiedene religiöſe Sekte, die ſie bald mit dem Namen Gymnoſophiſten, bald Samanäer bezeichneten. Der Name Samanäer iſt ächt indiſch. Samman bedeutet den Abgezogenen von der Welt, der ſich dem contemplativen Leben gewidmet und beſonders von allen Leidenſchaften befreit hat. Beide beſtehen nach den Erzählungen nebeneinander, und wenn die Brachmanen als die herrſchende Prieſterſchaft des Landes erſcheinen, ſo ſtellen die andern nur eine beſondere, durch ſtrenge Uebungen ſich auszeichnende Sekte innerhalb der allgemeinen Kirche Indiens vor. Es fragt ſich: Waren dieſe Samanäer oder Gymnoſophiſten zu Alexanders Zeit nur indiſche Yogis,

d. h. Anhänger der mystischen Vedalehre, die völlige Abtödtung der Sinne als den Weg angibt zur höchsten Anschaulichkeit und Vereinigung mit Gott, oder sind sie Buddisten? Daß sie Buddisten waren, könnte man daraus schließen, daß der Budda der Siamesen Samanacodom heißt. Sind die Samanäer Buddisten, so beweist eben dieß, daß zur Zeit Alexanders die Buddisten noch vermischt mit den andern, zwar als eine von den Brachmanen unterschiedene, aber nicht ausgeschlossene oder als schismatisch ausgestoßene Sekte in Indien wohnten. Bei Arrian in seinen Expeditiones Alexandri M. findet sich sogar der Name Budda. Er lautet bei ihm Buddyas. Arrian vergleicht ihn mit dem griechischen Dionysos, dem Hauptgegenstand griechischer Mysterien. Ueber die damalige Existenz der Buddisten in Indien kann also kein Zweifel seyn. Strabo unterscheidet nach Megasthenes Bramanen und Garmanen. Von den letzteren sagt er, daß sie bloß von Kräutern leben, nichts Lebendiges tödten (Lebendiges nicht zu tödten, ist eine der Hauptregeln der strengern Buddisten), in Wäldern leben und Kleider von Baumrinde tragen [1]. Es ist kaum zu zweifeln, daß diese Garmanen des Strabo die Samanäer der anderen Schriftsteller sind. Clemens von Alexandrien nennt sie Sarmanäer, von denen er sagt: „Sie bewohnen keine Städte, keine Häuser, leben von Baumfrüchten und Wasser, im ehelosen Stand". Nach dieser Beschreibung des Clemens v. A., die wahrscheinlich aus älteren Quellen geschöpft ist, kann man fast nicht zweifeln, daß Buddisten gemeint sind. Eine deutliche Kunde von diesen möchte, wenn nicht in den Budiern des Herodotos, doch in jenen Indiern zu finden seyn, von denen derselbe sagt [2]: „Sie tödten nichts Lebendiges, säen nicht und bauen keine Häuser, sie leben von Kräutern und einer Art Korn von der Größe wie Hirse; wird einer von ihnen von einer Krankheit befallen, so begibt er sich in eine wüste Gegend und liegt dort, ohne daß sich jemand um den Kranken oder Sterbenden bekümmert". Man muß dieß dahin deuten, daß die Anhänger dieser Sekte, wenn sie alle Lebenshoffnung aufgegeben haben, wüste Oerter

[1] Lib. XV, c. 1 (p. 712).
[2] III, c. 100.

suchen, wo sie sicher sind die Beute wilder Thiere zu werden. In einer andern Stelle spricht Clemens von den σεμνοῖς der Indier mit Attributen oder Prädicaten, welche zeigen, daß er ebenfalls die Buddisten meint und daß diese σεμνοί nur der griechisch gemachte oder griechisch gedeutete Name der Samanäer ist. Am merkwürdigsten schien mir immer eine Stelle des Plinius, die ich zu meiner Verwunderung nirgends benutzt fand (ob es von den neuesten Schriftstellern über Indien geschehen ist, kann ich nicht sagen): in dieser Stelle sind die Kasten Indiens, unter diesen die Brahmanen deutlich unterschieden. Vita, sagt Plinius[1], mitioribus populis Indorum multipartita degitur (darin die Trennung in Kasten). Alii tellurem exercent (dieß sind die Sudras), militiam alii expediunt (dieß sind die Kschatrias), mercesque alii suas evehunt (die sogenannten Vanians), res publicas optimi ditissimique temperant, judicia reddunt, regibus assident: dieß sind nun offenbar die Braminen, und es ist höchst merkwürdig, wie sie hier durchaus nicht als Priesterkaste, sondern als das, was sie waren, als optimates, als die höchste Aristokratie des Landes, bezeichnet werden. Auch jetzt noch ist nicht jeder Bramine Priester, obwohl keiner Priester seyn kann, als der zur Kaste der Braminen gehört. Von diesen unterscheidet nun Plinius sehr bestimmt ein quintum genus hominum mit folgenden Worten: Quintum genus celeberrime illic et prope in religionem versae sapientiae decitum, voluntario semper morte vitam accersens prius rego finit. Bekannt ist, daß in Gegenwart Alexanders und seines Heeres der Gymnetophist Kalanus freiwillig, und um einen Beweis seiner Ueberzeugung zu geben, den Scheiterhaufen bestieg. Ebenso war es den späteren buddistischen Patriarchen gewöhnlich, ihr Leben freiwillig auf dem Holzstoß zu enden.

In allen diesen Stellen erscheinen demnach die Buddisten als zwar von den Braminen unterschieden, aber als neben ihnen bestehend und nicht bloß geduldet, sondern sogar vom Volk mit einer besondern Verehrung als eine Art von Heiligen betrachtet, die darum geduldet werden, weil sie keine Ansprüche an Oeffentlichkeit und Allgemeinheit

[1] Hist. N. L. VI. c. 22 (19).

machende Sekte ſind. Auch Porphyrios beſchreibt unter dem Namen Samaneer ganz deutlich die buddiſtiſchen Prieſter mit ihren klöſterlichen und mönchiſchen Einrichtungen. Und zwar ſchreibt ſich dieſe Nachricht des Porphyrios aus einer Quelle her, die bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgeht, denn ſie iſt aus dem Bericht eines an den Kaiſer Antoninus geſchickten indiſchen Geſandten geſchöpft. Durch dieſe Zeitbeſtimmung wird beſtätigt, was Wilſon durch mehrere Combinationen herausgebracht hat, daß die Verfolgung des Buddismus in Indien um die Zeit der erſten Ausbreitung des Chriſtenthums anfing. Dieſes wäre ein neues Beiſpiel jener chronologiſchen Coincidenzen oder jenes Geſetzes gleichzeitiger und in gewiſſem Sinn übereinſtimmender, und doch voneinander unabhängiger Bewegungen in übrigens ganz verſchiedenen Regionen. Es iſt, als ob der Buddismus, der, früher geduldet, um jene Zeit Gegenſtand einer ſo grauſamen Verfolgung wurde, gegen das religiöſe Syſtem Indiens in dem Augenblick ſich erhoben, wo von einem andern Theil Aſiens aus der geiſtigſte Monotheismus ſiegreich über die Welt ſich verbreiten ſollte. Um dieſe Zeit mögen die Buddiſten, die ſich bisher ſtill verhalten, im Schooße der indiſchen Religion ſelbſt geduldet und verehrt gelebt hatten, zuerſt mit offener Verwerfung der Vedas eigne Religionsbücher ſich zu geben angefangen, als ſtrenge Unitarier dem mythologiſchen Polytheismus offenen Krieg angekündigt, ſich als die wahren Gläubigen ausgerufen haben. Zugleich — indem ſie den Unterſchied der Kaſten und damit den erblichen Prieſterſtand aufhoben — mußten ſie zur Verkündigung des Worts jeden zulaſſen, der inneren Beruf dazu fühlte. Dieſes Syſtem, einmal auf einer ſo weiten Grundlage errichtet und in ſolchem völligen Gegenſatz gegen die unbewegliche Conſtitution der Braminen, drohte reißende Fortſchritte zu machen, und rief eben darum die ganze Macht der Braminen gegen ſich auf. Bis zum 7. Jahrhundert ſcheinen dieſe blutigen Kriege gedauert zu haben. Inzwiſchen verbreitete ſich die Buddareligion über die Grenzen der Halbinſel; in Indien beſiegt, wurde ſie in Ceylon herrſchendes Syſtem, wo ſie den alten Bramanismus verdrängte, von da aus verbreitete ſie ſich wie von einem zweiten

Mittelpunkt aus in das ganze Indien jenseits des Ganges zu den Birmanen nach Pegu und Siam; China endlich nahm sie auf, und sie drang in alle Gegenden nördlich von Indien über Tibet hinaus bis in die Steppen von Centralasien, wohin indeß ein Samen alter Parsilehre schon früher gekommen und Empfänglichkeit für sie bereitet zu haben scheint.

Verpflanzt in auswärtige Gegenden, für die man ihn nicht hätte gemacht halten sollen, schließt sich der Buddismus doch von allen Seiten an sein ursprüngliches Vaterland an, und die verschiedenen Schicksale, die er erfahren, haben das ursprüngliche Gepräge des Landes und des Klimas nicht auslöschen können, in dem er zuerst entstanden war. Wie tief er mit dem indischen Wesen verflochten, sich in die mythologische Religion Indiens eingelebt, mit ihr gleichsam verwachsen war, erhellt daraus, daß selbst in den buddistischen Tempeln außerhalb Indiens dennoch das ganze indische Pantheon versammelt ist. Moorcroft unter anderm sagt von einem Tempel in Tibet, nirgends hätte er eine größere Versammlung indischer Götterbilder gesehen. Der Buddismus konnte nicht mit der mythologischen Entwicklung, die in das indische Bewußtseyn fiel, zusammentreffen, ohne auch selbst indische Formen, die Farbe indischer Vorstellungen anzunehmen, sich mit Begriffen der indischen Mythologie zu verschmelzen. Außerordentlich schwer ist es aber, bei diesem nothwendigen gegenseitigen Einfluß, den indische Mythologie und Buddalehre aufeinander ausgeübt haben, das respektive Eigenthum einer jeden zu erkennen. So ist es eine schwierige Frage, ob die Idee der Maja eine ursprünglich indische, oder eine ursprünglich buddistische sey. Die Maja ist, wie früher gezeigt, in dem indischen orthodoxen System nothwendig, weil dieses eine Freiheit in der Weltschöpfung behauptet, welche unmöglich ist, ohne einen veranlassenden Grund, ohne gleichsam einen Reiz zur Weltschöpfung zwischen dem Schöpfer und der Welt zu setzen. Dagegen ist die Maja auch in den Buddismus aufgenommen und gewissermaßen auch da nothwendig. Die Materie, in welche sich der Schöpfer versenkt, mußte sich ihm zuerst als Möglichkeit, und demnach als Princip in ihm selbst, darstellen. In bildlichen Darstellungen erscheint Budda als Kind an der Brust der jugendlichen, mit

allen Reizen der Schönheit geschmückten Maja. Zugleich werden ihm Blumen und Früchte dargebracht. Gruppen von Thieren nähern sich ihm als dem Gott, der dem Lebenden hold ist und das Blutvergießen der Thiere verwehrt hat, ein Verklärungs- oder Heiligenschein umgibt das Haupt sowohl des Kindes als der Mutter. Kurz, es ist das innigste Verhältniß zwischen Budda und Maja. Die chinesischen Buddisten lehren bestimmt einen Zusammenhang zwischen der Maja und den getrennten drei Eigenschaften. Sie versichern, daß die Illusion der Maja bloß auf der illuserischen Trennung der drei Eigenschaften beruhe. Auch sie fordern den, der sich zum wahren Wesen erheben will, auf, sich über die Maja und die drei Eigenschaften zu erheben. Hier stimmt also der Buddismus ganz mit philosophischen Ideen überein, die, wie die Lehre von den drei Eigenschaften, Indien eigenthümlich sind. Man muß sich daher durchaus geneigt fühlen, die Maja als ursprünglich indisch anzusehen. Von der andern Seite aber ist zu bemerken, daß mit dem persischen System, eben weil auch dieses eine freie Schöpfung annimmt, die Idee der Maja gar wohl vereinbar ist. Wäre es nicht möglich, daß in einer weiteren Entwicklung der Mithraslehre, durch die sie erst zum eigentlichen Magismus erhoben wurde, daß in einer solchen weitren Entwicklung das persische weibliche Wesen, die Mitra, welche Herodotos mit Urania vergleicht, als Maja = Magia dargestellt worden wäre?

Unter den Nachrichten, die uns über die Dogmen des alten Magismus geblieben sind, ist auch der Begriff einer triformis Mitra erhalten. Jul. Firmicus sagt[1]: Persae et Magi omnes Jovem dividunt in duas potestates, nämlich, wie er hinzusetzt, in eine männliche und weibliche, et mulierem quidem triformi vultu constituunt. Sollte man nun nicht Ursache haben, die mulierem triformi vultu so zu erklären. Mitra ist in der späteren Doktrin oder wissenschaftlichen Ausführung der altpersischen Lehre das Urwesen Gottes = Nichtexpansion, das sich ihm darstellt als expansibel, wo es sich + verhält. Aber in seiner unbedingten Expansion ist es außer Gott. Es muß ihm also

[1] De Errore profan. relig. I. 5.

Ormusd, das begrenzende (Licht, Erkenntniß vermittelnde) Princip entgegengesetzt werden. So wird Mitra unbegrenzt und begrenzt, + und

und die Einheit beider, also wirklich triformis, erst zur wirklichen Materie. Sollte nun diese Triformität nicht mit der Trigunaya der indischen Philosophie zusammenhangen? Dieß läßt sich wohl hören, allein der Zusammenhang konnte auch der umgekehrte seyn. In späteren Explicationen (und jene aus einem späten, schon christlichen Schriftsteller genommene Notiz gehört einer Zeit an, in der schon die orientalischen Religionsideen, von allen Seiten her zusammenfließend, synkretistisch vereinigt wurden), es wäre also wohl möglich, daß in späteren Explicationen des Magismus die persische Mitra erst diese der indischen Maja analoge Deutung erhalten hätte. Kurz, es wird schwer und nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse (soweit er wenigstens mir bekannt ist) unmöglich seyn, darüber zu entscheiden, ob die Maja aus dem Buddismus in das indische System oder umgekehrt aus der indischen Philosophie in den Buddismus aufgenommen worden.

Wenn es sich vollends beweisen ließe, daß die sämmtlichen Trimurtibilder buddistisch, so wären diese die deutlichsten Zeichen des Verwachsens zwischen indischer Mythologie und Buddismus.

Was nun aber aufs Bestimmteste sich behaupten und nachweisen läßt, ist der umgekehrte Einfluß, den der mit der rein mythologischen, entgegengesetzten Richtung im indischen Bewußtseyn zusammentreffende Buddismus auf die indische Mythologie ausgeübt hat. Daß die materiellen Götter frühzeitig aus dem indischen Bewußtseyn verdrängt worden, habe ich früher schon bemerkt. Der Buddismus hat entschieden bedeutend mitgewirkt zu jener Steigerung des Wischnuismus, die wir vorzüglich in der Bhagwadgita erkannten. Die Wischnulehre mußte sich zur höchsten Einheit steigern, so daß Wischnu als totum numen, als der ganze unzertrennte Welt, dargestellt wurde. Der unverkennbarste Einfluß auf die Ausbildung der Wischnulehre zeigt sich aber in der Incarnationsidee, welche diese in so großer Ausdehnung, nicht bloß auf Wischnu, sondern zuletzt selbst auf Brama anwendet. Die Incarnation ist ursprünglich nur in einem System denkbar, das schon die

materielle Schöpfung selbst aus dem Begriff eines sich selbst materialisirenden, also eines sich selbst erniedrigenden Gottes herleitet. Einen gleichen, oder vielmehr noch verwirrenderen Einfluß hatte der Buddhismus möglicherweise auf die theosophischen Theile der Vedas, auf jene zum Theil bis zur Verrücktheit gehende Unificationstheorie der Upanischads. Denn wenn die Bhagwadgita z. B. noch immer an der Persönlichkeit des Wischnu festhält, so ist dagegen das höchste Ziel des in jenen Theilen der Vedas gelehrten Bestrebens der Abgrund einer absolut unpersönlichen, insofern inhaltsleeren Einheit. Es ist nicht etwa nur Brama und Schiwa, es ist ebensowohl Wischnu, der hier verschwindet. Diese Theile der Vedas sind das Werk eines gegen die Mythologie erregten, ihr entgegengesetzten, aber keineswegs sie positiv zu überwinden vermögenden Geistes, der, um sich aus den Banden derselben zu erretten, sich in das Leere und das Nichts stürzt. Gegen diese Versunkenheit der Vedas ist das System der Bhagwadgita als ein geistiger Aufschwung zum persönlichen Gott zu betrachten, wie sich denn eben diese Lehre zugleich aufs Bestimmteste gegen jenen trägen, stumpfen Quietismus erklärt, den dieselben Theile der Vedas athmen, während die Bhagwadgita, weit entfernt das Nichthandeln als den einzigen Weg zur Seligkeit zu erklären, vielmehr das Handeln empfiehlt, jedoch das Handeln, wie es dem geziemt, der an einen über die Welt erhabenen, gegen sie freien Schöpfer glaubt.

Doch das letzte Wort über dieses Verhältniß muß ich mir für den Schluß der ganzen Untersuchung vorbehalten. Vorläufig habe ich noch einiges über die weitere Verbreitung des Buddhismus außer den Grenzen Indiens zu erinnern.

Wenn eine entschieden polytheistische Religion kein Bedürfniß und keinen Antrieb empfindet sich fortzupflanzen und Proselyten zu machen, wie denn der Indier bis auf den heutigen Tag keinen Versuch macht Andersdenkende für seine Religion zu gewinnen, was noch außerdem durch seine gesellschaftliche und politische Organisation, insbesondere die Kasteneinrichtung, ihm verwehrt ist: so liegt es dagegen in der Natur jeder pantheistischen oder absolut monotheistischen Religion sich als

univerſell zu betrachten, und darum auch zu unbedingter Verbreitung ſich aufgefordert zu finden. Ich ſage: es liegt dieß in der Natur jeder pantheiſtiſchen oder abſolut monotheiſtiſchen Religion. Als eine ſolche kann die moſaiſche Religion inſofern nicht betrachtet werden, weil ſie, obgleich auf die Idee des wahren Gottes gegründet, dennoch in dieſem nur einen Nationalgott erkannte, der das Volk Iſrael ſich zu ſeinem Volk erwählt, die andern Völker anderen Göttern überlaſſen habe. In der moſaiſchen Religion widerſprach ſchon die Abſonderung von allen andern Völkern, in der das auserwählte Volk des Jehovah erhalten werden ſollte, lange Zeit geradezu jeder weitern Verbreitung. Dagegen iſt es von dem Buddismus hiſtoriſch gewiß, daß er ſich durch Miſſionen fortgepflanzt hat. Unter den nomadiſchen Mongolen, wo der Buddismus als Lamaiſche Religion erſcheint, traf der von Indien her ſich verbreitende Buddismus auf die frühere patriarchaliſche Verfaſſung, mit welcher eine ebenſo einfache, vom eigentlichen Polytheismus noch freie Religion in Verbindung ſtand. Doch muß noch vor dem Buddismus ein Zweig der perſiſchen Ormusdlehre unter dieſe Stämme ſich verbreitet haben, wie aus dem ſchon angeführten Umſtand, dem Namen Chormusda, erhellt, den ſie dem höchſten Gott beilegen. Bis jetzt waren die Schriften des indiſchen Buddismus in Europa ſo gut wie unbekannt; nur erſt in neueſter Zeit fand Hodgſon in den buddiſtiſchen Klöſtern von Nepal (dem einzigen indiſchen Landſtrich, wo ſich der Buddismus erhalten hat) eine große Sammlung in etwas verſtümmeltem Sanskrit geſchriebener Werke, in denen man bald Abſchriften von Originalen der nördlichen und öſtlichen Buddiſten erkannte; auf dieſe iſt das neueſte Werk von E. Burnouf: Introduction à l'histoire du Buddhisme gegründet; bis dahin aber verdankten wir unſere vorzüglichſten Kenntniſſe von dem Innern der Buddiſtenlehre chineſiſchen und in tartariſcher Sprache abgefaßten mongoliſchen Schriften, aus denen beſonders Abel Remuſat, Klaproth und der ſchon erwähnte Isaak Schmidt in Petersburg ſehr belehrende Auszüge gegeben haben. Nach der dem mongoliſchen Buddismus eigenthümlichen Darſtellungsweiſe iſt der Grund der Welterſcheinung eine urſprünglich geſtörte Einheit. Die Einheit in

ihrer Unbeſchränktheit oder Freiheit von dem Gegenſatz wird in den mongoliſchen Schriften leerer Raum genannt. Damit iſt aber nicht etwa der ſinnliche Raum gemeint, es ſoll damit nur das noch Widerſtands- und Spannungsloſe der erſten Einheit ausgedrückt werden. Der Begriff iſt an ſich ebenſo philoſophiſch und metaphyſiſch als der des Heſiodos vom Chaos, das man ja auch als leeren Raum erklärt hat. An der Stelle dieſer ſtillen ruhigen Leere iſt nun das wilde Meer des Werdens und Entſtehens getreten, was die mongoliſchen Buddiſten Ortſchilang nennen. Dem Ortſchilang entſpricht in den mongoliſchen Leeren die indiſche Maja. Dieſes Meer des Werdens iſt nur die äußere Erſcheinung des in getrennten Eigenſchaften hervortretenden Gottes. Er iſt es, der jede dieſer Formen des Daſeyns annimmt, aber indem er ſich auf dieſe Art mit der Natur zu identificiren ſcheint, bleibt er, unter allen Wandelbarkeiten ſeiner äußern Exiſtenz, innerlich ſich ſelbſt gleich in tiefer Ruhe, ein Herz voll Liebe und Zuneigung gegen alle Geſchöpfe, die er insgeſammt, nachdem ſie die Prüfung der zertrennten Erſcheinung beſtanden, mit ſich zu vereinigen, in ſein urſprüngliches Nirwara, das man gewöhnlich durch Nichts überſetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äußeren Exiſtenz ausdrückt, worin er ſelbſt iſt, aufnehmen will.

# Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Zum erstenmal wurde bei Gelegenheit der Ausbreitung des Buddhismus der Name Chinas erwähnt. Die Buddalehre hat indeß in China erst sehr spät Eingang gefunden. Mit dem bloßen Buddismus ist also das chinesische Wesen nicht erklärt. In seiner Ursprünglichkeit nun aber scheint dieses der entschiedenste Widerspruch gegen die von uns bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologischen Processes. Keinem der verschiedenen mythologischen Völker hinsichtlich des Alters nachzusetzen, zeigt das chinesische Volk in seinen Vorstellungen nichts, was an die Mythologie der andern Völker erinnerte. Wir können sagen: es ist ein absolut unmythologisches Volk mitten unter den mythologischen, von gleichem Alter mit diesen, gleichwohl ganz außer jener mythologischen Bewegung gestellt und nach einer ganz andern Seite des menschlichen Daseyns hingewendet und entwickelt. Berührt von Ländern und Völkern, unter welchen der mythologische Proceß seine ganze Gewalt ausübt, bildet China allein eine große und in ihrer Art einzige Ausnahme von demselben, und fordert gerade darum unsere ernstlichste Aufmerksamkeit. Ein einziger faktischer Widerspruch ist hinreichend, eine ganze, wenn auch durch eine ununterbrochene Reihe anderweitiger Thatsachen befestigte Theorie über den Haufen zu werfen.

Es ist mit dem chinesischen Wesen nicht etwa wie mit der Zendlehre, nicht wie mit dem Buddismus, welche man betrachten kann als Hemmungen, Antithesen des extremen Polytheismus, die aber durch ihren Gegensatz gegen den mythologischen Proceß selbst die Macht und

Gewalt deſſelben bezeugen. In der Zendlehre, im Buddismus ſtellt ſich dem Polytheismus eine Einheitslehre gegenüber, die man in dieſem Verhältniß als Monotheismus ausſprechen kann. In China aber ſcheint an die Stelle des Monotheismus wie des Polytheismus ein entſchiedener Atheismus zu treten, eine völlige Abweſenheit des religiöſen Princips.

Es ſind alſo hier eigentlich zwei Erſcheinungen zu erklären, 1) das abſolut Unmythologiſche, 2) das ſcheinbar ſogar völlig Unreligiöſe des chineſiſchen Bewußtſeyns.

Das Erſte betreffend, wollen wir uns an folgende Sätze unſerer früheren Entwicklung erinnern: a) Der Polytheismus iſt gleichzeitig, ja gewiſſermaßen identiſch mit dem Proceß der Völkerentſtehung; alſo kein Volk ohne Mythologie. b) Die abſolut vorgeſchichtliche Zeit, die Zeit vor der Völkerentſtehung war auch die relativ unmythologiſche Zeit, denn Mythologie überhaupt entſtand erſt mit den Völkern. Dieſen Sätzen entſprechend wollen wir nun vor allem aufſtellen, erſtens: daß es unrichtig iſt, von einem chineſiſchen Volk zu ſprechen. Die Chineſen ſind gar kein Volk, ſie ſind eine bloße Menſchheit, wie ſie ſich ſelbſt nicht etwa für eines der Völker, ſondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menſchheit anſehen (worin ſie auf gewiſſe Weiſe Recht haben, inwiefern ſie eben kein Volk ſind wie die andern). Weder von innen noch von außen waren ſie gedrängt, ſich als Volk zu conſtituiren. Nicht von innen, weil ſie, wie wir ſehen werden, ſich dem mythologiſchen Proceß entzogen; nicht von außen, da ſie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menſchheit ausmachen; über 300 Millionen ſetzen die neueſten Angaben der Engländer die Bevölkerung des chineſiſchen Reichs. Alſo: die Chineſen verhalten ſich in dieſem Betracht (inwiefern ſie kein Volk in dem Sinne wie die andern ſind) als ein noch erhaltener Theil der abſolut vorgeſchichtlichen Menſchheit. Demnach muß ſich in ihnen, es muß ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn auch noch das Princip finden, von dem die abſolut vorgeſchichtliche Menſchheit beherrſcht war. Aber weil dieſes Princip im chineſiſchen Bewußtſeyn ſich dem religiöſen — theogoniſchen — Proceß verſagt hat

(nicht zum Anfang und ersten Princip des mythologischen Processes wurde), so kann es im chinesischen Bewußtseyn seine religiöse Bedeutung nicht behalten. Das chinesische Bewußtseyn hätte sich also (denn ich spreche noch immer bloß hypothetisch), wenn unsere Erklärung richtig wäre, so hätte sich das chinesische Bewußtseyn allerdings dem Gesetz des mythologischen Processes entzogen, d. h. das Urprincip in seiner Ausschließlichkeit behauptet, aber nur um den Preis, daß zugleich die religiöse Bedeutung des Urprincips ganz aufgegeben wäre. Ich bemerke, daß das Gesetz des mythologischen Processes doch eigentlich nur hypothetische Bedeutung hat. Es sagt nur so viel: wenn ein theogonischer Proceß oder überhaupt wirkliche Religion entstehen soll, so muß jenes ausschließliche Princip, von dem das erste Bewußtseyn beherrscht ist, eingeschränkt, einem höheren untergeordnet, ihm überwindlich und von ihm wirklich überwunden werden. Wie nun aber, wenn unter den verschiedenen Auswegen, die das menschliche Bewußtseyn im Drang dieses Processes sucht, einmal auch dieser vorkäme, den Proceß als theogonischen oder jenes ausschließliche Princip als Gott setzendes aufzugeben, um es als ausschließliches zu behaupten, so daß von dieser Seite der Proceß gleich anfangs in eine bloße Negation, nicht etwa des Polytheismus, sondern in eine Negation der religiösen Bedeutung des Princips ausschlüge? Also — wenn daher diese von uns angenommene Möglichkeit im chinesischen Bewußtseyn zur Wirklichkeit geworden, so müßte sich in diesem, es müßte sich im chinesischen Bewußtseyn 1) das Urprincip der Religion in seiner ganzen Macht und Ausschließlichkeit, wie es in der noch ungetheilten Menschheit war; es müßte aber 2) mit veränderter Bedeutung sich finden, jedoch in der Art, daß stets noch seine ursprüngliche religiose Bedeutung hindurch schimmerte; denn sonst wäre die Identität des Princips nicht zu erweisen, es wäre nicht einleuchtend zu machen, daß eben dasselbe Princip, welches in den anderen Völkern die theogonische und religiöse Richtung nahm, hier die andere von Religion abgewendete Richtung genommen habe.

Um mich hierüber deutlich zu machen, will ich bemerken, daß das Wort religio selbst eine allgemeinere und speciellere Bedeutung hat

Urſprünglich bedeutet das Wort religio jede Verpflichtung, mit der ein gewiſſer Begriff von Heiligkeit oder ein gleiches Gefühl von Unverbrüchlichkeit verbunden iſt. Dieß erhellt ſchon aus dem lateiniſchen Sprachgebrauch: hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco. Dieß Allgemeine kann man auch das Formelle des Begriffs nennen. In dieſem Sinn gibt es Religion in allem, auch in Dingen oder Angelegenheiten, die ſich gar nicht, wenigſtens nicht unmittelbar und für das nächſte Gefühl, auf das Göttliche beziehen. Man kann aber Religion auch im engeren oder materiellen Sinn nehmen, wo dann eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche als ſolches in ihrem Begriff liegt. Nun haben wir angenommen, es ſey möglich, daß jenes urſprüngliche religiöſe Princip, welches eigentlich die Vorausſetzung alles theogoniſchen Proceſſes iſt, einmal auch eine andere, von der religiöſen abgewendete Richtung nehme oder ſeine religiöſe Bedeutung verliere. Genauer werden wir uns nun ausdrücken, indem wir ſagen, es ſey möglich oder denkbar, daß jenes Princip ſeine materiell-religiöſe Bedeutung verliere, während es die formell-religiöſe behalte.

Urſprünglich iſt alle Verpflichtung nur Verpflichtung gegen Gott, und alle formelle Verpflichtung ſchreibt ſich, und wär' es durch noch ſo viele Mittelglieder, von jener materiellen, allein urſprünglichen Verpflichtung her. Jenes reale, erſt ausſchließlich hervortretende Princip des Bewußtſeyns haben wir früher das materiell Gott ſetzende genannt. An dieſem Princip haftet, wie gezeigt wurde, dem Bewußtſeyn der Gott. Umgekehrt durch dieſes Princip iſt allein der Menſch eigentlich, urſprünglich und zwar dem Gott verpflichtet. Dieſe Urverpflichtung kann nun nicht und nie aufgehoben werden, es ſey denn, daß das menſchliche Bewußtſeyn überhaupt aufgehoben werde, wie dieß denn wirklich geſchehen iſt in jenen völlig aufgelöſten und nur noch äußerlich menſchlichen Racen, von denen wir früher geſagt haben, daß ſie keine Autorität, ſo wenig eine unſichtbare, als eine ſichtbare über ſich erkennen, und daher auch ohne alle geſellige Verbindung leben[1]. Alſo jene Urverpflichtung kann nie aufgehoben werden, ſolang menſchliches Bewußtſeyn

[1] S. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 63 und 72.

besteht, wie auch übrigens das Princip selbst seine Bedeutung verändere. Wohl möglich aber ist, daß das Princip, gegen welches diese Verpflichtung besteht, oder dem das menschliche Bewußtseyn auf solche Weise, nämlich ursprünglich, verhaftet ist, daß dieses Princip, in welchem ihm (dem Bewußtseyn) ursprünglich der Gott ist, sich ihm in ein anderes verkehre, daß es also dem, welchem es ursprünglich als Gott (in der engeren und materiellen Bedeutung dieses Worts) verpflichtet war, daß es diesem selben als einem andern, doch ebenso wie vorher, d. h. auf dieselbe bindende, religiöse Weise, verpflichtet bleibe.

Wir müßten also — um jetzt zu unserem Gegenstande zurückzukehren — im chinesischen Bewußtseyn ein gleichsam an die Stelle von Gott, und zwar an die Stelle jenes Urgottes, aber mit derselben Ausschließlichkeit und mit derselben Urverpflichtung Getretenes antreffen, das zwar, inwiefern es nicht mehr unmittelbar Gott, sondern ein anderes ist, auch nicht mehr als eigentlich religiöses Princip erschiene, das aber dadurch, daß in ihm jene Verpflichtung fortdauert, doch seine Abstammung und Herkunft von dem ursprünglichen, auch materiell-religiösen Princip nicht verleugnen kann (dieß ist es, was wir meinten, wenn wir sagten: die ursprünglich religiöse Bedeutung müsse auch in dem nun nicht mehr eigentlich religiösen noch durchschimmern).

Ferner, da nach der Voraussetzung jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung nun verlieren konnte, oder nur sie aufgab, um sich als ausschließliches zu behaupten, so muß dieses Princip im chinesischen Bewußtseyn, obwohl mit materiell veränderter Bedeutung, doch mit derselben ausschließlichen Gewalt sich wieder finden, die es ursprünglich in seiner religiösen Bedeutung gehabt hatte.

Auf diese Weise hätten wir also eine Möglichkeit gezeigt, das chinesische Wesen, das so ganz, nicht bloß, wie wir uns bisher ausgedrückt haben, unmythologisch, sondern geradezu antimythologisch uns anspricht, gleichwohl mit dem allgemeinen mythologischen Proceß zu vermitteln oder in Verbindung zu bringen.

Dieſer Vermittlung zufolge wäre denn das chineſiſche Weſen nicht im Widerſpruch gegen die Annahme eines allgemeinen theogeniſchen Proceſſes, dem das Bewußtſeyn der Menſchheit unterworfen worden, ſondern nur einer der Auswege, eine der Ausweichungen vor den Folgen dieſes Proceſſes, dergleichen wir, wenn auch in anderer Art, auch anderweitig ſchon erkannt haben; denn China bleibt immer das Einzige in ſeiner Art. Aber wenn auch die einzige Ausnahme ihrer Art, ſo iſt es genug, die Möglichkeit einer ſolchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszuſehen, daß ſie auch in der Wirklichkeit anzutreffen ſey. Denn es iſt der Charakter des Weltgeiſtes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten erfüllt, die größtmögliche Totalität der Erſcheinungen überall will oder zuläßt, ja es iſt im Gang der Welt, deſſen Langſamkeit uns ſchon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde. Denn diejenigen, welche gegen den großen Grundſatz, daß alles wahrhaft Mögliche auch wirklich ſey, die flache Einwendung vorbringen, daß dann auch jeder Roman einmal eine wirkliche Geſchichte geweſen ſey oder werden müßte, haben freilich nur die alltägliche Vorſtellung des bloß abſtrakt und ſubjektiv Möglichen; ſie wiſſen wenig oder gar nicht, was die Philoſophie Möglichkeit nennt.

Aber dieſe Möglichkeit, auch das der Mythologie ſo widerſprechende chineſiſche Weſen mit dem allgemeinen mythologiſchen Proceß in Verbindung zu bringen, iſt an gewiſſe, ſehr beſtimmte Vorausſetzungen gebunden. Die Nachweiſung, daß dieſe Vorausſetzungen in dem chineſiſchen Bewußtſeyn ſich wirklich finden, iſt allerdings eine mehr hiſtoriſche als philoſophiſche Aufgabe.

Wir gehen alſo davon aus: die Chineſen ſind kein Volk, d. h. die Einheit, welche dieſe unermeßliche Verbindung von Menſchen und Völkerſchaften zuſammenhält, wird von ihnen ſelbſt nicht als eine particulare oder gar individuelle, ſondern als eine univerſelle empfunden. Sie ſind das Menſchengeſchlecht, ſie fühlen ſich außer und über den Völkern, dieſe ſind ihnen, wenn auch nicht wirklich (was die Chineſen gar nicht für nöthig halten), ſie ſind ihnen der Idee nach unterworfen.

Wenn die Chineſen nicht ein Volk ſind, ſo kann das Princip ihres Seyns und Lebens nur jenes ausſchließliche ſeyn, das im Bewußtſeyn der vorgeſchichtlichen, noch ungetheilten Menſchheit herrſchte. Aber dieſes Princip hat ſich im chineſiſchen Bewußtſeyn dem religiös-theogoniſchen Proceß verſagt, wie wir daraus ſehen, daß China ganz außerhalb der mythologiſchen Bewegung geblieben iſt, an ihr keinen Theil hat. In ſeiner religiöſen Bedeutung aber konnte ſich jenes Princip nicht behaupten, wenn es dem theogoniſchen Proceß ſich verſagte, oder umgekehrt, es konnte ſich in ſeiner abſoluten Ausſchließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöſe Bedeutung verzichtete, wenn dieſes Princip im Bewußtſeyn eine andere Bedeutung annahm. Nur um dieſen Preis, ſagten wir, konnte ſich das ausſchließliche Princip dem höheren verſagen und ſo zugleich ſich außer dem mythologiſchen Proceß ſetzen.

Sehen wir nun, ob das Geforderte im chineſiſchen Bewußtſeyn wirklich nachweislich, d. h. ſuchen wir deſſen eigentlichen Inhalt zu erforſchen. Die reine Anführung der Thatſachen wird zeigen, ob unſere Vorſtellung etwas bloß Geſuchtes und Gemachtes iſt, oder ob ſie auch in dem Gegenſtand ſelbſt ſich erkennen läßt.

Das chineſiſche Reich nennt ſich das himmliſche Reich, auch das Reich der himmliſchen Mitte, des himmliſchen Centrums. (Hier erkennen Sie ſchon die Centralität des urſprünglichen Princips.) Der Begriff des Himmels iſt der höchſte in aller chineſiſchen Weisheit, der höchſte Begriff ihrer Moral. Ein zu ſeiner Zeit berühmter Philoſoph, Bilfinger, der ein noch jetzt empfehlenswerthes Werk de Sinarum doctrina morali et politica geſchrieben, ſagt in demſelben: Non est multa mentio Dei in libris sinicis (noch richtiger hätte er geſagt, daß die chineſiſche Sprache eigentlich gar kein Wort für Gott hat), ejusdemque, fährt er fort, interpretatio inter Europaeos quoadam controversa — alſo: wie das in chineſiſchen Schriften etwa als Gott zu Erklärende zu verſtehen, ſey unter den Europäern ein Gegenſtand der Controverſe; auf jeden Fall geſteht er damit, daß der Begriff Gott in den chineſiſchen Schriften nur durch eine Auslegung, die ſehr oft vielmehr eine Hineinlegung iſt, gefunden werde. Die Bemerkung

bezieht ſich darauf: die Jeſuiten, welche China als eine ihnen beſonders anheimgefallene Provinz betrachteten, hatten ein gewiſſes Intereſſe dabei, die Ehre der chineſiſchen Weisheit aufrecht zu erhalten; ſie konnten ihrem Syſtem nach überhaupt nicht zugeben, daß es ein ganzes großes Reich ohne Religion gebe, ſie wollten nicht auf die Chineſen kommen laſſen, daß ihre Religion eigentlich auf Atheismus hinauslaufe, was man in Europa früher glaubte und auch ſpäterhin zu behaupten fortfuhr. Darauf bezieht es ſich alſo, wenn Bilfinger ſagt: man ſey in Europa über die Auslegung der chineſiſchen Schriften in Bezug auf den Begriff Gott nicht einig. Doch fährt er fort: einige Erwähnung Gottes finde ſich in den chineſiſchen Schriften, und als Beleg dafür führt er die Grundlehren ihrer Moral an, welche er ſo ausdrückt: es werde gelehrt, daß wir die urſprüngliche vom Himmel eingepflanzte Unſchuld wieder herzuſtellen ſuchen, daß wir den Himmel verehren ſollen; daß wir nicht einmal einen Gedanken zulaſſen ſollen, deſſen bewußt oder mitwiſſend wir den Himmel nicht wollen können, daß wir uns allein bei den Fügungen des Himmels beruhigen ſollen u. ſ. w. Ueberall iſt alſo hier der Himmel (und nur dieſer) der alles, auch das Leben, beherrſchende Begriff, und es wird nach dieſen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner beſonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die urſprüngliche Religion Chinas eine reine Himmels-Religion war, daß jene allgemeine Vorausſetzung des mythologiſchen Proceſſes, die allen Völkern gemeinſchaftlich war, der chineſiſchen Menſchheit ebenſo wenig fehlte, die urſprüngliche aſtrale Religion (das erſte Band der noch ungetrennten Menſchheit) auch der Ausgangspunkt für das chineſiſche Bewußtſeyn war. Aber eben hier trat die Kataſtrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit ſollte eine Zweiheit treten. Dieſer Zweiheit widerſetzte ſich das chineſiſche Bewußtſeyn, es beſtand auch jetzt noch auf der Ausſchließlichkeit des erſten Princips[1]: aber im eignen

[1] China blieb ganz außerhalb der mythologiſchen Bewegung (es widerſetzte ſich aller Zweiheit), Perſien ging in dieſelbe ein und widerſetzte ſich derſelben erſt, als es zur entſchiedenen Vielgötterei kommen ſollte. Vgl. oben S. 228 ff.

Himmel, d. h. was bisher der Himmel gewesen war; in der Region des Göttlichen konnte es sich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erscheinung der höhern Potenz nicht zu, durch diese war es jedenfalls aus dem Himmel verstoßen: es mußte dem Bewußtseyn aus dem Göttlichen heraustreten, sich veräußerlichen und verweltlichen, und so — in dieser verweltlichten und veräußerlichten Gestalt — finden wir das Himmelsprincip auch als das allwaltende, herrschende Princip des ganzen chinesischen Lebens und Staats[1], wie sich aus folgenden Angaben herausstellen wird.

Das chinesische Reich ist auch als Staat, oder rein historisch betrachtet, gleichsam ein Wunder der Geschichte. China ist von allen Reichen der Welt das älteste, das fortwährend sich selbständig erhalten und ein so unüberwindliches Lebensprincip in sich gezeigt hat, daß eine zweimalige Eroberung des Reichs, einmal im 13. Jahrhundert durch die westlichen Tartaren oder die Mongolen, das zweitemal durch die östlichen oder die Mandschu-Tartaren an dem Wesentlichen seiner Verfassung, seiner Sitten, Gebräuche und Einrichtungen nicht das Geringste geändert hat, und der Staat seinem Innern nach heutzutag völlig dasselbe Ansehen hat, wie vor vier Jahrtausenden, und auf denselben Principien fortwährend beruht, die er in seinem Ursprung schon zur Grundlage hatte. Denn obgleich man neuerdings angeführt hat, daß das eigentliche Kaiserthum von China, d. h. die völlig unumschränkte Monarchie, in dem jetzigen Umfang nicht älter sey, als etwa 200 Jahre v. Chr., so zeigt doch die weitere Forschung, daß dieser sogenannte erste Kaiser Chi-hang-thi nur der Wiederhersteller eines früheren, ja des ältesten Zustandes war. Einzelne untergeordnete Fürsten, Glieder eines Feudalsystems, in welchem sie sich als reine Unterthanen verhielten, hatten Mittel gefunden sich auf eine gewisse Weise unabhängig zu machen, aber die Macht selbst, mit der dieser Versuch gegen die Einheit unterdrückt werden konnte, zeigt die Gewalt der ursprünglichen Idee, und obgleich nicht ohne Gegenstrebungen oder ohne Abwechslung

[1] Il y a une communication intime entre le ciel et le peuple king, sagt Gentil.

in der Ausführung, iſt eben dieſe Idee des unumſchränkten, abſoluten Kaiſerthums ſo alt als die chineſiſche Nation ſelbſt, und nicht eine im Lauf der Zeit entſtandene, ſondern eine vom erſten Urſprung des Volks ſich herſchreibende Idee. Der Widerſpruch gegen ſie war nur zufällig, durch zufällige Schlaffheit veranlaßt, aber die Wiederherſtellung eben beweist ihre Weſentlichkeit, ihre Immanenz in der Nation, und daß ſie mit dieſer zugleich geboren iſt und nur mit ihr ſterben kann. Dieſe Unerſchütterlichkeit des chineſiſchen Reichs und die Unveränderlichkeit ſeines weſentlichen Charakters ſeit Jahrtauſenden hat auch einen neueren philoſophiſchen Schriftſteller [1], der ſich über China erklärte, zu dem Schluß veranlaßt: es müſſe demnach ein mächtiges Princip ſeyn, welches dieſes Reich von Anfang an beherrſcht und durchdrungen, zugleich auch ſich ſelbſt vor jeder ſubjektiven Verwirrung, die ſich immer mit der Zeit einfinde, und von allen fremdartigen Einflüſſen zu bewahren gewußt habe [2], — ein Princip, das zugleich ſtark genug geweſen, mittelſt einer ihm inwohnenden aſſimilirenden Kraft alles Auswärtige, das nur eine Zeit lang in ſeinem Bildungskreiſe beharrte, ſich zu verähnlichen und zu unterwerfen, wie denn zweimal beſiegt und unterworfen die Chineſen durch ihre Geſetze und ihre Lebenseinrichtungen die Sieger ſelbſt wieder beſiegt haben. Die Ausdrücke des Verf. zeigen die Einſicht, daß hier etwas anderes als ein aus bloßer ſubjektiver Meinung oder Uebereinkunft Entſtandenes, etwas Mächtigeres, als ein menſchlicherweiſe Erfundenes herrſche. Soweit nun bin ich mit ihm derſelben Meinung. Wenn er aber nachher die Frage aufwirft: welches iſt nun wohl jenes mächtige Princip, deſſen Größe ſelbſt

[1] Windiſchmann, die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte.

[2] Die Chineſen haben die größte Apprehenſion davor, ſich mit anderen Racen zu vermiſchen. Die braſiliſche Regierung hatte im Jahr 1812 eine Colonie von Chineſen in der Nähe von Rio angelegt, um Thee zu bauen; ſie waren ſehr gut bezahlt und blieben daher im Lande; keiner aber wollte heirathen, weil ſie keine chineſiſche Frauen finden konnten, und ſo ſtarb die Colonie aus. Man ſucht chineſiſche Arbeiter (als die beſten) in Indien (Calcutta, Madras, Pondichery); auf St. Mauritius ſind ſie jetzt; aber ſobald ſie eine gewiſſe Summe gewonnen, kehren ſie zurück, weil ſie keine Weiber ihrer Race finden. Denn die chineſiſche Regierung läßt zwar Männer, aber nicht Weiber auswandern.

durch das jetzt herabgesunkene, kleinliche, pedantische und zum geistlosen Formalismus gewordene Leben der Nation noch hindurchschimmert, es auch jetzt noch fortdauernd erhält; und wenn er hierauf die Antwort ertheilt: dieses Princip ist kein anderes als das älteste patriarchalische Princip, nämlich das Princip der väterlichen Macht und Auktorität in ihrer ganzen Größe und Stärke, so gebe ich zwar die Stärke jenes Princips der väterlichen Gewalt an sich zu, ich anerkenne auch, daß dieses Princip in China von großer Bedeutung und Wirkung ist, sowie daß dasselbe sich als Princip des Anfangs, als erste Grundlage überall zu erkennen gibt, und die patriarchalische Verfassung überall den Ausgangspunkt bildet: aber, gesetzt es gäbe für die Verfassung Chinas keine höhere Kategorie als die einer patriarchalischen Verfassung, so wäre die Frage gerade diese, warum sich das chinesische Leben von diesem Ausgangspunkt nicht entfernt, warum alle Verhältnisse einer späteren, mannichfaltigeren oder ausgebreiteteren Entwicklung ihm fremd geblieben. Die Frage ist eben, warum das patriarchalische Princip hier seinen Einfluß und seine Macht Jahrtausende hindurch behauptet, und dieß kann man nicht, ohne einen Cirkel im Erklären zu begehen, wieder durch die Macht des patriarchalischen Princips erklären.

Wir haben übrigens bereits von einer Katastrophe des chinesischen Bewußtseyns gesprochen. Auch hier hat eine Umwendung, eine universio statt gefunden, ein äußerlich-Werden des erst innerlichen, das Bewußtseyn ausschließlich einnehmenden Princips, aber nicht ein bloß relativ-äußerlich-Werden, wie in dem Bewußtseyn jener Völker, die dem mythologischen Proceß anheimfielen, sondern ein absolutes äußerlich-Werden. Mit Einem Wort, die wahre Erklärung des chinesischen Wesens, Lebens und Seyns liegt darin, wenn wir sagen, es sey: religio astralis in rempublicam versa, das Princip jener astralen Religion habe sich in einem übrigens noch näher zu erklärenden Vorgang zum Princip des Staates umgewendet. Dieselbe erdrückende Gewalt, welche es als religiöses Princip auf das Bewußtseyn ausübte, dieselbe übt es jetzt als Princip des Staats aus, und aus derselben Ausschließlichkeit, mit der es sich in jener astralen Religion als noch innerliches Princip behauptete,

behauptet es ſich jetzt in dieſem, im Staat, als äußerlich gewordenes Princip.

Das ganze chineſiſche Staatsweſen beruht auf einer ebenſo blinden und dem chineſiſchen Bewußtſeyn unüberwindlichen Superſtition, als das Religionsweſen Indiens, oder irgend eines der andern unter der Laſt religiöſer Ceremonien erdrückten Völker. Der einſt ausſchließliche Herrſcher des Himmels hat ſich für das chineſiſche Bewußtſeyn nur in den ebenſo ausſchließlichen Herrſcher des irdiſchen Reichs verwandelt, welches irdiſche Reich nur das heraus- oder umgewendete himmliſche iſt. In ihm iſt jenes abſolute Centrum, das in dem Urmoment der Umwendung oder universio überwunden werden mußte, wenn ein theogoniſcher Proceß entſtehen ſollte, veräußerlicht und verweltlicht, außer Widerſpruch geſetzt, darum abſolutes und nun fortan unüberwindliches Centrum. Aus dieſem Grunde heißt China das Reich der himmliſchen Mitte. Die Mitte, das Centrum, die ganze Macht des Himmels iſt in ihm.

Ein ausſchließliches Princip kann es auf zweierlei Art ſeyn, 1) nach innen, indem es alles im Oeden des allgemeinen Seyns erhält, keine freie Mannichfaltigkeit zuläßt. Als ein ſolches zeigt es ſich in dem gänzlichen Mangel jedes Unterſchiedes und jeder Abſtufung der Stände und vorzüglich aller Kaſteneintheilung. Es gibt in China weder erblichen Adel noch andere durch die Geburt abgeſonderte Stände. Aller Unterſchied wird bloß hervorgebracht durch das Amt und durch die Funktion im Staat, zu der jeder ohne Unterſchied berufen werden kann. Auch die eignen Verwandten des Kaiſers nehmen nur für ihre Perſon an ſeiner Herrlichkeit Theil, aber nach ſeinem Tode treten ſie in den Privatſtand zurück. Alle Macht, alle Auktorität iſt ausſchließlich bei dem Kaiſer; jeder iſt in China nur inſofern etwas, als dieſer etwas aus ihm macht. Nach der königlichen Familie machen zwar die Ju's, d. h. die Gelehrten, den zweiten Stand oder vielmehr Rang im Reiche aus, aber an Erblichkeit iſt hiebei nicht zu denken. Es gibt überall nur Unterſchiede des Rangs, aber nie des Standes. Die Gelehrten ſelbſt theilen ſich wieder in ſo viel Rangordnungen oder Grade, als

Wissende unter ihnen sind, und diejenigen unter ihren, deren Gedächtniß ihre Fächer und die zu diesen Fächern gehörigen Zeichen am besten inne haben, bilden das oberste, den Kaiser unmittelbar umgebende Reichscollegium. Wissenschaft und Gelehrsamkeit gelten nur so viel, als der Staat Nutzen davon hat. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst oder einer Art derselben, welche die Chinesen im 10. Jahrhundert gemacht haben, hat jenes oberste Reichscollegium, Han-li genannt, über das ganze Bücherwesen die Aufsicht, und läßt diejenigen Bücher machen, die man für nöthig hält. Was das für Bücher sind, läßt sich aus dem abnehmen, was darüber von Chinesen erzählt wird, die nach Frankreich geschickt wurden, um dort den Unterricht der Jesuiten zu erhalten, und deren Angaben ich hier, wenn auch etwas verkürzt, aus einem deutschen Buche[1] verlesen will: „Es gilt nur, sagen sie, die Erhaltung der alten Gedächtnißsache, nur die Sittenlehre, und die Entdeckungen in den Künsten, die sich aber nur auf den unmittelbaren Nutzen beziehen dürfen. Die Jugend soll nur zur Geschäftsführung der Väter tüchtig gemacht, und denen, die sich darin vor dem Haufen auszeichnen, Gelegenheit gegeben werden, dieß in Schriften kund zu thun; denen aber, die nicht fürs Leben sind, sondern nur Geist haben, sollen allerlei Spitzfindigkeiten hingeworfen, allerlei Grübeleien freigelassen werden, damit ihr unseliger Hang zum Denken über menschliche Verhältnisse unschädlich werde. Jede Wissenschaft, jedes Geschäft des Staates ist in Regeln gebracht, die man auswendig lernt. Poesie, freie Erfindung, jede eigentlich schöne Kunst geben kein Ansehen, wenn sie nicht höheren Orts approbirt sind. — Die Gelehrten haben sich ganz in den Ton der Regierung gefügt. — Wetteifer findet nicht statt, man arbeitet einerlei auf einerlei Weise. — Ein Kaufmann, ein Künstler darf es sich noch viel weniger als ein Gelehrter herausnehmen, etwas für sich behaupten oder bedeuten, oder einen Willen und einen Stolz auf unabhängige Existenz, kurz Selbständigkeit haben zu wollen. — Die Religion des Kaisers muß jeder geradezu als Formalität

[1] Aus Schlossers Universalhistorischer Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur 1, 1, S. 94 ff.

annehmen, wie er in England die Testacte beschwören muß, ob er daran glaubt, ist gleichgültig. Alles, selbst die Kultur des Bodens und die Industrie ist von Büchern, Tradition und Polizei abhängig".

Sie sehen aus diesen Erzählungen, daß wenn zu verschiedenen Zeiten auch europäische Länder den Versuch gemacht haben, die Wissenschaft und jede Geisteskultur auf diesen Fuß zu setzen, doch keines derselben das Urbild China je ganz erreichen konnte. Doch es ist nicht dieser Bemerkung wegen, daß ich die Stelle vorgelesen habe, sondern um Ihnen ein anschauliches Bild zu geben von jener ausschließlichen Gewalt des Staats in China und von der erdrückenden Gewalt, mit der er alle freie Entwicklung hemmt und seit Jahrtausenden niederhält. — Wie das dem höheren Princip (A') unterworfene B Grund eines Processes, der Veränderlichkeit, so das absolut gesetzte (außer allem Gegensatz) Grund absoluter Stabilität und Unveränderlichkeit.

China ist wirklich auch darum der sichtbar gewordene Himmel, weil es so unveränderlich ist und still steht wie der Himmel. Alle einheimischen Kriege, Unordnungen, selbst auswärtige Eroberungen haben es immer nur auf kurze Zeit erschüttert, stets stellt es sich in seinem alten Zustand wieder her. Die ältesten Reiche sind verschwunden; längst sind die Reiche der Assyrier, der Meder, der Perser, der Griechen und Römer untergegangen, indeß China, jenen Strömen gleich, die aus unerforschlichen Quellen entspringend immer gleich majestätisch dahinfließen, in einer so langen Folge von Jahrhunderten nichts von seinem Glanz und seiner Macht verloren hat.

Das Ausschließliche des Princips zeigt sich also 1) nach innen; allein nicht bloß nach innen zeigt sich dieses Princip des chinesischen Staats als ein ausschließliches, sondern nicht weniger 2) nach außen völlig absolut.

Derjenige würde sich eine viel zu vage und den chinesischen Begriffen ganz unangemessene Vorstellung des chinesischen Kaisers machen, der ihn bloß als Kaiser von China dächte, — er ist Weltherrscher, nicht in dem Sinn, wie wohl auch der Padischah der Osmanen oder der persische Schah oder der lächerliche Hochmuth selbst kleinerer morgen-

ländiſcher Herrſcher, z. B. in Indien, ſich ſo betitelt, ſondern im eigentlichen und wörtlichen Verſtande. Er iſt der Weltherrſcher, weil die Mitte, das Centrum, die Macht des Himmels in ihm iſt, und weil gegen das Reich der himmliſchen Mitte ſich alles nur als paſſive Peripherie verhält. Bei den Chineſen ſind dieß nicht bloß orientaliſche Uebertreibungen oder bloße Formeln eines morgenländiſchen Ceremoniels. Es iſt nicht zufällig, es iſt der ihm inwohnenden Natur nach unmöglich, daß es zwei ſolche Kaiſer gebe. Der chineſiſche Kaiſer iſt der ſchlechthin einzige, weil in ihm wirklich die Macht des Himmels ruht, von welcher alle himmliſchen Bewegungen abhängen, gleichwie durch dieſe alle irdiſchen Bewegungen beſtimmt ſind. Daß ſie mit dieſer Einheit des oberſten Herrſchers wirklich einen ſolchen phyſiſchen Begriff verbinden, erhellt daraus, daß nach ihrer Ueberzeugung in ſeinen Gedanken, ſeinem Wollen, ſeinem Thun die ganze Natur ſich mitbewegt. Wenn eine große Calamität über das Volk hereinbricht, wenn drohende Himmelszeichen, ungewohnte Stürme oder Regen ſich einſtellen, ſo bezieht dieß der Kaiſer auf ſich, er ſucht die Urſache dieſer unordentlichen Bewegungen der Natur in irgend einem ſeiner Gedanken, ſeiner Wünſche oder in einer ſeiner Gewohnheiten: denn wenn Er in der Ordnung iſt und ſich in der rechten Mitte erhält, ſo kann auch nichts in der Natur aus ſeinem Gleis und aus der gewohnten Bahn weichen. Aus ſehr alter Zeit iſt das Gebet eines der berühmteſten Kaiſer erhalten, das er bei ſiebenjähriger Dürre nach vielen zur Verſöhnung des Himmels vergeblich dargebrachten Opfern geſprochen, und wo er ſagt: Herr, alle Opfer, die ich bisher dargebracht, ſind unnütz geweſen; ich bin es ohne Zweifel ſelbſt, der dem Volk ſo viel Unglück zugezogen. Dürfte ich Dich um das befragen, was Dir an meiner Perſon mißfallen hat? Iſt es die Pracht meines Palaſtes, iſt es meine reichliche Tafel, iſt es die Zahl der Frauen, die mir die Geſetze gleichwohl erlauben? Ich will alle dieſe Fehler durch Eingezogenheit, durch Sparſamkeit, durch Enthaltſamkeit wieder gut machen. Und wenn dieß nicht genügt, ſo übergebe ich mich ſelbſt Deiner Gerechtigkeit u. ſ. w. Dieſes Gebet, ſagt die Geſchichte, ſey ſogleich erhört worden, ein reicher Regen ſey gefallen und

die darauf folgende Erndte eine der gesegnetsten gewesen. Vor noch nicht allzu langer Zeit, als am 14. Mai des Jahres 1818 ein furchtbarer Sturm aus Südosten in Peking wüthete, der Regen in Strömen floß, eine unheimliche Finsterniß die ganze Stadt umhüllte, erließ der Kaiser eine Bekanntmachung, worin er erklärte, wie er die ganze vorige Nacht nicht geschlafen, und sich nicht erholen könne von dem Schrecken, den dieses furchtbare Ereigniß ihm verursacht. Er habe nachgeforscht, ob er nicht durch irgend eine Vernachlässigung in der Regierung die Schuld davon trage, oder ob er Vergehungen seiner Mandarinen übersehen und nicht inne geworden sey. Er befehle daher seinen ergebensten Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenschaft seine oder seiner Mandarinen Vergehen zu eröffnen u. s. w. Ich führe diese Thatsachen an zum Beweis der Meinung, daß auf dem Kaiser, seinem Thun und Wollen nach chinesischen Begriffen die Ruhe und Ordnung der ganzen Natur beruht, daß er nicht bloß Herr des von ihm beherrschten Landes, sondern Weltherr ist. In dem Schreiben, das wegen des in der letzten Zeit besonders stark nach China getriebenen Opiumschmuggels ein kaiserlicher Commissär und Vicepräsident von Hu-Kwang, Namens Lin, in Gemeinschaft mit einigen anderen höheren Beamten aus Kanton unter dem 13. Juli 1839 erließ, auf daß die Königin Victoria ihn kenne und darnach handle, sagt der Chinese: „Wir vom himmlischen Reich haben, die 10,000 Königreiche der Erde uns unterwerfend, einen Grad göttlicher Majestät, den ihr nicht ergründen könnt". Von dem Kaiser heißt es in eben demselben Schreiben: „Unser großer Kaiser mit einer Güte, grenzenlos wie die des Himmels selbst, überschattet alle Dinge, so daß selbst die entlegensten und entferntesten Dinge (vorher war gesagt, England sey vom Reich der Mitte mehr als 20 Millionen chinesische Meilen entfernt) in den Bereich seiner lebenspendenden und nährenden Einflüsse fallen".

Dunkel bleibt dabei allerdings, wie die chinesische Lehre sich vorstellt, daß die ganze Macht des Himmels in diesen irdischen Herrscher gekommen sey, der nicht nur sterblich, sondern Fehlern, Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen ist. Diese Frage aber kommt auf die

zurück, wie man ſich den Umſturz, dieſe Heraus- oder Umwendung einer erſt geiſtig himmliſchen Welt in dieſes irdiſche Reich zu denken habe. Hier iſt denn allerdings ein dunkler Punkt, welchen ſelbſt die Spürkraft der Jeſuiten nicht aufzuklären vermocht hat. Wir werden alſo kaum erwarten dürfen, hierüber einen hiſtoriſchen Aufſchluß zu finden. Eine Erinnerung indeß jener Kataſtrophe könnte ſich noch in dem allgemeinen Symbol des chineſiſchen Reichs finden. Dieſes iſt nämlich der ſtarke und kluge Yang, der eine geflügelte Schlange oder ein Drache iſt, unter dem man ſich die ganze Kraft der materiellen Welt, den ſtarken Geiſt aller Elemente — den Geiſt dieſer Welt ſelbſt — vorſtellt, und der als das geheiligte Sinnbild des chineſiſchen Staats ſelbſt, ſeiner Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Von dieſem wird in einem der heiligen Bücher, dem Y-King, geſagt: „Er ſeufzet über ſeinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht; er wollte hinauffahren in den Himmel und ſtürzte in den Schooß der Erde herab". Der ſtarke und kluge Drache iſt das bereits relativ gewordene Princip, das ſich aber noch als abſolutes behaupten will; darin liegt der Stolz, die Erhebung, das Hinauffahren in den Himmel. Wenn das im religiöſen Proceß (alſo in religiöſer Hinſicht) bereits relativ Gewordene ſich dennoch als abſolutes noch behaupten will, erhebt es ſich an den ihm nicht mehr zuſtehenden Ort, den Himmel: es wird alſo herabgeſtürzt; um ſich als abſolut zu behaupten, mußte es den Himmel verlaſſen, zur Erde herabkommen, wo es indeß nun aber das irdiſchgewordene, herabgeſetzte Himmliſche iſt. Es iſt daſſelbe Bild, deſſen ſich auch ein chriſtliches Buch bedient, wenn es ſagt: „Es erhub ſich ein Streit im Himmel — und der alte Drache ward herabgeworfen und ſeine Stätte nicht mehr funden im Himmel", und Chriſtus ſagt: „Ich ſahe den Satan (denſelben, der ſonſt auch Fürſt der Welt heißt) vom Himmel fallen, wie einen Blitz"; um ſo eher zu vergleichen, als daſſelbe bedeutend, denn eben mit dem Chriſtenthum war jenes Princip, das bisher ein religiöſes war, genöthigt ſich als weltliches zu erklären. Man ſieht alſo: es iſt in dem chineſiſchen Bewußtſeyn doch ſelbſt das Gefühl eines Umſturzes, eines Herabgekommenſeyns, eines Proceſſes, durch den das

rein Himmliſche zum irdiſch Himmliſchen geworden. Das iſt gleichſam die dunkle und düſtere Seite der chineſiſchen Weltanſicht Der urſprüngliche himmliſche Herrſcher iſt nur noch in der Perſon des Kaiſers des ſichtbaren Herrſchers, ſo daß dieſer allein ein unmittelbares Verhältniß zu jenem hat, die ganze übrige Welt aber nur ein durch ihn vermitteltes, wie Er es iſt, der dem Herrn des Himmels das einzige feierliche Opfer darbringt. Dieſer Herr des Himmels hat alſo keinen Prieſter zu ſeinem Repräſentanten, ſondern einen Monarchen. Die Jeſuiten haben ſich aus begreiflichen Urſachen alle Mühe gegeben, das chineſiſche Syſtem als eine urſprüngliche Theokratie vorzuſtellen. Aber gerade das Gegentheil liegt am Tage; man kann nur ſagen, die Macht des chineſiſchen Kaiſers ſey eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrſchaft verwandelte Theokratie. Un univers sans Dieu iſt das einzig Richtige von China. Den Geiſt des Himmels beten nach den Chineſen die anderen occidentaliſchen Sekten an[1]; ſie ſelbſt alſo nur den Himmel, deſſen Perſönlichkeit nur im Kaiſer iſt; über ihm nur das unperſönliche Princip der Weltordnung, des Himmels. (Wird das Princip abſolut aus relativ nach der Katabole, ſo kann es nur aus perſönlich unperſönlich werden). Der chineſiſche Kaiſer iſt nicht wie der Dalailama Tibets, der zugleich mit der weltlichen Macht bekleidete Oberprieſter, er iſt bloß und rein weltlicher Herrſcher. In Euſebii praeparatio evangelica findet ſich eine ſehr merkwürdige Stelle, wo geſagt iſt, daß es ein Volk gebe, die Serer genannt (daß dieß der Name der Chineſen bei den Griechen und Römern ſey, iſt zwar von einigen gewichtigen Auktoritäten bezweifelt worden, allein nach den neueren Unterſuchungen von Klaproth, Abel Remuſat u. A. iſt es außer allen Zweifel geſetzt), unter dieſem Volk der Serer alſo ſeyen keine Diebe, keine Mörder, keine Ehebrecher u. ſ. w., aber auch weder Tempel, noch Prieſter. In der That gab es bis zu der Zeit der Einwanderung des Buddismus keine Prieſter in China; wie auch unter den älteſten Charakteren und Schriftzeichen keines ſich findet, das einen Prieſter bedeutet. Das urſprüngliche China war ein völlig prieſterloſes, abſolut unprieſterliches

[1] S. A. Remusat, Recherches sur les Tartares. T. XVI, p 379.

Land, und man muß dieß wohl im Auge behalten, um ſeine Eigenthümlichkeit richtig und genau zu faſſen. Dadurch eben unterſcheidet ſich China, daß es ſo frühe zu einer vollkommen und bloß weltlichen Verfaſſung gelangt, ohne alle prieſterliche Einrichtung geblieben iſt. Wenn man indeß das Wort Thian oder Himmel, welches in der chineſiſchen Sprache allein ſtatt Gott genannt wird, von dem materiellen Himmel verſtehen wollte, ſo war dieß nur möglich in Folge der falſchen Begriffe, die man ſich von der Himmelsverehrung überhaupt machte. Gegenſtand der urſprünglichen Himmelsverehrung iſt der alles durchdringende und bewegende Geiſt des Himmels, der freilich noch himmelweit verſchieden iſt von einem freien, mit Willen und Vorſehung handelnden, nicht bloß immateriellen, ſondern übermateriellen Schöpfer. Was ein anderes Wort, Schang-thi, betrifft, ſo iſt ſeine Erklärung ſehr zweifelhaft; es bedeutet wohl höchſter Kaiſer (suprême seigneur); Thian-tſoi aber, was Meiſter, Herr des Himmels bedeutet, iſt ein von den Jeſuiten gemachtes und beim chriſtlichen Unterricht erſt eingeführtes Wort, das die chineſiſchen Schriften nicht kennen. In dieſem Sinn alſo wird Gottes in den chineſiſchen Religionsbüchern, in der ganzen chineſiſchen Lehre und Weisheit nicht gedacht. Die Religion hat, wie der ſchon erwähnte Hiſtoriker ſagt, nach den Chineſen und ihrem Orakel und Geſetzgeber Cong-fu-tſee (Confucius) mit der Phantaſie durchaus nichts zu ſchaffen, d. h. aber eben: ſie iſt ganz unmythologiſch (den Dionyſos ausſchließend)*. Das chineſiſche Bewußtſeyn hat ſich durch jene abſolute Umwendung und Verweltlichung des religiöſen Princips den religiöſen Proceß ganz erſpart, es iſt gleich urſprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erſt durch den mythologiſchen Proceß hindurch gelangten, ja eigentlich ſind die Chineſen das wahre Urbild jenes geiſtigen Zuſtandes, auf den gewiſſe neuere Beſtrebungen, wahrſcheinlich ohne zu wiſſen, wie chineſiſch dadurch die ganze Welt werden würde, mit großem Fleiß hinarbeiteten, daß nämlich alle

* Die chineſiſche Religion iſt ſo ganz ohne Enthuſiasmus, daß in der That nur politiſch. Dieſen Mangel aus dem hohen Alter abzuleiten, wäre doch zu ſeltſam.

Religion nur noch in der Ausübung gewiſſer moraliſcher Pflichten beſtehe, vorzugsweiſe aber zur Beförderung der Zwecke des Staats wirken ſollte. In dieſem Sinn kann man die chineſiſche Nation allerdings eine irreligiöſe nennen, man kann ſogar ſagen: ſie habe die Freiheit vom mythologiſchen oder theogoniſchen Proceß um den Preis eines völligen Atheismus erkauft, wo ich jedoch unter Atheismus nicht das poſitive Leugnen oder Verneinen Gottes verſtehe, ſondern daß Gott überhaupt kein Gegenſtand der Erörterung oder auch eines unmittelbaren Bewußtſeyns für die Chineſen iſt. Der Gott iſt ihnen in etwas ganz anderes, nämlich eben in das Princip des Staats und des bloß äußeren Lebens verwandelt. Aber dieſe Umwandlung ſelbſt konnte nur die Folge eines Umſturzes ſeyn, der zeigt, daß das chineſiſche Bewußtſeyn auch nicht ohne Umwandlung zum mythologiſchen Proceß geblieben war, eines Umſturzes, deſſen Folgen ſich das chineſiſche Bewußtſeyn mit ruhiger Ergebung unterworfen hat. Denn daß ſie übrigens das irdiſche Reich doch nur als ein herabgekommenes oder ſich entfremdetes himmliſches anſehen, zeigt außer dem Reichsſymbol auch die Verehrung, ja der Cultus, den ſie den Geiſtern der Voreltern erzeigen, und der ein ſehr weſentlicher Theil der chineſiſchen Sitten, ja ihres ganzen Lebens iſt, und ſich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht vorausſetzt, daß ſie die Geiſter der Verſtorbenen in ein himmliſches Reich zurückgehen laſſen, mit welchem nach ihrer Vorſtellung der lebende Menſch nur noch durch den ſichtbaren Herrſcher zuſammenhängt.

# Vierundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben bis jetzt das Unmythologische der Religion und der ganzen Denkweise des chinesischen Volks auf der einen und die Beständigkeit und Unerschütterlichkeit der Verfassung des chinesischen Reichs — trotz innerer Empörung und zweimaliger vollständiger Eroberung — auf der andern Seite betrachtet. Beide bieten ein Problem dar, das nur durch einen Vorgang sich erklären läßt, in welchem das vormythologische Princip des Bewußtseyns in seiner ganzen Starrheit, Unbeweglichkeit und alles Mannichfaltige ausschließenden Einheit durch Veränderung seiner Bedeutung oder, was dasselbe ist, durch eine absolute Umwendung ins Aeußerliche, ebensowohl erhalten, nämlich in seiner Absolutheit erhalten, als zum bloßen Princip des äußern Gesammtseyns der Nation, d. h. zum Princip des Staats geworden ist. Aber die chinesische Bildung bietet noch von einer andern Seite ein Räthsel dar, welches bis jetzt nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt seyn möchte, und das gehörig betrachtet wohl auch keine andere Auflösung als in eben dem von uns angenommenen Vorgang finden möchte.

Auch in der chinesischen Sprache nämlich scheint noch die ganze Kraft des Himmels, der ursprünglich alles durchwaltenden und jede Einzelheit absolut beherrschenden und sich unterwerfenden Macht zu wohnen. Denken Sie sich eine Sprache, die 1) aus lauter Monosyllabis, einsylbigen Elementen, besteht, deren jedes ohne Ausnahme außerdem die Eigenthümlichkeit hat, daß es mit einem einfachen oder doppelten Consonanten anfängt und mit einem einfachen oder doppelten Vokal

oder auch einem Nasalen aufhört. Denken Sie sich 2) daß der ganze Reichthum dieser Sprache zuletzt auf nicht viel mehr als 300 und bei weitem nicht 400, nach dem neuesten kritischen Forscher sogar auf nicht mehr als 272 einsylbige Grundwörter sich reducirt, mit denen der Chinese den ungeheuren Bedarf aller Bezeichnungen, deren er für Gegenstände der Natur, des sittlichen oder geselligen Lebens in ihren unzähligen Abstufungen und Nüancen benöthigt ist, wirklich bestreitet, natürlich nicht ohne daß er desselben Lautes für ganz verschiedene Gegenstände sich bedienen muß, nicht ohne daß Ein Grundwort, z. B. Ya, Ki oder Ye oder Tsche, Tscheu, Tschi u. s. w. zehnerlei verschiedene und schlechterdings nichts miteinander gemein habende Bedeutungen hat, welche in der mündlichen Sprache nur durch die Verschiedenheit der Intonation, der Modulation, der musikalischen Erhebung oder Senkung, oder durch den Zusammenhang, in der Schrift aber allerdings durch verschiedene Charaktere unterschieden werden, deren Zahl eigentlich unbestimmt ist, wenigstens aber 80,000. Der ausgesprochenen Worte sind also nach Abel Remusat nur 272, die durch die vier verschiedenen Tonarten (weil nicht alle derselben susceptibel sind) nicht einmal auf 1600 erhöht werden. Welch ein ungeheurer Unterschied also zwischen der Armuth der gesprochenen und dem Reichthum der geschriebenen Sprache!

Was nun freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache betrifft, so will A. Remusat diese nicht unbedingt zugeben. Er sagt nämlich, es werden freilich niemals mehrere aufeinander folgende Sylben gehört, wenn man Einen Charakter (ein Wortzeichen) ausspreche, da aber gar viele Charaktere einzeln genommen alles Sinns entbehren und erst in der Verdopplung mit sich selbst oder mit andern verbunden einen Sinn annehmen, so müssen diese für zweisylbig gehalten werden, und eben dahin gehören auch diejenigen Charaktere, die zwar einzeln oder jeder für sich einen Sinn haben, aber den sie in der Zusammensetzung verlieren. Allein die Beispiele, die Abel Remusat anführt, beweisen zwar, daß es in der chinesischen Sprache zusammengehörige Wörter gibt, nicht aber daß die eigentlichen radices, die Wurzelwörter, mehrsylbig seyen. Er meint ferner, daß die chinesische Sprache, wenn sie, wie

andere Sprachen, die besondern Wörter, durch welche bei den Declinationen oder bei den Conjugationen die Personen und tempora bezeichnet werden, mit dem Hauptwort verschmolzen hätte, alsdann zum Theil ebenso polysyllabisch wie andere Idiome erscheinen würde. Allein, wenn es freilich leicht ist, im Hebräischen z. B. in der zweiten Person des Präsens Kotalta das Grundwort, die radix, und die Bezeichnung der zweiten Person atto (du) als verschmolzen zu erkennen, so ist eben hier das Grundwort nach Abzug aller Affixen und Suffixen oder aller Zusätze, die es zur Bezeichnung einer Modification erhalten hat, an sich selbst polysyllabisch. Denn was die Versuche betrifft, auch in anderen Sprachen, z. B. eben der hebräischen, die gegenwärtigen radices auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, so z. B. daß die zwei ersten Consonanten einer hebräischen Wurzel die Grundbedeutung allein enthalten, der dritte Consonant nur einen Modus der allgemeinen oder Grundbedeutung ausdrückte: diese Art, die mehrsylbigen radices z. B. der hebräischen Sprache auf einsylbige zurückzuleiten, läßt sich bei keiner einzigen der so entstehenden einsylbigen radicum durch alle Verba durchführen, und auch da, wo sie anwendbar scheint, ist der Zusammenhang ein viel tieferer, als diese Erklärung voraussetzt, die offenbar einem System angehört, das alles bloß mechanisch, eintönig fortschreiten läßt und für alles nur Eine Erklärung hat, während erst diejenigen Theorien aus der wahren Quelle geschöpft sind, deren Erklärungen so reich und mannichfaltig als die Gegenstände selbst sind.

Gesetzt es wäre möglich, irgend eine mehrsylbige Sprache, wie z. B. die hebräische, auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen, so wäre die dorthin zurückgeführte Sprache eben nicht mehr die hebräische. Denn das Charakteristische der hebräischen Sprache ist eben dieß, daß das ganze System derselben auf zweisylbige Wurzeln gebaut ist. Dieser Dissyllabismus ist das Fundament ihrer ganzen Grammatik und aller ihrer Eigenthümlichkeiten, so daß man ihn nicht hinwegnehmen kann, ohne sie selbst aufzuheben. Nimmt man in der Entstehung der Sprache überhaupt einen Fortgang von Monosyllaben zu Polysyllaben an, so ist in den mehrsylbigen Sprachen gerade dieses Mehrsylbige das Moment

ihrer Diſſonanz, das Moment ihres Ausgangs von der Urſprache. Nimmt man dieſes Mehrſylbige einer Sprache hinweg, ſo iſt ſie überhaupt nicht mehr dieſe Sprache; indem man ſie erklären will, verliert man das Objekt der Erklärung, gerade ſo wie der Indier, deſſen Mythologie man auf einen reinen Urmonotheismus zurückführt, nicht mehr Indier iſt, denn Indier iſt er gerade nur durch ſeinen Polytheismus. Dieſe Mode (denn mehr iſt es nicht), alle polyſyllabiſchen Sprachen auf monoſyllabiſche Anfänge zurückzuführen, ſchreibt ſich hauptſächlich von Bewunderern des Chineſiſchen her. Allein der Grund der ſogenannten Einſylbigkeit liegt in der chineſiſchen Sprache ſelbſt nur darin, daß hier das einzelne Wort gleichſam nichts iſt, und keine Freiheit hat ſich auszubreiten. Jene Wortatome der chineſiſchen Sprache ſind erſt durch Abſtraktion entſtanden; ſie ſind urſprünglich und in der Entſtehung gar nicht als abſtrakte Theile gemeint — gerade ſo, wie wir zwar einen gegebenen Körper in Theile mechaniſch zerlegen können, aber dieſe Theile waren von der Natur nicht als Theile gemeint, die Intention der Natur ging nur auf das Ganze als ſolches — das einzelne Wort der chineſiſchen Sprache hat eigentlich keine Bedeutung ſowie keine Exiſtenz für ſich, ſeine Bedeutung erhält jedes erſt im Sprechen ſelbſt (durch Intonation u. ſ. w.), abſtrakt genommen hat es zehnerlei, ja vierzigerlei Bedeutung, d. h. es hat gar keine Bedeutung; nehmen wir es aus dem Ganzen heraus, ſo verliert es ſich in eine leere Unendlichkeit. Denn hieher gehört eigentlich, was man insgemein von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikaliſcher Formen in der chineſiſchen Sprache ſagt. Dieſer beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zuſammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht ſo wie in andern Sprachen anſehen kann, zu welcher grammatiſchen Kategorie es gehört, es kann ebenſowohl Subſtantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium ſeyn, d. h. eben weil es alles ſeyn kann, iſt es eigentlich nichts, nämlich für ſich, einzeln genommen oder in der Abſtraktion. Es iſt nur etwas im Zuſammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen. Wir ſind ſo ſehr gewöhnt an die ſelbſtändige Ausbildung der Wörter in andern Sprachen, daß wir gleichſam vor

lauter Wörtern die Sprache ſelbſt nicht ſehen, oder dieſe nur als eine Verbindung zum voraus gleichſam vorhandener Wörter anſehen, da doch umgekehrt die Sprache, nicht der Zeit nach, aber doch naturâ, vor den einzelnen Wörtern ſeyn muß. Um ſo mehr muß uns die chineſiſche Sprache erwünſcht ſeyn, welche uns die Worte noch in ihrer ganzen Abhängigkeit von der Sprache, gleichſam in ihrer abſoluten Innerlichkeit und Involution zeigt. Die Sprache erſcheint hier in ihrer Priorität vor den Worten, die Worte ſind in ihr eigentlich keine Wörter. Denn unter Wörtern verſteht man ſelbſtändig gebildete und für ſich beſtehende Redetheile. Inſofern iſt es allerdings auch nicht ganz richtig zu ſagen, daß die chineſiſche Sprache aus einſylbigen Wörtern beſtehe, man ſetzt dabei etwas voraus, was im Grunde nicht ſtattfindet; denn, wie geſagt, die Worte ſind eigentlich keine Wörter, ſie ſind nur Spuren oder Momente der Rede, und ebendarum bloße Laute oder Töne, denen gegen die Sprache keine Selbſtändigkeit zukommt, als wären ſie etwas für ſich; ſie ſind nur Elemente, die ihre Bedeutung bloß vom Ganzen erhalten. William Jones, der unſtreitig bei weitem weniger chineſiſche Gelehrſamkeit beſaß als Abel Remuſat, aber gewiß durch ſeinen längeren Aufenthalt und ſeine Stellung in Indien mehr Gelegenheit gehabt hatte Chineſen ſprechen zu hören, ſagt, die Sprache der Chineſen ſey ſo unmuſikaliſch accentuirt, daß ſie einem muſikaliſchen Recitativ gleiche, dagegen fehle es ihr ganz an dem grammatikaliſchen Accent. Der grammatikaliſche Accent aber iſt eben der, durch welchen ein Wort als Ganzes für ſich beſteht, dieſer gibt dem Wort ſeine Selbſtändigkeit. Ohne grammatikaliſchen Accent muß jede Sprache einſylbig erſcheinen, daher ſich dem Chineſen auch fremde Wörter in einſylbige auflöſen, wie z. B. in der chineſiſchen Ueberſetzung des Neuen Teſtaments der Name Jeſus Chriſtus durch Ye-sou-ki-li-sse-tou wiedergegeben iſt. Denn die Chineſen kennen in ihrer Sprache das R nicht, und Kliſtus ſtatt Chriſtus können ſie auch nicht ſagen, ſie müſſen aus jedem der Anfangsbuchſtaben zwei Sylben Ki-li machen, und ebenſo aus dem ſtus zwei Sylben sse- und tou. Man ſieht, es iſt in der chineſiſchen Sprache eine Gewalt, welche dem Wort ſchlechthin keine ſelbſtändige Bildung erlaubt, die

ſelbſt fremde Wörter ihrer Selbſtändigkeit als Wörter beraubt und jener muſikaliſchen Einheit unterwirft, welche wie ein magnetiſcher Strom alle Elemente der chineſiſchen Sprache ordnet und gleichſam gefangen hält, aber zugleich in ein ſolches Verhältniß ſetzt, daß eines dem anderen zur nothwendigen Ergänzung wird, eines das andere trägt und hält, wie jedes Stäubchen der magnetiſch geordneten Eiſenfeile nur in dieſem Ganzen iſt und für den Augenblick kein Seyn außer demſelben hat. Das Ganze behauptet ſeine abſolute Priorität vor den Theilen. In der chineſiſchen Sprache iſt das Wort noch nicht zur Selbſtändigkeit entfeſſelt, und darum iſt in ihr kein Ueberfluß möglich, wie in den ſpäteren entfeſſelten Sprachen, in denen er nur durch Kunſt und Aufmerkſamkeit vermieden wird, weil hier die Wörter ſich ſo breit machen und eine Gewalt für ſich ausüben. Die Anordnung der Elemente iſt in der chineſiſchen Sprache eine durchaus nothwendige, daher iſt ſie die gedrungenſte Sprache der Welt, wenigſtens in ihrem reinſten und älteſten Styl. Nichts gleicht der nervöſen Kürze der älteſten chineſiſchen Bücher. Die Gedanken erſcheinen nach der Ausſage der Jeſuiten wie ineinander gekeilt. Man kann auf die chineſiſche Sprache, da ſie weſentlich mehr eine muſikaliſche als eine articulirte iſt, mit der nöthigen Unterſcheidung anwenden, was ein chineſiſches Buch von der Muſik ſagt: die Muſik bringt die Stimmen der Völker zur Eintracht (in der Muſik verſtehen ſich alle Völker), die Muſik hebt die Discordanz und den Gegenſatz der Worte auf.

Von dieſer Stelle unſerer Unterſuchung fällt daher zugleich ein Licht zurück auf die unvermeidliche Annahme einer dem Menſchengeſchlecht gemeinſchaftlichen Urſprache, ferner auf die Sprachenverwirrung, die ſich in dem Uebergang von der vorgeſchichtlichen Zeit der noch einigen zu der geſchichtlichen Zeit der in Völker zertrennten Menſchheit ereignete. Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, inwiefern die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war. Die alles durchwaltende Kraft, von welcher das Bewußtſeyn beherrſcht war, hielt auch die Elemente der Sprache unterworfen. Wie die himmliſchen Sphären in dem Wirbel, von dem ſie fortgeriſſen werden, nur

Elemente sind, nicht selbständige, für sich oder frei bewegliche Körper, so mußte auch die Ursprache des Menschengeschlechtes eine gleichsam astralisch bewegte seyn; noch war sie nicht zu der Einzelheit des Worts fortgezogen, das Einzelne trat in ihr nicht aus dem Ganzen heraus, noch entwickelte es sich nach einem eignen, ihm besonders inwohnenden Gesetz. Die Sprachverwirrung entstand, sowie die einzelnen Elemente sich gegen die Macht empörten, der sie bisher ganz unterworfen waren, die ihnen keine Entwicklung verstattete. Verwirrung mußte entstehen in dem Verhältniß, als jedes Element sich zu einem selbständigen Körper, zum für sich bestehenden und organischer Veränderungen in sich fähigen Worte ausbildete, und so paradox dieser Satz außer seinem Zusammenhang erscheinen würde, so einleuchtend ist in dem Ganzen unserer Untersuchung, daß der Polysyllabismus der Sprache und der Polytheismus gleichzeitige, miteinander gesetzte, parallele Erscheinungen sind[1].

Sie sehen nun alle, daß der Uebergang von Sprachen, deren Elemente als einsylbige Wörter erscheinen, zu Sprachen, in denen die Wörter selbständige, gleichsam nach allen Dimensionen ausgebildete Körper, und darum polysyllabisch sind, ein ganz anderer ist, als jener mechanische, wo die Vielsylbigkeit der Sprachen durch einen bloßen Zuwachs zu ursprünglich einsylbigen Wortstämmen entstünde. Die entwickelten Sprachen sind von den ursprünglich gebundenen nicht durch ein bloßes Hinzufügen, sondern durch ihren innern Charakter verschieden. Die Bewegung der Ursprache verhält sich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie sich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält. Diejenige Sprache aber ist die am meisten menschliche, welche am meisten dem menschlichen Gang ähnlich ist, mit der Majestät die Sanftheit, mit der Bestimmtheit die vollkommene Freiheit der Bewegung vereinigt. Darum haben auch nur diese Sprachen erst eigentlich eine Grammatik oder ein grammatisches System. Die Ursprache bedarf der grammatischen Formen nicht, so wenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen. Züge der Ursprache, auch was die materielle

[1] Man vgl. hiezu S. 100 ff. der Einleitung in die Philos. der Myth.

Beſchaffenheit betrifft, mögen noch in der chineſiſchen enthalten ſeyn. Dahin möchte gehören, daß in dieſer jeder Laut mit einem Conſonanten anfängt und in einem Vocal endet. Die Freiheit, auch mit dem Vocal anzufangen (welche erſt der befreiten, aus der Einheit entkommenen Sprache eigen iſt), ſetzt den Widerſtand, welchen das chineſiſche Wort noch zu überwinden hat, als ſchon überwunden voraus. Aber nicht das Materiale, nur das Geſetz der Urſprache iſt in der chineſiſchen Sprache erhalten, und ſchon über dieſe Erhaltung dürfen wir als über ein Wunder erſtaunen, das zur Beſtätigung jenes Glaubens gereicht, von dem jeder wahre Forſcher erfüllt und begeiſtert ſeyn muß, des Glaubens, daß nichts abſolut unerforſchlich iſt — nil mortalibus arduum — und daß von allem, was auf dem großen und langen Weg, den die Natur und Geſchichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat, als ein weſentliches Moment, und daher als ein wahrhaft wiſſenswürdiges erachtet werden kann, ſtets ſo viel erhalten worden, daß der wahre Forſcher es noch zu erkennen hoffen darf.

Auch die chineſiſche Sprache alſo legt Zeugniß ab für den Fortgang, durch den wir uns das chineſiſche Weſen überhaupt erklärt haben. Das rein Materielle der Urſprache iſt im Chineſiſchen nicht erhalten, wohl aber die ſideriſche Kraft derſelben. Das Chineſiſche iſt für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchem die andern Idiome Sprache heißen, ſo würde man in die Nothwendigkeit kommen zu geſtehen, daß die chineſiſche Sprache gar keine Sprache iſt, wie die chineſiſche Menſchheit kein Volk iſt. Indeß kann ich am Schluſſe dieſer Erörterung nicht unterlaſſen, wenigſtens meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß Herr Abel Remuſat am Ende der Abhandlung, worin er den monoſyllabiſchen Charakter der chineſiſchen Sprache zu leugnen verſucht, im Grunde aber nur einſchränkt und mit Einſchränkung zugeſteht, daß er dieſes Zugeſtändniß mit folgenden Worten macht: Rectius sentiunt, qui, sermonem veterum Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis, sed plerisque, et, ut gentium barbararum mos est, brevissimis constitisse, pronunciant. Wie kann er nämlich

1) unbestimmter und unbedingter Weise sagen, monosyllabische Laute seyen den Sprachen barbarischer Völker gemein, da jeder z. B. die unmäßig langen Wörter der amerikanischen Ureinwohner kennt, die doch gewiß einen gegründeten Anspruch haben auf den Namen Barbarenvölker. Diese Sprachen scheinen das Gegenstück, die andern Extreme zu dem Monosyllabismus der Chinesen. In diesen hat sich die Macht des Urprincips erhalten, in jenen ist sie ganz zerstört und die Sprachen sind einem sinnlosen Polysyllabismus hingegeben. 2) Liegt hiebei die Voraussetzung zu Grunde, als wäre das chinesische Volk ebenfalls aus einem Zustand von Barbarei hervorgegangen und allmählich erst zu seiner gegenwärtigen Verfassung gelangt, während alles uns überzeugt, daß China, wie es ist, durch ein unvordenkliches Ereigniß ist, und seit seinem Ursprung wesentlich unverändert, immer dasselbe gewesen ist. Ein System wie das, welches bis auf den heutigen Tag im Ganzen China beherrscht, entsteht nicht im Lauf der Zeit; es kann einem Volke nur durch eine plötzliche Katastrophe auferlegt werden. Diese Erklärung Abel Remusats, nach welcher nämlich die Einsylbigkeit aus einem barbarischen Zustand sich herschreiben soll, erinnert an die Annahme einer früheren Sprachtheorie, nach welcher die ersten oder die Grundwörter aller Sprachen in bloßen Interjektionen, Ausrufungen des Erstaunens, des Schreckens u. s. w bestanden haben sollten. Damit [illegible] kann die monosyllabische Natur [illegible] denn so muß man sich ausdrücken [illegible] nicht die Frage, ob im Chinesischen Wörter vorkommen, welche so wie sie jetzt sind als zusammengesetzt und insofern polysyllabisch erscheinen, es ist nicht die Frage, ob sich zufällig vielsylbige Wörter in der chinesischen Sprache finden, sondern ob sie ihrer Natur nach monosyllabisch seyn, nach jener Erklärung wäre also freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache gleich und leicht begriffen. Barbarei = Kindheit: man könnte daher sich noch etwa eher darauf berufen, daß es auch Kinder, die zuerst sprechen lernen, in der Art haben, vielsylbige Wörter sich auf einsylbige zu reduciren, sowie sie sich auch die ganze Grammatik, besonders die Conjugation ersparen, und sich statt aller Temporum des Infinitivs bedienen, wenn man denn die grammatikalische Unbestimmtheit

der chineſiſchen Verben vergleichen könnte. Ich will aber dabei nur bemerken, daß man auf dieſe Art die älteſten Völker in die Lage von Kindern ſetzt, welche das Sprechen und die Sprache erſt lernen. Kinder werden völlig ſprachlos geboren. Kann man ſich aber in irgend einem Augenblick ein Volk ohne alle Sprache denken? Kinder verkürzen die gegebenen vielſylbigen Wörter, die ſie hören, zu einſylbigen, weil ſie des grammatikaliſchen Accents nicht mächtig ſind, durch welche eine Mehrheit von Sylben zum Ganzen eines Worts wird. Aber die Chineſen haben ja keine vielſylbigen Wörter erſt abgekürzt, und die Einſylbigkeit ihrer Sprache aus der Unfähigkeit zum grammatikaliſchen Accent zu erklären, hieße eine Wirkung zur Urſache machen. Wenn der Moneſyllabismus der chineſiſchen Sprache aus der bloßen Schwäche der Kindheit oder der anfänglichen Barbarei zu erklären iſt, die man zugleich als den erſten Zuſtand aller Völker vorausſetzt, warum haben die andern Völker, aber nicht das chineſiſche, aus dieſem Zuſtand ſich losgeriſſen? Herr Abel Remuſat ſucht dieſen Grund ſeltſam genug in der Schrift der Chineſen. Denn ſo einzig ihre Sprache, ſo einzig iſt auch ihre Schrift. Zwar hatte man in früherer Zeit die chineſiſchen Charaktere mit den ägyptiſchen Hieroglyphen verglichen und darauf ſelbſt ziemlich ungereimte Vermuthungen über einen Zuſammenhang zwiſchen Aegypten und China gebaut. Allein ſchon die bei weitem geringere Zahl der Hieroglyphen — man hat deren höchſtens 800 gezählt, während die chineſiſchen Charaktere ſich auf 80,000 belaufen — hätte die Vermuthung erwecken kennen, daß die ägyptiſchen Hieroglyphen vielmehr auf die Seite der Buchſtabenſchrift ſich neigen, als auf die Seite der chineſiſchen Gedankenſchrift. Heutzutage, da dieſe Vermuthung in Anſehung der Hieroglyphen zur Gewißheit erhoben iſt, kann man, ohne Widerſpruch zu befürchten, behaupten, daß die chineſiſche Schrift in ihrer Art ſo einzig ſey als die chineſiſche Sprache und von dieſer nicht zu trennen. Denn ſie iſt nicht eine bloß zufällige, ſondern die nothwendige Folge derſelben. Die chineſiſche Schrift beſteht nämlich nicht, wie die Buchſtabenſchrift, aus Bildern, welche die Ausſprache einzelner Töne oder Laute bezeichnen, ſondern aus Bildern, welche die durch die

Worte bezeichneten Gegenstände selbst darstellen. Wir haben hier also wieder zwei einander entgegenstehende Schriftarten, und es ist natürlich zu erwarten, daß diese Schriftarten sich ebenso zueinander verhalten werden, wie sich die Sprachen verhalten, denen jede derselben eigen ist. Ich will dabei nur zum voraus gestehen, daß ich an den neueren Untersuchungen über den Ursprung und das Alter der Buchstabenschrift, zu denen besonders Wei durch seine Kritik des Homer Veranlassung gegeben hat, kein großes Gefallen finden kann. Mir scheint, daß gleich, sowie die Unveränderlichkeit der Ursprache zu verschwinden anfing, sobald die bisher gebundenen Elemente lebendig wurden, und, um alle Bestimmungen des Gedankens auszudrücken, sich in sich selbst organisch veränderten, ja bis zur Unkenntlichkeit verwandelten, Buchstabenschrift nothwendig war, so daß also die erste Erfindung der Buchstabenschrift so alt ist als jene Krisis, durch welche die polysyllabischen, organischer Veränderungen in sich selbst fähigen Sprachen entstanden.

Es ist dabei als etwas Verkehrtes anzusehen, wenn man die Buchstabenschrift selbst wieder von der hieroglyphischen ableiten will, inwiefern man nämlich unter Hieroglyphen nicht überhaupt nur Bilder sich vorstellt. In diesem Fall ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß neben der einfachsten Art einzelne Laute zu bezeichnen, wie sie in der Keilschrift wahrzunehmen ist, sobald nun das Talent sichtbare Gegenstände nachzuahmen sich äußerte, die Laute Zeichen bildliche, und in diesem Sinn hieroglyphische wurden, wobei es natürlich war, daß man einen Laut durch Abbildung desjenigen Gegenstandes zu bezeichnen suchte, in dessen Benennung dieser Laut der hervorstechendste war, und da der hervorstechendste Laut immer der erste oder Anfangslaut ist, so war es natürlich, daß man die bildliche Bezeichnung eines Lauts von einem Gegenstand hernahm, dessen gewöhnliche Benennung mit eben diesem Laut anfing. In diesem Sinn kann man die hebräischen Schriftzeichen gar wohl abgekürzte Hieroglyphen nennen. Der Laut B heißt hebräisch beth, das Haus, und die rohe abgekürzte Abbildung eines orientalischen, auf der linken, d. h. auf der Nordseite offenen Hauses ist auch das Zeichen, womit der Laut ב angezeigt wird. Schon heißt im Hebräischen

Zahn, und mit dem Bild eines Backzahnes wird auch der Laut Seh in der hebräiſchen Schrift ausgedrückt. Um ſo leichter war von hier der Uebergang zur Erklärung der ägyptiſchen Hieroglyphen nach einem analogen Syſtem, worauf nämlich die Entdeckung von Champollion hauptſächlich beruht.

In dieſem Sinn alſo könnte man etwa und zum Theil wenigſtens die Lautzeichen der älteſten Schriftarten von Hieroglyphen ableiten.

Verſteht man aber unter den Hieroglyphen eine Gedankenſchrift, oder vielmehr eine die Gegenſtände ſelbſt bezeichnende Schrift, ſo ſind beide ſo entgegengeſetzter Natur, daß man unmöglich die eine von der andern ableiten kann. In einer Sprache, wo das einzelne Wort nichts gilt, konnte eigentlich das Wort auch nicht geſchrieben werden. Dagegen mußte die Tendenz einer Sprache, alle Gedankenbeſtimmungen an dem Wort ſelbſt auszuprägen, ungemein erleichtert und befördert werden durch die Möglichkeit, den flüchtigſten Hauch, jede feinſte Nüance des flexibel gewordenen Organs durch ein eignes Zeichen feſtzuhalten, beſonders nachdem erſt auch die Vocale durch eigne Zeichen ausgedrückt wurden, die in den ſemitiſchen (ihrem ſubſtantiellen Charakter nach diſſyllabiſchen[1]), und, wie es ſcheint, auch in der ägyptiſchen Sprache, noch fehlten, dagegen aber in den Sprachen, die zu dem perſiſch-indiſch-griechiſchen Stamme gehören, wie es ſcheint, von jeher gebräuchlich waren. Durch die Buchſtabenſchrift wurde die Sprache gleichſam beflügelt, zur höchſten Volubilität, Flüchtigkeit und Veränderlichkeit befähigt. Die einzige Sprache, in welcher ſich das Geſetz der Urzeit und der Urſprache erhalten, mußte alſo, um ſich in ihrer reinen Weſentlichkeit, Subſtantialität und Innerlichkeit zu bewahren, dieſes Mittel zurückweiſen. Ihr ziemte nur Charakter-, nicht Buchſtabenſchrift zu ſeyn.

Uebrigens hat man, wie früher in den ägyptiſchen Hieroglyphen, ebenſo in den chineſiſchen Schriftzeichen lange Zeit eine gewiſſe Heiligkeit und eine tiefmyſtiſche Grundlage geſucht. Es gehört mit zu dem Glück unſerer Zeit, daß ſo manche Phantome verſchwunden ſind. Man

[1] S. Einl. in die Phil. die Myth., S. 133 ff. Zugleich wird bemerkt, daß dort S. 133 ff ſtatt dyſyllab. das Richtige: diſſyllab. ſtehen ſollte (ebenſo S. 133 Ditheismus), wie es auch die Originalhandſchrift hat. F. H.

kann den neueren Entdeckungen und Ansichten nicht genug danken, welche uns gelehrt haben, die ägyptischen Hieroglyphen, an welchen der falsche Tiefsinn erfindungsarmer Köpfe vergebens sich abmühte, ebenso wie die chinesische Schrift, einfacher und gelassener anzusehen. Man hat nämlich in dem System der chinesischen Schrift die größten wissenschaftlichen Geheimnisse gesucht; nicht bloß der bekannte Athanasius Kircher, dem man mit dem Prädicat eines Phantasten gewiß nicht zu nahe tritt, sondern selbst Fourmont war auf solche Weise von der chinesischen Schrift bezaubert, daß letzterer in den 214 sogenannten Schlüsseln der chinesischen Schriftzeichen, die aber von den Lexikographen im Grunde ganz willkürlich angenommen sind, die hieroglyphischen oder repräsentativen Zeichen aller menschlichen Fundamentalideen zu sehen glaubte, wobei es vor allem nicht leicht seyn möchte zu sagen, warum es gerade 214 Fundamentalideen, nicht mehr und besonders nicht weniger, gebe. Es gibt der wahren Geheimnisse genug, man braucht sich keine willkürlichen zu erschaffen und speculative Ideen da zu suchen, wo die gewöhnlichen Mittel ausreichen. Allerdings hat die chinesische Schrift einen eignen Reiz, und es ist unmöglich in irgend einer Sprache zugleich die Wirkung dieser malerischen Charaktere wiederzugeben, welche, statt der an sich unfruchtbaren und bloß willkürlichen Zeichen der Pronunciation, die Gegenstände selbst dargestellt vor Augen bringen. Uebrigens deutet die Wahl der Charaktere sehr oft auf nichts weniger als sehr tiefe Ideen; z. B. wenn der Begriff Glückseligkeit durch einen Zug ausgedrückt wird, in welchem ein offener Mund und eine mit Reis gefüllte Hand vereinigt sind, so sieht man wohl, worein hier die Glückseligkeit gesetzt wird. Andere Verbindungen gehen ganz ins Triviale, wie denn der Charakter, welcher eine Person weiblichen Geschlechts bedeutet, zweimal nebeneinander gestellt Zank und Streit, dreimal wiederholt völlige Unordnung bedeutet. In der Wahl solcher bildlichen Darstellungen verschwindet doch alle Spur von Nothwendigkeit.

Die chinesische Schrift an sich ist eine nothwendige Folge der Beschaffenheit ihrer Sprache, und niemals könnte ich umgekehrt mit Abel Remusat annehmen, die Chinesen setzen darum, weil sie sich außer Stand gesehen, die verschiedenen Combinationen von Lauten, die sich

ihnen darbieten konnten, durch Buchſtaben zu malen oder auszudrücken, alſo eigentlich der engen Schranken ihrer Schrift wegen ſehen ſie bei den wenigen zahlreichen Lauten, die ſie in der erſten Zeit gehabt haben, bei jenen, wie er ſagt, ſehr kurzen oder gar monoſyllabiſchen Wörtern ſtehen geblieben.

Wenn dieſe Erklärung etwas erklären ſollte, ſo müßte man zugleich vorausſetzen, daß die Schrift noch vor dem Anfang der Cultur, d. h. noch während der Fortdauer jenes barbariſchen Zuſtandes, erfunden worden, aus dem man die Beſchaffenheit der Sprache ableitet. Wer aber möchte wohl vorausſetzen, daß ein in dem Grad, als hier angenommen wird, beſchränktes Volk ſchon eine Schrift und zwar eine ſo künſtliche gehabt habe? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Schrift überall nur als Mittel und in der Abhängigkeit von der Sprache erſcheint, und es iſt gegen die Natur, dem bloßen Mittel, der Schrift, eine ſolche Rückwirkung auf die Sprache zuzuſchreiben. Weit einleuchtender iſt offenbar das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, daß nämlich durch die Beſchaffenheit der Sprache die Art der Schrift beſtimmt iſt. In der chineſiſchen Sprache iſt das Wort ſelbſt nicht zu jener Selbſtändigkeit gelangt, welche allein auffordern kann, das Wort als Wort darzuſtellen, was eben in der Buchſtabenſchrift geſchieht. An dem chineſiſchen Wort hat man nichts Accidentelles auszudrücken. Das Wort iſt noch zu innerlich, um Gegenſtand der Reflexion und der Darſtellung zu ſeyn. Hier bleibt alſo keine andere ſichtbare Darſtellung, als die der Sache, des Gegenſtandes, des Gedankens ſelbſt übrig. Ferner erklärt die Beſchaffenheit der chineſiſchen Sprache auch die Beibehaltung der chineſiſchen Schrift. Bei der großen Einförmigkeit des materiellen Theils der chineſiſchen Sprache, die auf eine verhältnißmäßig kleine Anzahl ſehr kurzer und darum ſelbſt untereinander nicht auffallend unterſchiedener Grundlaute beſchränkt iſt, bei dieſer Einförmigkeit iſt es unvermeidlich, daß manche Sylben, die gebräuchlicher als andere ſind, bis an dreißig oder vierzig verſchiedene Ideen oder Gegenſtände ausdrücken. Wird nun der Gegenſtand ſelbſt dargeſtellt, ſo iſt kein Zweifel, welche von den dreißig- oder vierzigerlei Bedeutungen z. B. der Sylbe Yi oder La

gemeint ſey, während dem mit Buchſtaben geſchriebenen Wort nicht anzuſehen ſeyn würde, welche dieſer Bedeutungen beabſichtigt worden, es wäre denn, daß man zu den Lautzeichen noch figurative, d. h. den Gegenſtand ſelbſt abbildende, hinzufügte. Wenn man aber einmal dieſe zuläßt, ſo kann man ſich die Buchſtaben oder Lautzeichen ganz erſparen.

Ich kehre alſo auf meine Behauptung zurück: die chineſiſche Schrift iſt an ſich eine nothwendige Folge der Beſchaffenheit der Sprache. Aber die Erfindung dieſer Schrift braucht darum in keine höhere Vergangenheit geſetzt zu werden, als in welche auch ſchon die Entſtehung der Buchſtabenſchrift ſich ſetzen läßt, und in kein höheres Alterthum, als die großentheils willkürliche und conventionelle Beſchaffenheit dieſer Schriftzeichen ihnen zuzuſchreiben erlaubt.

Indem ich von dem Alterthum der chineſiſchen Schrift geſprochen, iſt es wohl ein natürlicher Uebergang, wenn ich noch einige allgemeine hiſtoriſche Bemerkungen beifüge über die Stellung der chineſiſchen Nation im Ganzen der Menſchheit und der Völker.

China iſt im Grunde ſelbſt jetzt noch, wo es gegen Norden und Weſten von der engliſchen Herrſchaft und der Rußlands berührt wird, ein von der übrigen Welt faſt vollkommen abgeſonderter Theil der Erde. Im fernen abgelegenen Oſten Aſiens hat ſich ſeit undenklicher Zeit dieſer Theil der Menſchheit erhalten, der im Vergleich mit den andern, näheren und ferneren Völkern wirklich eine andere und zweite Menſchheit bildet. Von den 1000 Millionen, welche die ganze Erde bevölkern ſollen, fallen 300 auf China. Während das übrige Menſchengeſchlecht, wie es gegen Weſten und Norden fortſchreitet, auf dem ganzen Weg, den die Cultur genommen, ſich mehr und mehr in Völker zerſplittert, ſtellt im äußerſten Oſten Aſiens China eine compakte Maſſe vor, deren Größe und Gediegenheit, wie ihre innere Abgeſchiedenheit und Unähnlichkeit, erlaubt, ſie im Gegenſatz der ganzen übrigen zerſtreuten Menſchheit als eine zweite Menſchheit anzuſehen.

Man hat über den Urſprung oder die Herkunft der Chineſen verſchiedene Hypotheſen aufgeſtellt. Nach dem Geſichtspunkt früherer Zeiten kann man den Miſſionarien zu gut halten, wenn ſie die Chineſen von

Einem Stamm mit Hebräern und Arabern hielten, oder zu halten wenigſtens vorgaben. In der That, von allem, was die Literatur der älteſten Völker aufzuweiſen hat, ſteht die Denkweiſe und ſelbſt der Styl der altteſtamentlichen Schriften den chineſiſchen älteſten Monumenten am nächſten. Nach unſerer Erklärung der Entſtehung des chineſiſchen Volks und ſeiner Eigenthümlichkeit kann uns dieß nicht befremden. Dieſe Uebereinſtimmung, ſoweit ſie ſtattfindet, iſt ganz natürlich. Eine ſpätere Hypotheſe war die, welche ſie für Tartaren erklärt, die von den Anhöhen des Imaus herabgekommen. Die neueſte iſt die, welche ſie aus Indien herleitet. W. Jones erklärt ſie für Indier von der Kriegerklaſſe, die, die Privilegien ihres Stammes aufgebend, in verſchiedenen Haufen nach dem Nordoſten von Bengalen zogen, und ſtufenweis die Gebräuche und die Religion ihrer Vorväter vergeſſend, beſondere Herrſchaften errichteten, die ſich endlich zu dem Geſammtreich China vereinigten. Dieſe Meinung ſcheint die Meinung der Indier ſelbſt zu ſeyn; wenigſtens behauptet man, daß in dem Geſetzbuch Menus eine Stelle vorkomme des Inhalts: Eine Anzahl Familien von der Klaſſe der Krieger, nachdem ſie ſtufenweis die Vorſchriften der Vedas verlaſſen, leben in einem Zuſtand von Herabwürdigung wie das Volk — — — hier werden dann nacheinander mehrere Völkernamen genannt und unter anderm auch der Chinas. Hoffentlich hat W. Jones, der dieſe Stelle anführt, den Namen Chinas (als Völkername) nicht ſtatt Tſchainas geleſen. Uebrigens haben von jeher alle Völker die Herkunft der anderen Völker von ihrem Standpunkt aus zu erklären ſich bemüht, und ſelbſt die durch Sitten und der Denkweiſe nach fremdeſten Volker mit ſich in Verbindung zu bringen geſucht. Eigentlich aber kann für jeden, welcher nur ſein Auge nicht für das chineſiſche Weſen verſchließt, nichts unzweifelhafter ſeyn, als daß das ſogenannte chineſiſche Volk ein von Anfang, vom Anbeginn der Geſchichte ſchon abgeſonderter Theil der Menſchheit iſt, der eben auch darum von jeher ſeinen gegenwärtigen Wohnplatz inne hatte, und faſt aller Theilnahme an dem Proceß, der die übrige Menſchheit erſchütterte und bewegte, ſich entzog. Wenn chineſiſche Tradition den Urmenſchen ſelbſt für den Stifter ihres Reichs angeben, von

welchem ſie ſagen, ſie wiſſen gar nicht, wann ſeine Exiſtenz begonnen habe, wenn ſie auf dieſe Art den Anfang des Menſchengeſchlechts und ihres Reichs gleichſam der Zeitlichkeit entrücken, und beide als von Ewigkeit ſeyend vorſtellen, ſo drückt ſich darin, ſowie in den Millionen von Jahrhunderten ihrer fabelhaften Zeitrechnung, nichts anderes als die bewußte Ueberzeugung aus, daß die Geſchichte für ſie mit dem Anfang ihres Reichs begonnen, daß ihr Reich nicht ein Erzeugniß der Geſchichte, ſondern ein im Anfang der Geſchichte dageweſenes ſey, und darin müſſen wir ihnen nach dem Sinn unſerer ganzen Erklärung völlig beiſtimmen. Man könnte aber die Frage aufwerfen, warum, wenn wir das Alter des chineſiſchen Reichs ſelbſt in den Anfang der Geſchichte ſetzen, warum wir denn nicht unſere Entwicklung mit China angefangen haben; denn faſt allem, was ſich Philoſophie der Geſchichte betitelt, iſt jetzt nach dem Vorgang einer Philoſophie, die in ihren Formen ſelbſt etwas chineſiſch iſt, China der Anfang. Allein wenn das, womit ſich wirklich anfangen läßt, nur etwas ſeyn kann, von dem ſich fortſchreiten läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortſchreitung enthält, ſo ſieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung iſt, nicht ſich anfangen läßt, daß man von einem ſolchen Anfang nicht weiter zu kommen, alſo eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur inſofern im Anfang aller Geſchichte, als es ſich aller Bewegung verſagt hat. Zwar der Zuſtand der Menſchheit, wie wir ihn vor aller Geſchichte gedacht, iſt in dem Zuſtand der chineſiſchen Menſchheit feſtgehalten, aber er iſt in ihm nur als ein erſtarrter, und eben auch darum nicht mehr in ſeinem urſprünglichen Sinn feſtgehalten. Das chineſiſche Bewußtſeyn iſt nicht mehr der vorgeſchichtliche Zuſtand ſelbſt, ſondern ein todter Abdruck, gleichſam eine Mumie deſſelben. Aus demſelben Grunde, weil es nicht der vorgeſchichtliche Zuſtand ſelbſt, ſondern der fixirte, dadurch aber zugleich in ſeiner Bedeutung veränderte iſt, eben deßwegen kann man auch nicht ſagen, China ſey das Aelteſte. Das Aelteſte iſt wohl in ihm, aber erſtarrt, und das erſtarrte Aelteſte iſt nicht mehr das wirkliche Aelteſte; inſofern iſt, wenn man von Volk ſprechen will, das chineſiſche Volk

nicht älter als derjenige Theil der Menſchheit, in welchem ſich dieſer urſprüngliche Zuſtand fortſchreitend verwandelt hat. Zu derſelben Zeit und nicht eher, als die anderen aſiatiſchen Völker den Weg des mythologiſchen Proceſſes zu betreten anfingen, verſagte ſich ihm der Theil der Menſchheit, welcher jetzt als chineſiſches Volk erſcheint; aber eben darum iſt das chineſiſche Volk als ſolches, als das, in welchem der urſprüngliche Zuſtand ſich fixirt hat, nicht älter als z. B. die Babylonier, wenn gleich das, was in ihm ſich fixirt hat, allerdings das Aelteſte iſt. Aber das, was in dem Bewußtſeyn der Babylonier und der andern Völker als verwandelt erſcheint, iſt auch das Aelteſte: auf der einen Seite iſt nur das fixirte, auf der andern das lebendig verwandelte Aelteſte. Es iſt leicht von einer ſolchen Negation wie China anzufangen, aber nur auf höchſt queren und krummen Wegen läßt ſich von ihm aus ein weiterer Zuſammenhang finden. Es muß nun vielmehr im Gegentheil einleuchten, daß die richtige und einzig angemeſſene Stellung für China diejenige iſt, welche ihm in dieſer Entwicklung angewieſen werden.

In manchen auch allgemeinen Darſtellungen der Mythologie wird China ganz übergangen; z. B. in Creuzers übrigens ſo umfaſſendem Werk wird Chinas mit keinem Wort gedacht; inſofern ganz richtig, als China keine Mythologie hat. Aber es hat nicht nur keine, ſondern es ſtellt auf gewiſſe Weiſe die der Mythologie entgegengeſetzte Seite dar. Da nun die Mythologie auf jeden Fall eine excentriſche, nach Einer Seite gehende Bewegung iſt, die inſofern nothwendig einen Gegenſatz fordert, ſo verlangt es die Totalität oder Allſeitigkeit der Weltentwicklung, daß dieſer Gegenſatz wirklich da ſey (exiſtire), die Totalität der Darſtellung, daß man dieſen Gegenſatz nicht ausſchließe, ſondern ihm allerdings auch eine Stelle in der Betrachtung gönne, gleichſam um der poſitiven Seite ein Gegengewicht zu geben. Wenn aber einmal von einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Mythologie China nicht auszuſchließen iſt, ſo kann ihm keine andere als die von uns angewieſene Stelle gegeben werden. Denn das chineſiſche Weſen verhält ſich, wie geſagt, negativ gegen den mythologiſchen Proceß, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als dieß auch etwa von der perſiſchen Lehre

und von dem Buddismus gesagt werden kann. Denn jene hält den mythologischen Proceß in seiner Bewegung an, das chinesische Bewußtseyn aber kommt dieser Bewegung zuvor. Das chinesische Bewußtseyn kennt nur den absolut-Einen, nicht wie die persische Lehre das Zwei-Eine. Von dem Buddismus ist es ohnedieß klar, daß er im Schooße der Mythologie selbst sich erzeugt hat, daß er eine Formation ist, die ohne den mythologischen Proceß gar nicht gedacht werden könnte. Wenn nun aber das chinesische Wesen nicht in die Mythologie selbst hereinfällt, sondern völlig außer der Mythologie als ihr reiner Gegensatz steht und zur Mythologie sich als ihre absolute Negation verhält, so ist klar, daß, weil jede Negation nur Sinn hat als Negation des ihm entgegenstehenden Positiven und durch dieses selbst erst einen Inhalt erhält, daß auch von jener Negation, die im chinesischen Bewußtseyn gesetzt ist, nicht eher die Rede seyn kann, als nachdem das Positive vorhanden und entwickelt ist. Daraus also erhellt, daß die rechte Stelle für das Verständniß des chinesischen Wesens erst da ist, wo der ganze Inhalt der Mythologie schon verliegt, also etwa am Ende der asiatischen Entwicklung und da, wo die Mythologie nun schon im Begriff steht den Orient zu verlassen und in die Abendlande überzugehen. Das chinesische Wesen steht nicht Einem Moment des mythologischen Processes, sondern dem Ganzen entgegen. Aber eben darum kann da, wo eine Darstellung des ganzen Processes beabsichtigt ist, die Darstellung des Gegensatzes nicht fehlen. Inzwischen werden am Schlusse dieser Untersuchung über China, und nachdem wir insbesondere erklärt haben, daß das religiöse Princip hier nur als ein ganz veräußerlichtes und verweltlichtes existire, werden nun übrigens diejenigen, welche gleichwohl von der Existenz mehrerer Religionssysteme in China gehört haben, zu wissen verlangen, wie sich diese zu dem von uns angenommenen Grund des chinesischen Wesens, und wie sie sich zueinander verhalten.

Gewöhnlich spricht man von drei gegenwärtig in China herrschenden Religionssystemen: 1) der Religion des Cong-fu tsee oder, wie er gewöhnlich heißt, des Confucius; 2) der Lehre oder Religion des Lao-tsee oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Tao sse; und endlich 3) dem Buddismus

Es wäre eine irrige Vorſtellung, wenn man ſich den Cong fu-tſee als Stifter, ſey es einer Philoſophie oder einer Religion, denken wollte. Die Schriften des Confucius enthalten in der That nichts anderes als die urſprünglichen Grundlagen des chineſiſchen Reichs, und weit entfernt ihn als einen Neuerer betrachten zu können, iſt er vielmehr derjenige, der in einem, wie es ſcheint, ſehr bewegten Moment, in einer Zeit, wo die alten Grundſätze ſchwankend geworden zu ſeyn ſcheinen, ſie wieder aufrichtete und auf ihrem alten Fundament befeſtigte. Es iſt daher eine ſehr unhiſtoriſche Vergleichung, wenn ein neuerer Schriftſteller vermeintlich geiſtreich von ihm ſagt: er ſey ein Sokrates, der keinen Platon gefunden habe. Der Sokrates der Athener wurde bekanntlich als ein Neuerer hingerichtet, und gewiß, er war der Verkünder einer neuen Zeit, gleichſam eines Evangeliums des Wiſſens und der Erkenntniß, das auch Platon, wenigſtens in ſeinen bekannten Werken, nicht ſowohl darſtellte und ausſprach, als einleitete und vorbereitete. Das einzige tertium comparationis, das ſich bei dieſer Vergleichung etwa denken ließe, wäre, was man gewöhnlich zu ſagen pflegt, Sokrates habe ſich von ſpeculativen Unterſuchungen ganz abgewendet, ſeine Geiſtesthätigkeit und Wirkung ausſchließlich auf das ſittliche Leben und auf praktiſche Weisheit gerichtet. Daſſelbe ſey bei Confucius der Fall. Der Inhalt ſeiner Schriften ſey weder eine buddiſtiſche Kosmogonie, noch eine Metaphyſik im Sinn des Lao-tſee, ſondern bloß praktiſche Lebens- und Staatsweisheit. Was aber den Sokrates betrifft, ſo wäre dieſe Abwendung von der Speculation und dieſe praktiſche Richtung, vorausgeſetzt, daß es ſich wirklich ganz ſo verhielte wie man gewöhnlich annimmt, etwas ihm Eigenthümliches. Dagegen iſt Confucius nur der geiſtige Repräſentant, gleichſam der Ausdruck ſeines Volks; daß er alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den Staat bezog, dieß war eben darum nichts Eigenthümliches oder ihn individuell Charakteriſirendes; er ſprach dadurch nur die Natur ſeines Volks aus, welchem der Staat alles iſt, ſo daß es weder eine Wiſſenſchaft, noch eine Religion, noch eine Sittenlehre auſſer dem Staat kennt. Eben durch dieſe ausſchließliche Beziehung aller moraliſchen und geiſtigen Intereſſen auf den Staat

iſt aber Confucius vielmehr ein Gegenſatz von Sokrates; denn wenn er (Confucius) den ganzen Menſchen für den Staat in Anſpruch nimmt, wenn er Theilnahme und Thätigkeit für denſelben beſonders fordert und empfiehlt, entfernt von einer quietiſtiſchen Moral, die ſich ſpäter mit dem Buddismus auch in China eingefunden, ſo fand Sokrates in der Beſchaffenheit der Staatsverfaſſung und Verwaltung ſeiner Zeit vielmehr Urſache, den Philoſophen von der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten abzumahnen. Freilich ſind die Lehren des Confucius frei von aller mythologiſchen Farbe und von kosmogoniſchen Beſtandtheilen, aber auch dieß iſt nichts, das ihn insbeſondere bezeichnete; er iſt auch darin nur der freie Abdruck des nüchternen, alles, was über den einmal vorhandenen Zuſtand der Dinge hinausſtrebt, gleichſam fliehenden und abweichenden Charakters ſeiner Nation. Ein neuerer Schriftſteller bedient ſich des Ausdrucks: die chineſiſche Philoſophie von Confucius ſey die Mythologie der Griechen, Inder, Aegypter ohne ihre allegoriſche Sprache. Dieſer Ausdruck ſcheint aus der herkömmlichen Meinung entſprungen, als gehöre die Sprache in der Mythologie nicht mit zu der Sache, als würde, wenn man den bildlichen allegoriſchen Ausdruck hinwegnähme, an der Stelle der Mythologie eine reine bloße Philoſophie, und zwar in dem abſtrakten Sinn der neuern Zeit, erſcheinen. Dieſe Meinung iſt in der Einleitung zur Philoſophie der Mythologie hinlänglich widerlegt worden. Die Wahrheit iſt, daß die chineſiſche Lehre auch vor Confucius keine Spur weder von indiſcher, noch ägyptiſcher, noch griechiſcher Mythologie an ſich hat. Daher Confucius hierin nichts gemein hat mit den griechiſchen Philoſophen. Die eben genannten Mythologien ſind entſtanden durch eine fortſchreitende Bewegung, welche für das chineſiſche Bewußtſeyn abſolut unterbrochen worden. In dieſem hat das Princip, welches in allen andern Mythologien zu einem bloß relativen wurde, ſich als abſolutes behauptet, aber dadurch und durch die hiemit geſetzte Ausſchließung der höhern Potenz — derjenigen, welche allein die Wiederherſtellung des den wahren Gott erkennenden Bewußtſeyns vermittelt —, dadurch hat auch das vorausgegangene, allein feſtgehaltene Princip ſeine theogoniſche Bedeutung verloren. Das nothwendige

Resultat dieſer abſoluten Veräußerlichung oder Verweltlichung war nicht nur ein überhaupt in der Welt exiſtirender, ſondern zugleich unbeweglicher Gott, der wirklich nur noch die Funktion eines Geſetzes, einer Weltordnung, einer alles regelnden und zuſammenhaltenden Vernunft hat, deſſen Perſönlichkeit ganz gleichgültig iſt, weil ſie ohne Einfluß iſt; kurz das Reſultat iſt ein Rationalismus, deſſen ſich die modernſten Philoſophen und Aufklärer nicht zu ſchämen hätten, und in den Schranken dieſes Rationalismus hält ſich dann nun auch ganz und gar die Lehre des Confucius.

Der höchſte religiöſe Ausdruck des volkbeherrſchenden Princips iſt auch bei Confucius Himmel. Unſtreitig iſt der Geiſt des Himmels gemeint, aber dieß iſt im Weſentlichen ohne Folge, denn auch dieſer Geiſt des Himmels wirkt nur als ein Fatum, als ein immer ſich gleichbleibendes, unbewegliches und unveränderliches Geſetz. Alle Beweglichkeit iſt in den Menſchen gelegt, der Himmel iſt das immer Gleiche, Unbewegliche.

Aus einem andern Geſichtspunkt iſt allerdings die Lehre des Lao-tſee (Lao-Kium) zu betrachten; dieſe iſt wirklich ſpeculativ in einem ganz andern Sinn als die politiſche Moral des Confucius. Beide (Confucius und Lao-tſee) waren Zeitgenoſſen, beide lebten im ſechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn Confucius beſtrebt iſt alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chineſiſchen Staats zurückzuführen, ſo dringt Lao-tſee ganz unbedingt und allgemein in den tiefſten Grund des Seyns. Um jedoch erſt das Literarhiſteriſche über ſeine Lehre beizubringen, ſo iſt der gelehrten Welt in langer Zeit keine ſolche Myſtification widerfahren, als ihr durch die vor ungefähr 20 Jahren erſchienene Abhandlung des Hrn. A. Remuſat sur la vie et la doctrine de Lao-tse bereitet wurde. Der Verfaſſer verſichert 1) die beinahe unüberwindliche Unverſtändlichkeit der chineſiſchen Texte des Lao-tſee, des Tao-te-King (dieß iſt der Titel eines Hauptwerks); 2) will Hr. A. Remuſat glauben machen, es ſey zwiſchen den Ideen des Lao-tſee und der mehr weſtlichen Völker Aſiens eine Uebereinſtimmung, durch welche beglaubigt werde, was die Sage von einer Reiſe deſſelben nach Weſten

erzähle. Die Legende erzählt zwar nur (und auch dieß müſſen wir auf Treu und Glauben von Abel Remuſat annehmen), daß Lao-tſee nach Herausgabe des Tao-te King in die Länder gegen Weſten und zwar in eine groſſe Entfernung von China gezogen ſey, ohne zurückzukehren. Hr. A. Remuſat benutzt die Sage, um den Lao-tſee vor der Herausgabe ſeines Hauptwerks die Reiſe nach Weſten unternehmen zu laſſen, die ſich nach ſeinen Vermuthungen nicht nur nach Balk oder Baktrien, ſondern bis nach Syrien und Paläſtina erſtreckt hätte, ja Hr. A. Remuſat iſt nicht abgeneigt, ihn bis nach Griechenland kommen zu laſſen. Zu weiterer Beglaubigung wird dann eine Stelle aus dem Tao-te-King angeführt, in welcher Hr. A. Remuſat die deutliche und unwiderſprechliche Spur des geheiligten Namens Jehovah erkennen will, von dem Lao-tſee in Paläſtina Kunde erhalten habe. Wenn nach Erſcheinung dieſer Abhandlung es Philoſophen oder andere Schriftſteller gab, die ohne eigentlich gelehrte und kritiſche Durchbildung eine ſolche Verſicherung gläubig aufnahmen, ſo kann man ſich darüber nicht wundern. Hr. A. Remuſat hatte aber durch ſeine anderen verdienſtvollen Unterſuchungen kritiſche Uebung und Erfahrung genug erworben, daß man ſich in der peinlichſten Verlegenheit ſieht, an der Aufrichtigkeit ſeiner Verſicherung zweifeln und wenigſtens annehmen zu müſſen, daß mehr oder weniger bewußte Rückſicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jeſuiten den ſonſt hellen Geiſt des Mannes verblendet habe. Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Remuſat über Lao-tſee und ſeine Lehre behauptet, hat ſich nichts als wahr erwieſen, ſeit das Buch, von welchem eigne Einſicht zu erhalten ich z. B. nie eigentlich Verzicht geleiſtet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Stanislaus Julien in einer franzöſiſchen Ueberſetzung mit Anmerkungen und Commentaren, welche zugleich die volle Ueberzeugung von der Gewiſſenhaftigkeit des Ueberſetzers gewähren, uns zugänglich geworden iſt — verſtändlich freilich nicht jedem, ſondern nur dem, der ſelbſt in den tiefſten Grund der Philoſophie eingedrungen. Da zeigt ſich nun aber, daß die Tao-Lehre ſo ganz im Geiſt des entfernteſten Oſtens gedacht und erfunden iſt, daß von weſtlicher Weisheit — ich will nicht ſagen, von griechiſch-pythagoriſcher — aber auch von ſyriſch-

paläſtinenſiſcher oder auch nur indiſcher Denkart und Weisheit nicht eine Spur iſt. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher überſetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtſeyenden, dem bloß ſeyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (Sie erinnern ſich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erſte Potenz bedient haben.) Die große Kunſt oder Weisheit des Lebens iſt eben, dieſes lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles iſt, ſich zu bewahren. Der ganze Tao-te-King bewegt ſich nur darum, durch eine große Abwechslung der ſinnreichſten Wendungen dieſe große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. Ich bedaure ſehr, tiefer und umſtändlicher nicht eingehen zu können, theils nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darſtellung einer ſolchen rein philoſophiſchen Erſcheinung wie die Tao-Lehre, wäre ſie auch übrigens vom höchſten Intereſſe, nicht in den Kreis unſerer gegenwärtigen Unterſuchung gehört. Ich bemerke nur noch: die Tao-Lehre iſt nicht ein ausgeführtes Syſtem, das z. B. ausführlichen Aufſchluß über die Entſtehung der Dinge zu geben ſucht; ſie iſt mehr Auseinanderſetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigſten Formen, und der auf dieſes Princip gebauten praktiſchen Lehre. Die Anhänger des Tao heißen Tao-ſſe, aber es iſt aus der Natur der Lehre ſchon zu ſchließen, daß ſie weder zahlreich noch mächtig ſind und von den nüchternen Anhängern des Confucius als Ekſtatiker, Myſtiker u. ſ. w. angeſehen werden.

Größer iſt in China die Macht des Buddismus, zu dem ich nun fortgehe. Wie ſchon bemerkt, hat er ſich um die Zeit des anfangenden Chriſtenthums im erſten Jahrhundert n. Chr. erſt nach China verbreitet. Es iſt, als ob das Princip der Mythologie durch das Chriſtenthum im Innerſten angegriffen und erſchüttert die Nothwendigkeit gefühlt hätte, dieſem ſich in einer neuen und mächtigen Geſtalt entgegenzuſetzen. Wenn man die plötzliche Erhebung und Ausbreitung der Buddalehre in Indien um eben dieſe Zeit ſieht, kann man ſich eines ſolchen Gedankens nicht erwehren. So viel iſt gewiß, daß den Lehr- und Bekehrungsverſuchen

der chriſtlichen Miſſionarien der Buddismus im Orient das unüberwindlichſte Hinderniß entgegenſetzt. Weit eher wäre zu erwarten, daß das ganze Volk der Bramanenanbeter ſich änderte, als daß die Anhänger des Budda ihre Religion ablegten und die chriſtliche annähmen. Der Name, unter welchem Budda in China verehrt wird, iſt Fo. Fo iſt der nur auf chineſiſche Art verſtümmelte Name Budda, den ihre Organe nicht auszuſprechen erlauben. Wenn auch dieſe Lehre in China das Ther oder die Pferde des Nichts oder der Leere genannt wird, ſo ſtimmt hier Budda mit Lao-tſee nur ſoweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erſcheint. Die Lehre des Lao-tſee bezieht ſich indeß mehr auf den Anfang, und iſt inſofern vorzugsweiſe ſpeculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, alſo auf das Ueberſeyende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. Manche chineſiſche Schriftſteller legen indeß auf den Unterſchied der drei Lehren ſelbſt nur wenig Gewicht, ſie halten die Weltordnung des Confucius, das Tao des Lao-tſee und das Nichts des Buddismus nur für verſchiedene Ausdrücke einer und derſelben Idee. Es gibt ſogar ein bekanntes chineſiſches Sprüchwort, daß die drei Lehren nur Eine ſeyen. Die Kaiſer der gegenwärtigen, der Mandſchu-Dynaſtie, werden ſelbſt gewiſſermaßen zu dieſen Eklektikern gezählt, die nämlich die drei Lehren verbinden. Im Uebrigen iſt es nicht zu leugnen, daß der Buddismus gerade in China bis auf jene Spitze ſich treiben mußte, wo er zum völligen Atheismus wird. Die Fo-lehre in ihrer höchſten Steigerung ſpricht ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menſchlichen Herzen habe, das menſchliche Herz aber eigentlich auch nichts ſey, wie alles, auch die Religion ſelbſt nichts ſey. (Gipfel aller Myſtik — Verſenkung — Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts).

Der Buddismus, der erſt mit der jetzt herrſchenden Dynaſtie ſeit dem 17. Jahrhundert als eine mit den andern vollkommen gleichberechtigte Religion in China erſcheint, hat ſich übrigens ſtets dem Staatszwecke unterordnen müſſen, wie dieß insbeſondere auch aus dem Verhältniß der lamaiſchen Hierarchie in Tibet erhellt, über welche ich, da

so viele falsche Vorstellungen darüber verbreitet worden, noch einiges bemerken will. — Die ersten Missionarien, die dorthin drangen, mußten nicht wenig verwundert seyn, im Centrum Asiens wieder zu finden, was sie nur in Europa und dem christlichen Orient gekannt hatten, zahlreiche Klöster, feierliche Processionen, Wallfahrten, religiöse Feste, ein Collegium von Oberlamas, die ihr Oberhaupt selbst erwählen, einen kirchlichen Souverain und geistlichen Vater der Tibetaner und der tartarischen Völkerschaften. Diese seltsame Uebereinstimmung zu erklären, betrachteten sie den Lamaismus als ein entartetes Christenthum. Die Einzelheiten, über die sie staunten, waren für sie ebenso viele Spuren eines ehemaligen Aufenthalts syrischer Gemeinden in diesen Gegenden. Dieser Meinung war besonders Georgii, dessen Alphabetum Tibetanum als ein Hauptwerk über tibetanische Sprache und Literatur gilt. Selbst Desguignes, Lacroze — die sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts bedienten sich dieser Uebereinstimmungen im umgekehrten Sinn, nämlich die lamaische Hierarchie als das ursprüngliche Muster darzustellen, nach welchem ähnliche und selbst die christlichen Institutionen gebildet worden. Dieß bedarf nun zwar keiner Widerlegung; allein es ist doch wichtig, sich einen genauen geschichtlichen Begriff von dem Ursprung der lamaischen Theokratie zu machen, wie er sich aus den neueren Untersuchungen, besonders A. Remusats, ergibt. Die ersten Vorsteher der buddistischen Kirche waren eine Art Patriarchen, in welchen die Seele des Budda fortlebte und die man als seine wirklichen Nachfolger ansah. Als späterhin der Buddismus genöthigt wurde Indien zu verlassen, und mit reißender Schnelligkeit nach China, Siam, Tangum, Japan und in die Tartarei sich verbreitete, fanden die Fürsten, welche diese Religion angenommen hatten, glorreich, Oberhäupter des buddistischen Glaubens an ihren Höfen zu besitzen, und die Titel „Lehrer des Reichs, Fürst der Lehre oder des Glaubens" wurden an einheimische und ausländische Geistliche verliehen, je nachdem einer geeignet dazu schien. Auf diese Art bildete sich die Hierarchie unter dem Einfluß der Politik, und jederzeit nur das politische Uebergewicht eines Fürsten ertheilte einem der lebenden Buddas die geistliche Oberherrlichkeit. Aber der eigentliche

Urſprung der tibetaniſchen Theokratie ſchreibt ſich erſt aus dem dreizehnten Jahrhundert, und zwar von den Eroberungen Dſchingiskhans und ſeiner erſten Nachfolger her. Nie hatte ein Fürſt des Orients über ſo weite Länder geherrſcht als Dſchingis, deſſen Feldherrn zugleich Japan und Aegypten, Java und Schleſien bedrohten. Natürlich alſo erhielten auch die Fürſten des Glaubens nun höhere Titel. Der erſte Budda wurde zum Königsrang erhoben, und weil der erſte zufällig ein Tibetaner war, ſo wurden ihm ſeine Domänen in Tibet angewieſen. Der erſte jedoch, der den Rang und Titel eines Großlama trug, erhielt ihn von einem Enkel des großen Eroberers; der Titel Talailama iſt ſogar noch um einige Jahrhundert ſpäter als Dſchingiskhan und erſt um die Zeit Franz I. von Frankreich aufgekommen. Es bedeutet der Lama, der wie das Weltall iſt, der univerſelle Lama, womit nicht ſeine wirkliche Macht, die nie weder ſehr ausgedehnt noch eine vollkommen unabhängige war, ſondern die Größe ſeiner geiſtigen, übernatürlichen Vollkommenheit angedeutet wird, welche begreiflicherweiſe die Eiferſucht der tartariſchen und chineſiſchen Fürſten nicht erregen konnte. Um die Zeit, als die buddiſtiſchen Patriarchen ihren Sitz in Tibet nahmen, waren die benachbarten Gegenden der Tartarei voll von Chriſten. Neſtorianer hatten dort Metropolen gegründet und ganze Völkerſchaften bekehrt. Die Eroberungen des Dſchingis riefen Fremde aus allen Ländern dorthin. Der heilige Ludwig und der Papſt ſendeten um dieſelbe Zeit katholiſche Prieſter in jene Gegenden, welche kirchliche Ornamente, Altäre, Reliquien u. ſ. w. mit ſich führten und die Ceremonien ihres Cultus in Gegenwart der tartariſchen Prinzen celebrirten. Syriſche, römiſche, ſchismatiſche Chriſten, Muſelmänner und Götzendiener lebten damals untereinander am Hofe der mongoliſchen Kaiſer, die ſich im höchſten Grade tolerant erwieſen. Unter dieſen Umſtänden wurde der neue Sitz der buddiſtiſchen Patriarchen in Tibet gegründet. Es iſt nicht zu verwundern, wenn ſie — bemüht die Pracht ihres Cultus zu erhöhen — einige liturgiſche Gebräuche, vielleicht ſelbſt einige von den Einrichtungen des Occidents einführten, die ihnen die Abgeſandten der Päpſte angerühmt hatten. Seitdem die chineſiſchen Kaiſer von der Mandſchu-

Dynaſtie mit ihren Armeen in Tibet eindrangen, die feſteſten Poſitionen militäriſch beſetzten, und Militärcommandos beauftragt waren, den oft geſtörten Frieden in der tibetaniſchen Hierarchie zu erhalten, iſt das Haupt derſelben völlig in dem Verhältniß eines Vaſallen, obgleich das Collegium des Ritus ihm erlaubte, ſich „den durch ſich ſelbſt lebenden Budda“ zu nennen und die prachtvollſten Titel zu führen. Bei dem vor einigen Jahren erfolgten Tode des letzten Großlama behaupteten die Tibetaner, dieſer habe ſeine Seele einem in Tibet geborenen Kind hinterlaſſen. Die kaiſerlichen Miniſter in Peking dagegen erklärten, verſichert zu ſeyn, daß der Verſtorbene bereits in der Perſon eines jungen Prinzen der kaiſerlichen Familie wiedergeboren ſey. Unſtreitig haben ſie dieß durchgeſetzt, und man ſieht alſo dadurch das Großprieſterthum von Tibet gänzlich der weltlichen Macht von China untergeordnet.

Wenn man übrigens den Zuſtand jener Gegenden betrachtet, ſo kann man nicht umhin zu erkennen, daß die buddiſtiſche Religion der Menſchheit einen weſentlichen Dienſt geleiſtet hat. Sie eigentlich iſt es, welche die Sitten der tartariſchen Nomaden friedlich gemacht hat; ihre Apoſtel wagten es zuerſt, dem wilden Eroberer von Moral zu ſprechen; ihr iſt zu danken, daß ſie Aſien und Europa nicht mehr bedrohen. Zur Zeit des Dſchingis waren die Völker von türkiſcher und mongoliſcher Abkunft, welche ſeine Gewalt eine Zeit lang vereinigt hatte, gleich wild. Die erſten hat der Islam, dem ſie anhängig blieben, nicht verändert, im Gegentheil hat der Fanatismus einer intoleranten Religion ihre natürliche Neigung zu Raub und Mord nur erhöht. Die mongoliſchen Nationen, die nacheinander den lamaiſchen Cultus annahmen, haben ihre Sitten völlig verändert. Ebenſo friedlich, als zuvor kriegeriſch, ſieht man bei ihnen außer ihren Heerden, die ihre Hauptbeſchäftigung ſind, Klöſter, Bücher, ja Bücherſammlungen; ſelbſt Druckereien fanden ſich unter ihnen. Freilich muß man die Haupturſache der Bezähmung der mongoliſchen Race in der entnervenden Wirkung ſuchen, welche dieſe von Indien aus verbreitete, contemplative, unſpeculative, das unthätige Leben begünſtigende Religion überall hin mit ſich bringt.

Der Buddismus führt uns alſo jetzt nach Indien und damit in den Zuſammenhang unſerer Entwicklung zurück.

# Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe mir ein letztes Wort über die indische Mythologie vorbehalten. Wenn bei jeder der früher behandelten Mythologien das, was ihre Stelle im Fortgange der allgemeinen Entwicklung bestimmt, leicht zu erkennen war, so ist dieß bei der indischen nicht in gleichem Maße der Fall. Sie scheint aus so disparaten Elementen zusammengesetzt, sie bietet, je nachdem man sie betrachtet, so ganz verschiedene Seiten dar, Zufälliges und Wesentliches ist in ihr dergestalt vermischt, daß eine Unterscheidung und gegenseitige Ausscheidung der verschiedenen Elemente — Kritik im höchsten Sinne — vor allem erforderlich ist, um das Ursprüngliche, Fundamentale in ihr zu erkennen und es aus dem Zufälligen und bloß Secundären herauszuheben. Aus diesem Grunde mußte ich hier auf kritische Erörterungen eingehen, deren ich bei den andern mythologischen Systemen leichter entbehren konnte. Jetzt aber, nachdem wir in vollständige materielle Kenntniß der verschiedenen Gestaltungen indischer Religionen gesetzt sind, kommt es darauf an, den alle jene auseinander gehenden Richtungen vermittelnden und vereinigenden Mittelpunkt auszusprechen. Wenn Sie nun die Art und Weise unseres bisherigen Fortschreitens sich zurückrufen, so werden Sie bemerken, daß unser Verfahren eine successive Zusammensetzung, eigentlich ein successives Aufbauen der Mythologie war. Erst war es nur Ein Princip, von dem das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde. Dieses erste Princip gab in der Folge einem zweiten Statt, das sich sofort gleichsam zum Herrn jenes ersten machte, es verwandelte und durch successive Ueber-

windung zur Expiration brachte, wo es ſelbſt zum Setzenden eines dritten wurde, das zum voraus beſtimmt war als das eigentlich ſeyn Sollende, als dem gebührt zu ſeyn. Die ausſchließliche Herrſchaft des Einen Princips war in der Urreligion, dem Zabismus, dargeſtellt. Von da an bis zu dem Moment der zweiten Katabole, wo jenes erſte Princip Gegenſtand einer wirklichen Ueberwindung wurde, alſo bis zu dem Moment, der im Allgemeinen durch Kybele bezeichnet iſt, hatten wir bloß mit zwei Principien oder Potenzen zu thun. Die erſte vollſtändige Mythologie, d. h. in der alle Elemente, alle drei Potenzen zuſammenkommen, war die ägyptiſche. Von hier beginnt alſo eine neue Folge. Die jetzt noch ſich folgenden Mythologien können nicht mehr wie die früheren durch die Elemente ſich unterſcheiden. Hier ſteht nicht mehr die vollſtändigere der unvollſtändigen, ſondern der vollſtändigen ſteht die vollſtändige gegenüber. Die eine kann der anderen nicht mehr zur Ergänzung gereichen, und dennoch muß auch zwiſchen dieſen Mythologien, es muß alſo z. B. zwiſchen den uns nun ſchon bekannten — der ägyptiſchen und der indiſchen — ein Verhältniß der Succeſſion ſtattfinden. Worauf wird nun hier das Succeſſive beruhen, oder welches Princip der Succeſſion iſt hier anzunehmen? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder dieſer vollſtändigen Mythologien die Allheit der Potenzen erreicht iſt, dennoch dieſe Allheit ſelbſt wieder als eine verſchiedene erſcheine, je nachdem ſie unter dem Exponenten des erſten Princips oder der Obermacht des zweiten, oder unter der Vorherrſchaft des dritten geſetzt iſt. Dieß gäbe denn drei verſchiedene Geſtalten oder Erſcheinungen der vollſtändigen Mythologie, und gerade drei bieten ſich auch allein noch dar, die ägyptiſche, die indiſche, die helleniſche, inwiefern wir die etruskiſche, altitaliſche und römiſche Mythologie doch nur als parallele Formationen der helleniſchen anſehen dürfen. Nun haben wir die ägyptiſche bereits erkannt als den Todeskampf des realen Princips. Aber eben dieſer ſetzt voraus, daß das reale Princip noch immer mächtig iſt, noch immer eine gewiſſe Spannung gegen die höhere Potenz behauptet. Dieß iſt alſo der Grundbegriff. Das fortdauernde Widerſtreben des — obwohl allmählich erliegenden — Typhon iſt der Grundton der ägyptiſchen

Mythologie; denn daß ſie in ſich ſelbſt alsdann fortſchreitet bis zum wirklichen Erliegen deſſelben, iſt natürlich: aber ihr Anfang, alſo das Beſtimmende der ägyptiſchen Mythologie iſt die noch immer fortdauernde, wenn auch gleich ſchon mit dem Tod ringende Macht des realen Princips. Hier muß ich nun eine für die Klarheit der letzten Entwicklung nothwendige Bemerkung einſchalten. Erinnern Sie ſich, daß jenes erſte oder reale Princip das Prius der ganzen Natur, alſo der eigentlichen materiellen Welt iſt. Solange nun der Widerſtand deſſelben und damit die Spannung fortdauert — in dieſer Spannung kann ſich auch die über den drei Potenzen ſtehende Einheit derſelben nicht als eine von ihm freie, immaterielle, ſondern auch nur als eine mit ihnen verwachſene darſtellen, welche nur die Erſcheinung des Concreten, des Körperlichen hervorbringen kann. In der ägyptiſchen Mythologie iſt daher noch alles körperlich; ſelbſt die Götter, die dem Bewußtſeyn in jenem Kampf entſtehen, ſie erſcheinen in Thiergeſtalten verhüllt. Deßwegen hat auch in anderer Beziehung das Körperliche der Aegypter ſo ſehr Bedeutung und Wichtigkeit. Nicht bloß menſchlichen, ſelbſt thieriſchen Leichnamen ſucht der Aegypter eine ewige Dauer zu ſichern, wie die zahlreichen, bis auf den heutigen Tag erhaltenen Mumien heiliger Thiere beweiſen.

Was kann nun aber auf dieſes Feſthalten an dem realen Gott folgen — als deſſen gänzliches Aufgeben? An ihm, dem noch widerſtrebenden realen Princip, hatten die Potenzen ihren gemeinſchaftlichen Beziehungspunkt, der ſie feſthielt. Iſt dieſer aufgegeben, verſchwindet er, wie in Brama, der zur völligen Vergangenheit geworden iſt, ſo bleibt die zweite Potenz, Schiwa, allein zurück als Zerſtörer der Einheit, und dieſem iſt auch das gemeine Bewußtſeyn ganz hingegeben. Das höhere Bewußtſeyn aber kann das zerſtörende Princip nicht fortdauernd lieben, an dem es nicht haften kann; es ſchreitet alſo unmuthig fort zu der dritten, ſo daß es keine Ruhe findet als in der für ſich geſetzten dritten, der an ſich geiſtigen, in Wiſchnu. Weil aber dieſer ſeine Vorausſetzungen im Bewußtſeyn verloren hat, kann er ſich auch in dieſer reinen Geiſtigkeit nicht behaupten und lenkt von dieſer Höhe unwillkürlich ins Materielle wieder um, doch ſo, daß dieſes Materielle gleich nur als ein

angenommenes und zwar als ein freiwillig angenommenes erſcheint: daher die Incarnationen des Wiſchnu, die Kriſchnalehre, die als etwas völlig von ſeinem Fundament, von dem einſt zu Grund Liegenden Losgeriſſenes, als eine völlig neue Religion erſcheint, die mit den erſten mythologiſchen Grundlagen eigentlich nichts mehr zu thun hat. Wir können den Zuſtand des Bewußtſeyns in dieſem Moment füglich mit dem Zuſtand einer menſchlichen Seele vergleichen, die, nachdem das Traumbild dieſes materiellen Daſeyns ihm zerfloſſen iſt, die höhere immaterielle Einheit nicht erreichen kann, und daher nach der materiellen oder phyſiſchen ſich zurückſehnt. Es iſt ein uralter Glaube, daß in der vom Leib abgeſchiedenen Seele noch ein Moment, ein Streben der Materialiſirung zurückbleibe, wie in dem unvollkommen vergeiſtigten Wein, der bekanntlich, wenn die Rebe wieder blüht, unruhig wird und ſich ſchwer macht, was eben das wieder in ihm hervortretende Moment der Materialiſirung andeutet. Etwas Unheimliches, Geiſterhaftes der Art iſt im ganzen indiſchen Weſen und auch in den indiſchen Göttern. Das Materielle der Mythologie verſchwindet dem indiſchen Bewußtſeyn, wie der Indier ſelbſt mehr Seele als Leib iſt. Denn Seele nennen wir das, was die materielle Einheit allein überdauert. Der Indier iſt vorzugsweiſe Seele, der Leib verſchwindet nicht nur in ſeiner moraliſchen Schätzung, ſondern ſogar ſeine natürliche Anhänglichkeit an denſelben iſt eine weit geringere. Niemand nimmt oder empfängt mit ſolcher Leichtigkeit den Tod als der Indier. Unzählige ſuchen und finden jährlich in den Fluthen des heiligen Ganges ein freiwilliges Grab. Wie ihrer Mythologie der eigentliche Todeskampf fremd iſt, ſo iſt beſonders auch die phyſiſche Leichtigkeit des Todes bei den Indiern bemerkenswerth. Der Indier, wie von vielen beobachtet iſt, ſtirbt ohne jene Verzuckungen oder andere heftige Bewegungen, die bei anderen Völkern den Tod ſchrecklich machen; ſein Sterben iſt wirklich ein bloßes Ausgehen oder Erlöſchen. Schon in dem körperlichen Ausſehen des Indiers zeigt ſich die leichte Trennbarkeit — die Flucht der Potenzen, deren Zuſammenwirken das materielle Leben erhält; ſie ſind im beſtändigen Begriff ſich zu trennen. Wenn der Mongole ſchon durch die Conformation ſeines Schädels und

seines ganzen Körpers ein tief ins Körperliche versunkenes, mit allen Wurzeln ins Materielle eingewachsenes Bewußtseyn anzeigt, so deutet das Physiognomische des Indiers auf das Uebergewicht der Seele. Die Seele, d. h. das, was nach der Aufhebung der materiellen Einheit allein übrig bleibt — das nach dem Tode Bleibende, Fortdauernde wird in allen Sprachen Seele genannt —, diese tritt hier gleichsam schon an die Oberfläche; der Körper ist wirklich nur noch eine Erscheinung und schwebt nur wie ein Traum im Bewußtseyn des Indiers.

Was der Indier in seiner Philosophie annimmt, daß die Sinnenwelt eine Illusion, ein vorübergehendes Phänomen sey, das drückt sich an ihm selbst, in seiner äußeren, physischen Erscheinung aus. Der Körper ist ihm wie nichts, nur ein völlig geschmeidiges Werkzeug, mit dem er macht, was er will. Ins Unglaubliche gehen die Künste der indischen Gaukler. Wo immer in einem indischen Bildwerk oder in einem Werk indischer Poesie für uns etwas Bezauberndes und Rührendes liegt, stets wird man finden, daß es der Ausdruck der Seele, das Seelenvolle ist, was uns ergreift. Immer freilich ist mit diesem Ausdruck etwas Unheimliches verknüpft, jenes Gefühl, das eine Schönheit einflößt, die, gleichsam bis zur bloßen Erscheinung geläutert, nur eine Flamme zu seyn scheint, die von jedem Hauche beweglich nur zu erlöschen braucht. Mit welchem Entzücken, mit welcher allgemeinen Anerkennung ihrer bezaubernden Lieblichkeit ist die Dichtung des Kalidas, die berühmte Sakontala, in ganz Europa aufgenommen worden! Erforscht man, was diesem Eindruck zu Grunde liegt, so ist es eben dieses Uebergewicht der Seele, diese außerordentliche Sensibilität einer ihre Hülle gleichsam durchbrechenden, ja sie gleichsam unsichtbar machenden Seele, die sich in der krankhaften Schwärmerei dieses Gedichts offenbart. Auch Goethe hat Sakontala verherrlicht durch das bekannte Epigramm:

Willst du die Blüthe des frühern, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du, was reizt und erquickt, willst du was sättigt und nährt,
Willst du die Erde, den Himmel mit Einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakontala dir, und so ist alles gesagt.

So schön diese Zeilen sind, erlaube ich mir zu gestehen, daß ich das

eigentlich Bezeichnende darin vermiſſe. Ich möchte ſagen: Sakontala ſey eines jener wenigen Werke, von denen man ſagen könne, die Seele habe ſie allein und ohne alles Zuthun des Menſchen vollendet.

Von jenem Schmerz über das Vergehen und den Verluſt der materiellen Einheit wendet ſich das indiſche Bewußtſeyn in ſeinen edleren Organen unmittelbar jenem Beſtreben zu, durch abſolute Beſchaulichkeit und Verinnigung, die ſie Yoga nennen, zur völligen Befreiung (mokscha genannt) zu gelangen, zum Erlöſchen in Gott, was darum keineswegs als eine ſubſtantielle Abſorbtion und Vernichtung des menſchlichen Weſens auch der Potenz nach zu denken iſt (der Menſch gibt nur dieſe Potenz, dieſes Können, das er als ſolches bewahrt und nicht, wie der welcher alles was er kann auch für erlaubt hält, ſündlich verſchwendet und vergeudet hat, Gott zurück): alſo nicht als Vernichtung iſt dieſer Zuſtand gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem Schlaf verglichen wird. Denn der Schlaf iſt ja auch keine Vernichtung, und wer kann doch eigentlich wiſſen, welcher Genüſſe die Seele im Schlaf fähig iſt, aus welcher Quelle jener Balſam ſtrömt, mit dem ein geſunder Schlaf auch den Geiſt erquickt. Denn daß wir uns jener Genüſſe nicht erinnern, kann nicht die Abweſenheit derſelben erweiſen, ſondern nur, daß ſie keiner Uebertragung in den wachenden Zuſtand durch Erinnerung fähig ſind, wie die Vorgänge des magnetiſchen Schlafs.

Die Erfahrung, die das indiſche Bewußtſeyn von der Vergänglichkeit des Materiellen macht, wendet es nothwendiger Weiſe von dieſem ab. Das Materielle verſchwindet, ſo zu ſagen, in der Aeſtimation des Indiers. Dem Aegypter iſt auch der entſeelte menſchliche Leichnam noch heilig, der Indier ſucht denſelben ſo ſchnell als möglich, durch das verzehrendſte Element, zu zerſtören und in die Elemente wieder aufzulöſen. Von allen Sterblichen zuerſt, ſagt Herodotos, haben die Aegyptier gelehrt, daß der im Tode übrig bleibende Theil des Menſchen durch neue Geburt in die materielle Welt zurückkehre. Dieß iſt angemeſſen dem Standpunkt des ägyptiſchen Bewußtſeyns. Der Aegypter, ſcheint es, nimmt die unerläßliche Nothwendigkeit jenes Kreislaufs, vermöge deſſen

die Seele nach dem Tode des Körpers die ganze Natur durchwandern muß, mit vollkommener Reſignation auf. Es iſt die einzige Art, wie der Volksglaube ſich denken kann, daß die Seele fortdaure. Denn die Lehre, daß die Abgeſchiedenen ſelig bei dem Oſiris leben, war erſt die Lehre eines weiter entwickelten Bewußtſeyns, nicht mythologiſche, ſondern prieſterliche Doktrin. Der Indier dagegen betrachtet die Seelenwanderung — die Rückkehr in die materielle Welt — als ein Unglück, doch als ein überwindliches, allerdings nicht durch ſogenannte verdienſtliche Werke oder bloß äußerliche religiöſe Handlungen überwindliches, wohl aber glaubt er es abwendbar dadurch, daß das menſchliche Weſen hier ſchon die Einheit in Gott ſucht und erworben hat, und der äußeren Welt der zertrennten und durch ihre Spannung die materielle Erſcheinung hervorbringenden Potenzen zuvor geſtorben iſt. Ein wahrhaft ewiges Heil, ein Ort des dauernden Bleibens, kann nach indiſcher Lehre nur durch völlige Sinnen- und Weltbeſiegung, durch Verzichtleiſtung auf jede andere Belohnung, als die, der Gottheit zu gefallen, ſich ihr zu nähern und ſich endlich mit ihr zu vereinigen, erworben werden. Wer mit Gott wahrhaft vereint iſt, lehren die Vedas, kommt nicht wieder. Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, ſagt Kriſchna in einer von F. Schlegel überſetzten Stelle der Bhagwadgita,

Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, die vergänglich, der Leiden Haus,
Wer mich erreichte noch zurück, doch am Ziele der Vollkommenheit.
Wiederkehrender Art ſind aus Brama die Welten all

(Der bloße Brama iſt nur der Urheber der Welt der Erſcheinungen, das Princip der materiellen Welt, in der Seelenwanderung ſtattfindet)

Wer mich erreicht, iſt der fernern Geburt befreit.

Der indiſche Moment iſt der Moment des Vergehens des Materiellen der Mythologie, die in dem griechiſchen Bewußtſeyn gleichſam ihre Wiedererſtehung, ihre Palingeneſie feiert. Aegyptiſche, indiſche, griechiſche Mythologie verhalten ſich zueinander, wie Leib, Seele, Geiſt. Die ägyptiſchen Götter ſind leibliche, körperliche, die indiſchen ſind geiſterhafte, geſpenſtige Weſen (Uebergang in eine höhere Welt), die griechiſchen als dritter Moment ſind geiſtig-leibliche Weſen; ſie ſind leiblich,

aber zugleich geiſtig verklärt: wie nach der chriſtlichen Vorſtellung die Leiber der Auferſtehung σώματα πνευματικά.

Hat der Naturproceß (und im mythologiſchen Proceß wiederholt ſich nur der allgemeine Naturproceß), hat dieſer einmal den Menſchen erreicht, ſo ſind nur noch die drei Momente möglich: 1) der Menſch in ſeiner leiblichen Erſcheinung — dieſer (der leiblichen Erſcheinung) iſt das Bewußtſeyn in der ägyptiſchen Mythologie noch ganz hingegeben, daher jenes religiöſe Streben nach Erhaltung, ſelbſt des entſeelten Leibs —; 2) der Menſch im Zuſtand der Seele — der immateriellen Einheit, wenn die materielle zergangen iſt —. Hier tritt der Gegenſatz von Seligkeit und Unſeligkeit ein, je nachdem der Menſch im Zuſtand der Seele Ruhe zu finden vermag, oder in die materielle Welt zurückverlangt. Der dritte mögliche Moment iſt, wo die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder eintritt, und auf dieſe Art ein erſt ewig bleibender und vollendeter Zuſtand erreicht wird. Unter den drei Mythologien iſt die indiſche Mythologie inſofern die vorzugsweiſe unſelige, als ſie in einem mittleren und inſofern unentſchiedenen Zuſtand iſt. Nehmen wir dazu den im indiſchen Weſen ſeit alter Zeit liegenden Samen einer andern, der Mythologie ebenfalls auf gewiſſe Weiſe entgegengeſetzten, aber zugleich relativ materielleren Religion, der buddhiſtiſchen, ſo begreifen wir, wie dieſe in der Stille lange Zeit in Indien gehegt, dennoch von der zarten, vom Materiellen abgewendeten Sinnesart Indiens mit Erſchrecken, ja mit einer Art von Wuth zurück und ausgeſtoßen werden mußte, ſobald ſie ſich zum ſelbſtändigen Gewächs zu entfalten anfing und das ſeelenvolle indiſche Weſen zu verdrängen drohte. Indeß wie tief der Buddhismus im indiſchen Weſen gelegen, möchte daraus abzunehmen ſeyn, daß ſelbſt nach deſſen gewaltſamer Vertreibung aus ſeinem Heimathland noch immer zahlreiche Indier zu der vertriebenen Lehre ſich hingezogen fühlen. Ein eigner Anblick muß es ſeyn, an den ſteilen, faſt unerklimmbaren Anhöhen Tibets Pilgrime aus Benares, der Braminenſtadt, vermiſcht mit Pilgrimen aus Ceylon (dem Buddhiſtenland) zu ſehen, wie ſie die Berge Tibets erſteigen, um in der ſichtbaren Gegenwart deſſelben Gottes, den ihre Voreltern aus ihrem Vaterlande

vertrieben haben, Vergebung der Sünden, das Heil ihrer Seelen und einigen Troſt ihres mühſeligen und zerſtörten Lebens zu finden.

Was den Indier in Religion und Philoſophie wie in bildender Kunſt und Poeſie auszeichnet, iſt die Seele. Was ihm fehlt, und was einen groſſen Theil der Mängel ſeines Weſens — möge es nun von der theoretiſchen oder von der praktiſchen Seite betrachtet werden — erklärt: was ihm fehlt, iſt der Geiſt der Griechen. — Die griechiſche Mythologie erweiſt ſich ſchon dadurch unter den letzten und vollſtändigen Mythologien als dem dritten Moment entſprechend, daß ſie das erſte Moment, das ägyptiſche, wieder aufnimmt, d. h. daß ſie den realen Gott nicht wie das indiſche Bewußtſeyn aufgibt, ſondern im Auseinandergehen feſthält.

Ehe ich darauf weiter eingehe, will ich nur zur Beſeitigung möglichen Mißverſtandes bemerken, daß die Folge, in welche wir ägyptiſche, indiſche und helleniſche Mythologie ſetzen, nicht etwa ſo zu verſtehen iſt, als wäre die erſte in die zweite, die zweite in die dritte übergegangen. Die helleniſche mußte gleich als helleniſche anfangen; ſie iſt in ihrer Art ſo urſprünglich als die ägyptiſche und die indiſche, obgleich ſie durch Feſthalten am realen Princip, das der indiſchen ganz verloren geht, wieder zur ägyptiſchen zurückliegt. Aber eben dadurch bewährt ſie ſich als dritte in der Folge; denn der dritte Begriff iſt immer Rückkehr zum erſten oder nimmt dieſen wieder auf. Dieß läßt ſich ſelbſt an den gemeinen Kategorien nachweiſen, z. B. Einheit, Vielheit, Allheit. In der Allheit macht ſich die Vielheit wieder zur Einheit — oder, um auf unſere früheren Begriffe zurückzuſehen, ſo war die Folge dieſe: a) das Unbegrenzte, der Beſtimmung Bedürftige, b) das Begrenzende oder Beſtimmende, in dem nichts Unbeſtimmtes, d. h. keine Potenz iſt, das eben, um das Beſtimmende zu ſeyn, reiner Actus ſeyn muß. Aber das Dritte iſt das ſich ſelbſt Beſtimmende, das alſo zugleich das der Beſtimmung Bedürftige in ſich ſchließt. Oder in einem anderen Ausdruk iſt die Folge dieſe: a) reines Seynkönnen, b) reines Seyn, c) als Seyn geſetztes Seynkönnen. Das Dritte iſt nicht das Erſte, aber es iſt wieder was das Erſte. So iſt die ägyptiſche Mythologie in Bezug auf die

indiſche noch Einheit, die indiſche in Bezug auf die ägyptiſche völliges Auseinandergehen, die griechiſche iſt die im Auseinandergehen ſich wiederherſtellende, eben darum nun als ſolche geſetzte, beſonnene, geiſtige Einheit. In der griechiſchen Mythologie iſt ein Rückgang zum Materiellen, aber ſo, wie das chriſtliche Dogma von dem ſeligen oder unſeligen Zuſtand der immateriellen Exiſtenz nach dem Tode ins Materielle zurückgeht, indem ſie eine geiſtige Palingeneſie oder Wiederauferſtehung des Materiellen behauptet. Die griechiſche Mythologie ſetzt aber die Momente, deren Einheit ſie iſt, in ſich ſelbſt, nicht auſſer ſich, hiſtoriſch, voraus. Hieraus folgt, daß wir auch mit der griechiſchen Mythologie wieder von vorn anfangen, d. h. auf jene allgemeine Vergangenheit zurückgehen müſſen, die ihr mit der ägyptiſchen und indiſchen gemein iſt. Dieſer Moment iſt der, den wir in der allgemeinen Entwicklung ſchon durch den Begriff des Kronos bezeichnet haben, wo indeß bemerkt wurde, daß Kronos hier noch nicht den ſpeciell griechiſchen Gott bedeute, ſondern nur der von uns gewählte allgemeine Name für den noch immer unüberwundenen, aufrechtſtehenden realen Gott ſey.

Auf Kronos müſſen wir in der griechiſchen Mythologie zurückgehen; denn Kybele, die wir als Urania in der höheren Potenz, als Uebergang von Kronos zur letzten Entfaltung in unſerer allgemeinen Entwicklung dazwiſchen geſtellt, Kybele als dieſe beſondere Geſtalt iſt nicht urſprünglich helleniſch, ſondern ſpäter, erſt nach Heſiodos, in die griechiſche Mythologie eingeſchaltet oder aufgenommen worden. Indem wir nun mit der griechiſchen Mythologie wieder bis auf den Kronos zurückgehen, ſo iſt auch hier das erſtemal von dem helleniſchen Kronos als ſolchen die Rede; hier kommen zuerſt die beſonderen Beſtimmungen in Betracht, unter denen dieſer übrigens allgemeine Gott in der griechiſchen Göttergeſchichte vorkommt.

In dieſer alſo erzeugt Kronos mit Rheia (Rhea) — am wahrſcheinlichſten abzuleiten von ῥέειν, ῥεῖν, fluere, movere — Rhea iſt das in Kronos ſchon beweglich zu werden anfangende Bewußtſeyn — mit dieſer alſo erzeugt er die drei Söhne, Aides, Poſeidaon, Zeus. Allein er vergönnt dieſen Söhnen nicht ſogleich ans Licht zu treten, und

verſchlingt ſie immer wieder, oder hält ſie in ſich verſchlungen. Doch davon nachher. Denn vor allem kommt es darauf an, die Natur oder den Begriff jeder dieſer drei Perſönlichkeiten zu beſtimmen. Wegen Aides nun haben wir wohl keinen Widerſpruch zu beſorgen, wenn wir ſagen, er ſey der Kronos im Kronos, die rein negative Seite des Kronos, das ſchlechterdings ſich Verſagende, jeder Ueberwindung, alſo auch jeder Bewegung, jedem Fortgang ſich Widerſetzende im Kronos.

Agamemnon im neunten Buch der Ilias[*] ſagt in Bezug auf den zürnenden Achilles:

Zähm' er ſich! Aides iſt unbezähmt und unerbittlich,
Aber den Sterblichen auch der Verhaßteſte unter den Göttern:

ἀμείλιχος γὰρ ἀΐδηλος. Das erſte Wort: beim Scholiaſten = ἀγοήτευτος, nicht zu beſchwören, nicht mit Worten zu begütigen — ſo wie nicht mit Gewalt (ἀδήμητος). Dieß geht auf das Unerbittliche des Hades im Hinwegraffen der Sterblichen. Aber dieſer Begriff der Strenge haftet an ihm von ſeinem Urſprung her, wie er daher auch ſchon in der Theogonie des Heſiodos gleich das Prädicat des Unbarmherzigen (νηλεὲς ἦτορ ἔχων) erhält. Zum Gott der Unterwelt wird er aber erſt; denn man konnte den Namen Aides, welcher wörtlich den Unſichtbaren bedeutet, zwar auch davon erklären, daß er den Aufſchluß verweigert, central, unſichtbar bleiben, nicht peripherisch, nicht gegen den höheren Gott äußerlich werden will; allein alle Götter der Theogonie werden ſchon gleich bei der erſten Erſcheinung nach dem benannt, wozu ſie ſich in der Folge oder am Ende beſtimmen. Nun iſt es aber eben dem Kronos beſtimmt, aus dem Realen wieder in das Innere, ins Verborgene zurückzutreten. So heißt denn alſo eben das Negative im Kronos, d. h. das, dem beſtimmt iſt, in der Folge überwunden, in die Verborgenheit und ins Unſichtbare (τὸ ἀΐδες) zurückgeſetzt zu werden, dieſes heißt ſchon jetzt Aides; es wird ja auch ſogleich beigefügt, daß er zur wirklichen Geburt nicht komme, d. h. daß dieſe Perſönlichkeit in der That noch nicht als Aides geſetzt werde. Er heißt Aides als der unſichtbar ſeyn wird, nicht als der es ſchon iſt, und eben weil er es noch

[*] v. 158. 159.

nicht iſt, heißt er auch der Unbarmherzige; denn als der wirklich Aides gewordene, der alſo dem Höheren Raum gegeben, iſt er vielmehr, wie wir in der Folge ſehen werden, der gute, der freundliche, weitherzige Gott. Bis jetzt alſo iſt der, welcher in der Folge der Unſichtbare, der Verborgene ſeyn wird, noch gegenwärtig, er beſteht und behauptet ſich noch als realer Gott. Er iſt, was in der ägyptiſchen Mythologie Typhon iſt, den die Griechen ja oft genug auch Hades nennen.

Solang dieſer Gott noch wirkend, gegenwärtig, nicht als Aides (oder zuſammengezogen Hades) geſetzt iſt, ſo lange verſagt er ſich der Umwendung ins Geiſtige, und demnach zunächſt der Materialiſirung: denn um ins Geiſtige umgewendet zu werden, muß er vorerſt dem höheren Gott zur Materie werden. Noch alſo — ſolange er nicht als Aides geſetzt iſt — läßt er ſich nicht als Materie des höheren Gottes behandeln. Dagegen iſt nun Poſeidaon, oder zuſammengezogen Poſeidon, ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz ſchon zur Materie geworden, ſich ihr materialiſirt hat. Sie ſehen, wie allmählich an dem realen Gott ſelbſt die Wirkungen der drei formellen Potenzen hervortreten, wodurch eben die materielle Göttervielheit entſteht. An dem realen Gott, d. h. an Kronos, iſt Aides eben der Kronos als ſolcher, Poſeidon iſt die an ihm durch die zweite Potenz geſetzte Beſtimmung oder Geneigtheit ſich zu materialiſiren. Es wäre unnöthig, wenn man ſich wegen dieſer Erklärung des Poſeidon auf eine von manchen verſuchte Etymologie des Namens aus dem Syriſchen berufen wollte, wornach Poſeidon der Weite oder ſoviel wie expansus bedeuten würde. Eine helleniſche Etymologie iſt in der That bis jetzt nicht ausgemittelt. Sicherer indeß könnte man ſich auf jenes Attribut des Poſeidon berufen, das ſchon Homer ihm beilegt, εὐρυσθενής, der weit, mit großer Macht ſich Ausbreitende. Von der bildenden Kunſt wird er ſtets mit weiter, breiter Bruſt vorgeſtellt. Das gleiche Prädicat werden wir auch in der Folge finden als andeutend den Moment der Expanſion, der Materialiſirung. Allein das ganze Weſen, die ganze Natur des Gottes ſpricht für unſere Anſicht. Poſeidons Weſen iſt das blinde, ſeiner

ſelbſt nicht mächtige Wellen und Auseinanderfahren. Denn er iſt ſchon von dem höheren Gott getrieben, ohne doch in ſich ſelbſt gekehrt zu ſeyn. Daß er als Gott des feuchten Elements vorgeſtellt wird, beruht darauf, daß das Waſſer überhaupt der erſte materielle Ausdruck jener Wolluſt der Natur iſt, die ſie empfindet, indem ſie Natur wird, indem ſie aus der urſprünglichen Spannung heraustritt, die Strenge in ihr nachläßt, die Starrheit ſich erweicht. Schon jene erſte Katabole, die durch Urania bezeichnet iſt, war von der Erſcheinung des Waſſers begleitet; in den ſyriſchen Religionen wurde jene erſte Natur, dieſe älteſte Naturgottheit ausdrücklich als Waſſer-, als Fiſchgöttin verehrt; in Babylon taucht jeden Morgen der Fiſchgott Oannes aus dem Meere auf, um bürgerliche Sitte, Geſetz und Wiſſenſchaft (nach dem erſten, noch wilden nomadiſchen Zuſtand) zu lehren. Poſeidon iſt im Materiellen, was Dionyſos im Formellen oder als Urſache iſt. Dionyſos heißt aber Herr der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*)[1]. Ebenſo iſt der ägyptiſche Oſiris die das Feuchte verurſachende Potenz (*ἡ ὑγροποιὸς ἀρχὴ καὶ δύναμις*)[2] und eben dadurch Urſache aller Erzeugung, und darum muß die dem Dionyſos im Materiellen entſprechende Gottheit Poſeidon ſeyn. Doch iſt damit nur Eine Seite des Poſeidon erklärt, denn Poſeidon iſt nicht der Gott des feuchten Elements überhaupt, ſondern des wilden Meeres. Das Feuchte, Flüſſige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionyſos; aber das Wilde, Bittre, Salzige iſt das Kroniſche in ihm, denn er iſt nur der erweichte, gleichſam flüſſig gewordene Kronos, deſſen Unmuth und bittre Empfindung beim Gefühl der Ueberwindung ſich dem Meere mittheilt, weßhalb denn, unſtreitig in gewiſſen Myſterienlehren, wie Plutarch anführt, das Meer die Thräne des Kronos (*Κρόνου δάκρυον*) genannt wurde[3], unendlich tiefſinniger, als eine flache Phyſik, die alles in der Natur als ei bloß

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 34 und 35.

[2] ibid. c. 33.

[3] ibid. c. 32, wo es Plutarch als Spruch der Pythagoreer anführt. Ebendaſelbſt ſagt er von den ägyptiſchen Prieſtern, daß ſie das Meer verabſcheuen und das Salz, welches ſie Schaum des Typhon nennen.

Aeußerliches anſieht, oder eine geiſtesarme Philoſophie ſich vorſtellt, welche in der Natur keine innern Vorgänge, ſondern nur die leere Aufeinanderfolge von Begriffen zu vernehmen vermag. Alle Qualität in der Natur hat nur Bedeutung, inwiefern ſie ſelbſt urſprünglich Empfindung iſt. Die Qualitäten der Dinge laſſen ſich nicht mechaniſch, äußerlich, ſie laſſen ſich nur aus urſprünglichen Eindrücken erklären, die das Weſen der Natur ſelbſt in der Schöpfung erhielt. Wer kann ſich denken, daß der Schwefel, der ſtinkende Dunſt der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärbare Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen, chemiſchen Miſchung ſey? Sind jene Subſtanzen nicht offenbar Kinder des Schreckens, der Angſt, des Unmuths, der Verzweiflung? Doch ich kehre zu Poſeidon zurück. Das Unluſtige, Unmuthige ſeines Weſens, das ſich bei Poſeidon ſelbſt noch in der Ilias durchgängig zeigt, iſt nur gleichſam der Nachgeſchmack von jenem urſprünglichen Unmuth, den der ſich überwunden fühlende Kronos empfindet. Aber weder dem Aides noch dem Poſeidon wird verſtattet, für ſich zu exiſtiren, ſondern erſt zugleich mit dem Dritten und als untergeordnete Momente deſſelben. Dieſes Dritte iſt auch Kronos, aber der von ſeinem eignen Negativen, wie von der Wirkung der entgegengeſetzten Potenz jetzt gleicherweiſe befreite Gott, der völlig ſeiner ſelbſt mächtiger, ruhiger, über alles herrſchender Verſtand iſt. Denn dieſer wird vorzugsweiſe in Zeus gedacht, wie daraus erhellt, daß in der Ilias das beſtändige Beiwort des Zeus μητίετα iſt, und wenn ein Mann aufs Höchſte gelobt werden ſoll, von ihm geſagt wird, er ſey Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, dem Zeus an Verſtand gleich; ich erinnere noch außerdem an den königlichen Verſtand (νοῦς βασιλικός), den Platon dem Zeus ganz beſonders beilegt.

Alſo die unmittelbare Vergangenheit der griechiſchen Mythologie iſt Kronos; aber an dieſem ſelbſt treten als Momente hervor a) das eigentlich Kroniſche, das Negative, dem Geiſtigen Widerſtrebende ſeines Weſens, b) das dem höheren Gott Zugängliche, ſich ihm als Materie Hingebende ſeines Weſens, c) das durch den höheren Gott nun ſchon in ſich gekehrte, alſo ſeiner ſelbſt vollkommen mächtige Weſen des realen Gottes. Indem das griechiſche Bewußtſeyn ſich nicht eher ent-ſchließt

oder aufschließt, als in der Totalität dieser Momente, treten an die Stelle des Kronos die Götter 1) Aides, der schon seinem Weg ist nach Vergangenheit ist, 2) Poseidon, der aber insofern, als er erst mit Zeus, d. h. dem völlig überwundenen Kronos, hervortritt, nicht mehr der absolute, sondern schon der dem besonnenen Zeit untergeordnete Poseidon ist, und nicht mehr als der erscheint, der er gewesen seyn würde, wenn ihm für sich hervorzutreten verstattet worden wäre. Er erscheint im mythologischen Bewußtseyn nur als Sohn des schon überwundenen, zum Aides gewordenen Kronos, d. h. inwiefern auch das Höhere (Zeus) schon gesetzt ist, also er erscheint nur als Uebergangsmoment, was er seiner Natur nach ist. Es läßt sich nachweisen, daß auch das hellenische Bewußtseyn poseidonischen Anwandlungen ausgesetzt war, und die mysteriöse Mythologie bewahrt selbst Erinnerungen daran; sie spricht von gewissen Zumuthungen, die Poseidon der Demeter, d. h., wie wir in der Folge hören werden, dem mythologischen Bewußtseyn gemacht, die aber diese zürnend zurückgewiesen — so sind unstreitig jene wunderbaren Sagen zu erklären, die uns Pausanias im Buch über Arkadien berichtet und auf die wir uns hier nicht weiter einlassen können. In jener Zeit der kronischen Unentschiedenheit, da noch keiner dieser Götter das Licht erblickt, ist Demeter als Gattin des Poseidon dargestellt, aber sie weigert sich ihm sich hinzugeben, und erscheint später, wie wir in der Folge sehen werden, in ganz andern Verhältnissen. Auch dadurch erscheint Poseidon unter Zeus Herrschaft als ein bloßer Moment der Vergangenheit, daß er in die Göttergeschichte nicht weiter eingreift. Hesiodos gibt ihm nur einen einzigen Sohn, den Triton, von welchem man fast zweifelhaft seyn könnte, ob er für einen Gott zu halten sey, wenn ihn nicht Hesiodes ausdrücklich einen gewaltigen Gott (δεινὸς θεός) nennte; denn in Poseidon selbst, wie in diesem und seinen andern mit sterblichen Müttern erzeugten, also halbgöttlichen Söhnen ist noch das Wilde der Kronosnatur zu erkennen. Aber auch dieser Gott Triton ist nur ein Gott der vergangenen Zeit, der unter den eigentlichen Zeusgöttern niemals erscheint — ausdrücklich sagt Hesiodos, daß er stets bei der Mutter Amphitrite und dem königlichen Vater in den

goldnen Gemächern im Grunde des Meeres wohne. Unter den drei Göttern iſt alſo Zeus der einzige gegenwärtige, d. h. der einzige ſtehenbleibende, während Aides und Poſeidon bloße Momente der Vergangenheit ſind. Aber das griechiſche Bewußtſeyn hat alle Momente treu bewahrt, ohne ſich einem derſelben ausſchließlich hinzugeben. Die drei Götter ſind nur der auseinander gegangene Kronos, ſowie Kronos nur der Gott, der ſtatt ihrer war. Nur die drei ſind dem ganzen Kronos gleich: nicht Aides, denn er kann nur Aides werden, inwiefern er ſich als Zeus ſetzt; nicht Zeus allein, denn nur durch das Aides-Werden, d. h. nur indem er das Negative von ſich als Vergangenheit ſetzt und bewahrt, und ebenſo das blinde Hingeben an den höheren Gott, das Poſeidoniſche in ſich zur Vergangenheit macht, ſetzt ſich Kronos ſelbſt als Zeus. Zeus iſt nicht der Sohn des abſoluten, ſondern nur des zugleich Aides gewordenen Kronos. Eigentlich iſt es nur Ein Gott, der nach unten Aides, in der Mitte Poſeidon, nach oben Zeus iſt. Zeus iſt nur die der Gegenwart zugekehrte Seite des Aides, Aides nur die der Vergangenheit zugekehrte Seite des Zeus, daher er auch ſelbſt Zeus, nur der unterirdiſche Zeus — Jupiter Stygius — heißt. Obgleich alſo Zeus der höchſte, kann er ſich doch von den andern nicht trennen. Er iſt nur, inwiefern auch Aides iſt, d. h. inwiefern das Negative des Kronos überwunden. Zeus iſt nicht etwa der Ueberwinder des Kronos in dem Sinne, wie Dionyſos der Ueberwinder des materialen Gottes iſt, er iſt nicht der, durch welchen, ſondern in welchem Kronos überwunden, d. h. zugleich zu Aides geworden iſt. Aus dieſem Grunde entſtehen ſie doch eigentlich nur zugleich. Zwar wird ein Unterſchied des Alters gemacht, und Zeus heißt in Bezug auf Poſeidon und Aides der ältere, aber nur inſofern, als er doch beiden erſt zum Licht, zum geſchiedenen, beſonderen Daſeyn verholfen hat; obgleich in der Theogonie das jüngſte der Kronoskinder, iſt er doch bei Homer darum der älteſte, weil er der erſte aus der Verſchlungenheit entkommt, in welcher Kronos die andern erhält, d. h. weil erſt mit ihm Kronos in dieſer Dreiheit auseinander tritt; darum heißt er „eher gezeugt und höherer Weisheit“[1].

[1] Theog. v. 478, vgl. Ilias 13, 355

Weil die drei Kronossöhne ſich alle gegenſeitig vorausſetzen, denn Kronos iſt nur Aides, inwiefern zugleich Zeus, und er iſt nur Zeus, inwiefern zugleich Aides — weil alle drei Momente im griechiſchen Bewußtſeyn gleiches Gewicht haben: ſo konnte zwiſchen den drei Göttern keine zeitliche, ſondern nur eine räumliche Unterſcheidung eintreten. Jeder der Götter erhält eine eigne Region, die er beherrſcht. Aides erhält zur Behauſung das ferne Dunkel (ζόφον ἠερόεντα), die Unterwelt, die Tiefe, vor der ſelbſt graut den Göttern; denn könnte ſich dieſe wieder erheben, ſo würden ſie alle wieder vernichtet und verzehrt, ihr Daſeyn beruht nur auf dem Unſichtbargewordenoder Untergegangenſeyn deſſen, was jetzt nur noch in der Tiefe iſt. Ihr Graun vor dieſem Verborgenen iſt gleich dem Erſchrecken der ägyptiſchen Götter beim Wiederanblick des Typhon. Poſeidon aber erhält zum Antheil das graue Meer, das Tiefſte von allem Oberirdiſchen, und ſein wildes Herz ſträubt ſich, Zeus Willen ebenſo unbedingt zu gehorchen wie die von Zeus erſt erzeugten Söhne und Töchter, da Er vielmehr auf gleicher Linie mit ihm ſteht, gleicher Herkunft mit ihm ſich rühmt; dennoch gibt er wohlgemeintem Zureden nach, und fügt ſich in die Unterordnung, welche übrigens die Gleichzeitigkeit nicht aufhebt. Ganz deutlich iſt dieſes Verhältniß in dem fünfzehnten Buch der Ilias, in der Stelle, wo Iris, Zeus Botin, ihm folgende Botſchaft bringt:

Ausruhn heißt er dich jetzo von Kampf und Waffenentſcheidung,
Und hingehn in die Schaar der Unſterblichen, oder zur Meerflut.
Wenn du nicht das Gebot ihm beſchleunigeſt, ſondern verachteſt,
Selber droht er ſodann, zu ſchrecklichem Kampfe gerüſtet,
Wider dich herzukommen; doch warnet er dich, zu vermeiden
Seinen Arm; denn er dünke ſich weit erhabner an Stärke,
Aelter auch an Geburt; und nichts doch achtet dein Herz es,
Gleich dich ihm zu wähnen, vor dem auch anderen graunet.

Darauf antwortet Poſeidon unmuthig:

Traun das heißt, wie mächtig er ſey, hochmüthig geredet:
Mir, der an Würd' ihm gleicht, mit Gewalt den Willen zu hemmen.
Denn wir ſind drei Brüder, die Kronos zeugte mit Rheia:
Zeus, ich ſelbſt und Ais, der unterirdiſche König.
Dreifach theilte ſich alles, und jeglichem ward von der Herrſchaft:
— — — — — — — — — — — — — —

Aber die Erd' iſt allen gemein und der hohe Olympos.
Nimmer folg' ich demnach Zeus Fügungen; ſondern geruhig
Bleib' er, wie ſtark er auch iſt, in ſeinem beſchiedenen Drittheil.
u. ſ. w.' (Nach Voß.)

Aus eben dieſer Stelle erhellt alſo zugleich, daß die Erde als allen Göttern gemein betrachtet wird, denn ſie iſt das, was ſie zugleich ſcheidet und verbindet. Ebenſo der hohe Olymp als Verſammlungsplatz iſt allen gemein. Aber Zeus iſt der im Aether Wohnende (*Ζεὺς αἰθέρι ναίων*), weil der ganz Geiſtige, dem der weite Himmel (*οὐρανὸς εὐρύς*), das ganz Ueberirdiſche, ausſchließlich angehört.

Indem ich nun aber die griechiſche Mythologie mit Zeus anfangen laſſe, werden Sie natürlich fragen: war denn zuvor nichts im griechiſchen Bewußtſeyn, keine andern mythologiſchen Vorſtellungen? Auf dieſe Frage: ja und nein, je nachdem man es verſteht. Das griechiſche Bewußtſeyn war bei dem ganzen mythologiſchen Proceß hergekommen, mit ihm, daß ich ſo ſage, groß gewachſen. Alle früheren Momente, durch die wir das mythologiſche Bewußtſeyn hindurch verfolgt haben, ſind in dem Bewußtſeyn des Griechen niedergelegt, um erſt in dieſem zu ihrer vollkommenen Entfaltung und Auseinanderſetzung zu gelangen. Dieſer Stoff iſt dem griechiſchen Bewußtſeyn gleichſam überliefert, und dieſer ſchreibt ſich noch von dem Proceß her. Wir ſahen dieſen Proceß in ſeiner ganzen Gewalt noch im ägyptiſchen Bewußtſeyn, aber das indiſche ſchon ſucht Befreiung von ihm; in das indiſche Bewußtſeyn fällt das Zergehen der materiellen Einheit, das Auseinandergehen der Potenzen, auf deren Einheit und Zuſammenhaltung bis dahin der Proceß beruhte; aber dieſes Auseinandergehen ſelbſt iſt nur Uebergang. Durch das Zergehen der materiellen Einheit war das freie Zurückgehen auf dieſelbe vermittelt, und dieſes freie Zurückgehen fällt in das griechiſche Bewußtſeyn, dem zwar der Stoff, aber durch den vorhergehenden Moment als ein nun ſchon das Bewußtſeyn freilaſſender, überliefert iſt, den es nun eben darum als Gegenſtand völlig freier und beſonnener Auseinanderſetzung hat. Der Stoff der griechiſchen Mythologie gehört noch dem Proceß

' V. 174 ff.

und insofern der Nothwendigkeit an, die Entfaltung deſſelben iſt das völlig freie Erzeugniß des beſonnenen, des Stoffes mächtig gewordenen Bewußtſeyns. Darin liegt der Grund des Poetiſchen, das die griechiſche Göttergeſchichte von allen früheren Götterlehren unterſcheidet. Wir würden dieſen Ausgang des Proceſſes ſchon als nothwendig folgend aus den früheren Momenten behaupten müſſen. Auf die zwangvolle Einheit, in welcher die Potenzen im ägyptiſchen Bewußtſeyn gehalten waren, folgte das Zergehen der Einheit im indiſchen. Beiden kann nur wieder die Einheit, aber die freie, mit Bewußtſeyn wiedergeſtellte Einheit folgen.

Sie könnten mich hier fragen, wie es kommt, daß in dieſer Aufeinanderfolge je dem folgenden Volk gleichſam zu gut kommt, was in dem vorhergehenden geſetzt war. Woher dieſe Verkettung, dieſe ſolidariſche Verknüpfung der Völker, nach der jedes folgende den Proceß da aufnimmt, wo er im vorhergehenden ſtehen geblieben, jedes folgende nur die Rolle übernimmt, die ihm durch das vorhergehende entweder überhaupt oder zunächſt übrig gelaſſen iſt. Hierauf gibt es keine Antwort als: dieß eben iſt die Ordnung, das Geſetz, die Vorſehung des Proceſſes, für welche die getrennten Völker doch nur die Eine Menſchheit ſind, in der ſich ein großes Schickſal vollziehen ſoll. Dem Streben nach Befreiung kann nur das Freiſeyn, dem Streben nach Erlöſung nur das Erlöſtſeyn folgen. Wir könnten ſagen, das indiſche Volk iſt zum Opfer für das griechiſche geworden, dem es am nächſten ſteht. Das griechiſche Volk fängt mit dem Freiſeyn gegen die Potenzen erſt an, zu welchem das indiſche nicht ohne Kampf gelangt. Darum kann es mit Freiheit auf das Materielle zurückgehen, dem ſich das indiſche erſt entwindet. Uebrigens iſt damit nicht die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß im griechiſchen Bewußtſeyn ſelbſt vorausgehend dem Moment der völlig freien Auseinanderſetzung ein dem indiſchen ähnlicher, paralleler Moment ſich nachweiſen laſſe, von welchem jedoch das griechiſche Bewußtſeyn ans Materielle zurückging, während das indiſche in jener Abwendung vom Materiellen verblieb. Ueberhaupt, wenn die griechiſche Mythologie nicht erſt ägyptiſch indiſche war, noch aus einer von dieſen entſtanden, ſo iſt nichtsdeſtoweniger vorauszuſetzen, daß jenen Mythologien

entſprechende Momente auch im griechiſchen Bewußtſeyn waren. (Die Pelasger Nomaden. Moment des Zabismus[1]).

Wir konnten uns, was die Freiheit des griechiſchen Bewußtſeyns betrifft, auch vorläufig ſchon auf das ganz andere, nämlich nicht mehr blinde, ſondern freie Verhältniß berufen, das der Hellene zu den Göttern hat, ein Verhältniß, wie es ſich beſonders in Homeros erkennen läßt, und das ein ganz anderes iſt, als in welchem wir den Aegypter und ſelbſt den Indier und jedes der vorgriechiſchen Völker zu ſeinen Göttern ſehen. Aber es ſtimmt mit dieſer Behauptung eines freien, inſofern, wenn man will, im weiteſten Sinn poetiſchen Entſtehens der griechiſchen Göttergeſchichte — eines poetiſchen Entſtehens nicht dem Stoff, ſondern der Form nach — es ſtimmt damit auch alles überein, was ſich über den Urſprung der helleniſchen Göttergeſchichte noch allerdings hiſtoriſch ausmitteln läßt. Ich erinnere hier wieder an das, was Herodotos in einer freilich bis jetzt wenig begriffenen Stelle von dem Gemüthszuſtand der Pelasger, d. h. der Urhellenen, ſagt, daß ſie zwar nämlich Götter gekannt, aber nicht die Namen unterſchieden haben[2]. Hier haben wir ja alſo jenen Zuſtand, in dem die Götter der ſpäteren Theogonie noch chaotiſch, bloß materiell, dem Stoff nach, vorhanden waren, den Zuſtand, der im pelasgiſchen, vorhelleniſchen Bewußtſeyn der Zeit der Auseinanderſetzung, Scheidung und Sonderung dieſer Götter vorausgegangen war. Durch dieſe oder mit dieſer Scheidung traten die Hellenen erſt als Hellenen hervor ins geſchichtliche Leben; als Pelasger waren ſie noch ein Theil der vorgeſchichtlichen Menſchheit, der bewahrt wurde, bis ſein Moment gekommen war, und, ſolang unentſchieden, zwar die Götter dem Stoff nach, aber nicht ausgeſprochen, in ſeinem Bewußtſeyn trug. Wir ſehen aus jener Schilderung des Herodotos, wie gleichſam die ganze mythologiſche Vergangenheit auf das Bewußtſeyn der Pelasger drückt und ſie ſtumm macht, bis der Augenblick kommt, wo ſie dieſe Vergangenheit, zu welcher ſie materiell nichts mehr hinzuzufügen haben, als Gegenſtand freier Auseinanderſetzung begreifen und zu dieſer ſich entſchließen.

[1] Vgl. die Schrift von Dorfmüller: de primordiis Graeciae, p. 35.
[2] Lib. II, 52.

Nicht weniger sprechend ist in dieser Bezeichnung die schon in der ersten allgemeinen Einleitung[1] besprochene Stelle des Herodotos, wo er von den beiden Dichtern, dem Hesiodos und Homeros, sagt: Diese sind es, die den Hellenen ihre Göttergeschichte gemacht haben. Herodotos beruft sich bei diesem Ausspruch ausdrücklich auf seine Nachforschungen; ihm war es ein großes Anliegen zu wissen, wann, wie lang vor seiner Zeit die hellenische Göttergeschichte entstanden sey, und es ist die Neuheit der griechischen Göttergeschichte, und daß sie nicht älter sey als die griechische Dichtkunst überhaupt, für ihn ein Resultat von höchster Wichtigkeit. Bekanntlich hat diese Stelle des Herodotos zu vielen Erörterungen unter Philologen und Alterthumsforschern Anlaß gegeben. Der Materie, dem Stoff nach geht die Mythologie in eine zu tiefe Vergangenheit zurück, als daß Hesiodos und Homeros sie in diesem Sinn hätten den Hellenen machen können. Die nächste Aufklärung der Stelle ist, daß das Hauptgewicht auf das Wort Theogonie gelegt wird. Nicht die Materie der Mythologie, wohl aber diese in allen ihren Momenten frei und mit Besonnenheit auseinandergesetzte Göttergeschichte verdanken die Hellenen dem Hesiodos und Homeros. Aber auch dieß kann nicht so buchstäblich verstanden werden, namentlich was Homeros betrifft; denn wir sehen diesen doch nie ausdrücklich mit Göttergeschichte beschäftigt, höchstens gelegenheitlich werden die geschichtlichen Verhältnisse der Götter erwähnt, und auch da kommen Beispiele vor, wo diese Verhältnisse noch anders erscheinen als bei Hesiodos, und durch die erhellt, daß die Göttergeschichte selbst zu seiner Zeit noch nicht völlig fixirt, zur vollkommenen Festsetzung gelangt war, was eben auch auf Freiheit der Vorstellung deutet. Eigentlich kann also Herodotos nur die Zeit bezeichnen, er kann nur sagen wollen: die Zeit, welche den Hellenen den Hesiodos und Homeros gab, diese gab ihnen auch erst die vollendete Göttergeschichte. Erst als das Bewußtseyn von dem mythologischen Proceß sich befreite, war überhaupt Poesie möglich. Darum finden wir eigentliche Poesie nicht eher als bei den Indiern und Griechen. Bei jenen war die Befreiung vom Proceß nur noch eine negative,

[1] S. 15 ff. des betreffenden Bandes.

aber weder in ihrer Denkart noch in ihrer Poeſie zeigt ſich ſchon jenes poſitivfreie Verhältniß gegen den mythologiſchen Proceß, das wir in den Griechen antreffen. Erſt indem das Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit des Proceſſes ſoweit entbunden war, daß es, mit freiem Geiſt auf ihn zurückkehrend, zu den Geſtalten deſſelben in ein völlig freies, d. h. poetiſches Verhältniß kam, konnte die Göttergeſchichte ſo entwickelt hervortreten, als wir ſie in Griechenland finden. Zum Beweis, daß Herodotos vorzugsweiſe die Zeit meint und bezeichnen will, dient die ebenfalls in der früheren Erörterung berührte Parallelſtelle des Heſiodos, der eben daſſelbe, was Herodotos den beiden Dichtern zuſchreibt, daß ſie nämlich die Ehren und Würden unter den Göttern vertheilt, jeden den ihm zukommenden Namen und ſeine Bedeutung zugeſchieden haben, — dem Zeus zuſchreibt, den nach der Beſiegung jener Mächte der Vergangenheit, die in den Titanen dargeſtellt ſind, die Götter zu ihrem Haupt wählen, mit der Berechtigung und Obliegenheit, die Ordnung, die Verhältniſſe, die Würden unter ihnen auszutheilen, was er auch thut — *ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς* —, faſt mit denſelben Worten, mit denen Herodotos das Gleiche von den beiden Dichtern ſagt. Zeus iſt der eigentliche helleniſche Gott, der Gott, in dem alle Hellenen Eins ſind: *Ζεὺς πανελλήνιος*, der Gott der Hellenen im Gegenſatz von den Pelasgern. Mit ihm fängt erſt helleniſches Leben und Weſen an.

# Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nachdem wir zuerst nur überhaupt den Eingang in die griechische Göttergeschichte gesucht, dann ihre Stellung zu dem Ganzen des mythologischen Processes bestimmt haben, wie werden wir mit der weiteren Entwicklung, mit der eigentlichen Erklärung der griechischen Mythologie voranzugehen haben? Es ist bei der hellenischen Mythologie zu unterscheiden 1) ihre Eigenthümlichkeit als Moment der mythologischen Bewegung betrachtet. Hier haben wir schon auseinandergesetzt, daß sie den Moment darstellt, wo das Bewußtseyn bereits ein völlig freies Verhältniß gegen den in ihm zu Ende gekommenen Proceß erlangt hat, und nicht wie das indische unter schmerzlichen Wehen und fortdauernden Kämpfen sich von ihm loszureißen sucht, und eben darum, weil es sich schon frei gegen ihn fühlt, frei auf ihn — in die ganze Materie des Processes, von dem der Indier sich loszumachen ringt, zurückgehen und es gestalten kann. Aber eben durch dieses freie Verhältniß gewinnt die griechische Mythologie noch eine andere Seite, daß sie nämlich 2) zugleich allein auch diejenige Mythologie ist, welche mit einem vollständigen, von Anfang bis zu Ende gehenden und zusammenhängenden Göttersystem schließt. Hiedurch tritt sie über die Einzelheit ihres Moments hinaus, sie wird zur allgemeinen Mythologie, was keine der früheren war, sie wird zu derjenigen Mythologie, welche erst eigentlich den vollkommenen Aufschluß und die Erklärung aller übrigen enthält.

Verlangt man zu wissen, wie die griechische Mythologie sich im Leben dargestellt, so müssen wir auf Homeros verweisen, wenn aber

die Frage iſt, wie ſie ſich unmittelbar im Bewußtſeyn der Hellenen dargeſtellt, ſo müſſen wir uns an das Gedicht halten, das den Namen des Heſiodos führt, und welches inſofern, als uns Homeros die Mythologie doch nur im Reflex, im Wiederſchein des Lebens zeigt, Heſiodos uns aber eben dieſelbe vorſtellt, wie ſie aus dem früheren Proceß ſich entfaltend unmittelbar ins Bewußtſeyn ſelbſt eintritt, für uns der köſtlichſte Beleg unſerer ganzen Theorie der Mythologie iſt [1].

Unſere Erklärung der griechiſchen Mythologie alſo wird nur dem Gedicht des Heſiodos folgen dürfen. Dieſes hat gleichſam die Arbeit für uns ſchon gethan. Die Theogonie des Heſiodos iſt das Werk der erſten aus der Mythologie ſelbſt hervorgehenden Philoſophie. Es kann nicht meine Abſicht ſeyn, eine ausführliche und noch weniger eine allen Forderungen genügende Erklärung dieſes Gedichts hier zu geben, ein Geſchäft, das außer den philoſophiſchen Principien, die zur Erklärung der Mythologie überhaupt nöthig ſind, zugleich eine Gelehrſamkeit erfordert, die hier jedenfalls nicht an ihrer Stelle wäre.

Die Theogonie des Heſiodos iſt zwar dem Stoff nach das Erzeugniß eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, in welches die Mythologie ſich unmittelbar und unwillkürlich aufſchloß; das Gedicht aber, in welchem dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn ſich ausſprach, oder wenigſtens das Gedicht in ſeiner jetzigen Geſtalt könnte darum nichtsdeſtoweniger einer

[1] Homeros und Heſiodos waren die Organe, durch welche ſich die Göttergeſchichte ausſprach und zugleich auch fixirte. Denn das Reſultat eines ſo lebendigen Proceſſes mußte frühzeitig rein ausgeſprochen und feſtgeſtellt werden, um ſich nicht nachher zu verwirren. Dieß konnte auf zweierlei Art geſchehen: 1) im Leben und im unmittelbaren Bild des neuentſtandenen Lebens — der epiſchen Poeſie, wo die Mythologie nur als weiter entwickeltes Element des ganzen helleniſchen Lebens erſcheint: ſo in Homeros; 2) daß die Mythologie ſelbſt und als ſolche Gegenſtand und bereits als Ganzes (als Syſtem) beabſichtet wurde. Herodotos ſtellt, was die Auseinanderſetzung der Göttergeſchichte betrifft, den Heſiodos mit völlig gleicher Würde neben den Homeros. In beiden vollzog ſich nur die letzte Kriſis des helleniſchen Bewußtſeyns, wiewohl ſie ſich in beiden auf verſchiedene Weiſe darſtellt, in Homeros als Uebergang zum geſchichtlichen Leben, in Heſiodos als Uebergang zur Wiſſenſchaft. Denn dieſe beide waren ausgeſchloſſen, ſolange die Menſchheit jenem inneren Proceſſe unterworfen war.

von dem Urſprung der Mythologie weiter als Homeros entfernten Zeit angehören'. In welche Zeit das jetzt vorhandene Gedicht gehöre, ſcheinen außer den Spuren des von dem homeriſchen in ſo vielen Redensarten abweichenden Sprachgebrauchs — außer dieſen äußeren Kennzeichen eines ſpäteren Urſprungs des Gedichts, wenigſtens in ſeiner jetzigen Abfaſſung, ſcheinen noch andere, mehr innere Merkmale und beſonders im politiſchen und ſittlichen Charakter des Dichters liegende Anzeigen auf ein ſpäteres Zeitalter zu deuten. Dahin gehört, daß er den Königen, welche Homeros noch auf jede Weiſe verherrlicht, ſich abgeneigt beweiſt, und im Gegenſatz des heroiſchen und Heldenlebens, die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens vorzugsweiſe preiſt; daß er die verfängliche Frage über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen, der ungleichen Vertheilung der Reichthümer und der Ehren berührt, was offenbar eine gewiſſe Entwicklung des politiſchen Nachdenkens vorausſetzt. Auch die in dem andern Werk des Dichters (in den

' Den Augenblick der wiſſenſchaftlichen Beſinnung (unterſchieden von dem Gedicht, in welchem ſie ihren Ausdruck und ihre Ausführung fand) dem Moment der erſten Entſtehung der helleniſchen Mythologie ſehr ferne zu ſetzen, iſt um ſo weniger Grund vorhanden, als wir die Wirkungen dieſer letzten völligen Befreiung in der That nicht zu berechnen vermögen. Dieſer Moment war überhaupt ein wunderweller, und dem in der ganzen Geſchichte der ferneren Bildungen und Entwicklungen keiner wieder an die Seite zu ſetzen iſt. Alles überzeugt uns, daß nach einmal durchbrochener Schranke zugleich und im raſcheſten Fortſchritt alle Kräfte des helleniſchen Geiſtes mächtig ſich entfalteten, und in jenem erſten Gefühl der Freiheit, während zugleich noch die ganze Kraft, der ganze Impuls der mythologiſchen Bewegung ihnen zu Statten kam, errichteten, was die ſpäter nachkommende Reflexion nur langſam wieder gewinnen konnte. Spuren einer ſehr frühen, mit der letzten mythologiſchen Entwicklung gleichzeitigen, und daher offenbar auch unmittelbar aus dieſer hervorgegangenen Weisheit finden ſich eben bei Heſiodos, aber auch in manchen Erwähnungen Platons. Wohin gehören z. B. jene von Platon oft genug erwähnten *παλαιοὶ λόγοι*, die man doch nicht aus den Myſterien ableiten kann? Können dieſe ihrer Tiefe nach etwas anderes ſeyn als Ueberlieferungen eines recht eigentlich, wie ein lateiniſcher Schriftſteller ſich ausdrückt, von den Göttern her friſchen Geſchlechts? Ich meine die Stelle bei Seneca (Epist. XC): Non tamen poluerim, fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a Diis recentes. Vergl. eine ähnliche Aeußerung bei Cicero, Tusc. Disp. L. I, c. 12.

ἔργοις) vorkommende Schilderung des goldenen Weltalters allgemeiner Gleichheit und der darauf folgenden immer ſchlimmeren Zeitalter, die ganze Fabel von Prometheus und die düſtere Anſicht des Lebens, mit der dieſe ſchließt und die ſich gleichmäßig über alle Werke des Dichters verbreitet — „Noch tauſend andere Unheile wandern umher unter den Menſchen, voll iſt die Erde von Uebeln, voll auch das Meer" u. ſ. w. — dieß alles gehört zu den Vorzeichen einer Veränderung der Dinge und des allgemeinen Zuſtandes, die in Griechenland durch den Uebergang von der früh entarteten heroiſch-monarchiſchen Verfaſſung in die republicaniſche des ſpäteren erfolgte. Mit dieſem Verfall des monarchiſchen Lebens ging aber auch die eigentliche homeriſche Welt unter, und unſtreitig erhielt mit den andern Gedichten des Heſiodos auch die Theogonie erſt in dieſer Zeit wenigſtens ihre letzte Ausbildung und einen Vorzug vor der homeriſchen Poeſie, die durch die ſpäter hervortretende lyriſche Dichtkunſt und Gymnaſtik vollends in ſolche Vergeſſenheit fiel, daß erſt die ſpäter ſich erhebenden, mit einer Art von monarchiſcher Gewalt wieder bekleideten Volksherrſcher, Solon und die Peiſiſtratiden, die homeriſchen Gedichte wieder ans Licht zogen. Inzwiſchen möchte wohl manches, was zur Differenz zwiſchen Homeros und Heſiodos gerechnet und aus einer Differenz des Zeitalters erklärt wird, auf Rechnung eines urſprünglichen und mit der Exiſtenz der griechiſchen Nation gleichzeitigen Gegenſatzes zu ſetzen ſeyn. Ich meine den Gegenſatz zwiſchen dem doriſchen und joniſchen Princip, der durch die ganze griechiſche Bildung hindurchgeht. Es wird jetzt außer einer eigenthümlichen doriſchen Muſik und Architektur ebenſowohl auch doriſche Sculptur, Poeſie und Philoſophie unterſchieden. Der Charakter der heſiodiſchen Poeſie iſt durchaus doriſch; und ſollte nicht auch in der verſchiedenen Weiſe, wie ſich die Mythologie in Homeros und wie ſie ſich in Heſiodos darſtellte, nur die Grundverſchiedenheit der doriſchen und der joniſchen Auffaſſung überhaupt zu erkennen ſeyn? Wer unmittelbar von Homeros oder den vorzüglich nur der homeriſchen Darſtellung folgenden Schriftſtellern z. B. zu Pindaros kommt, findet ſich nicht wenig überraſcht, hier vieles ganz anders und manches auch zu finden, wovon bei Homeros keine Spur

iſt. Auf jeden Fall halte ich die Behauptung feſt, daß die Richtung, welche ſich in Heſiodos zeigt, in ihrer Art ebenſo urſprünglich als die homeriſche iſt. Inzwiſchen iſt es allerdings nicht möglich vor jetzt darüber mich ganz auszuſprechen; denn dazu gehörte, daß ich mich auch über den Homeros, d. h. über die größte, wundervollſte und unbegriffenſte Erſcheinung des Alterthums ausgeſprochen hätte, wozu jetzt noch nicht Zeit iſt. Ich ſuche hier überhaupt vorerſt das Einzelne begreiflich zu machen, und behalte mir das letzte Wort über griechiſche Mythologie und Bildung, welches jene Einzelheiten als erklärte ſchon vorausſetzt, für eine ſpätere Zeit vor.

Ich habe das Gericht des Heſiodos erklärt als Erzeugniß eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, in welches die mythologiſche Bewegung in ihrem letzten Moment oder durch ihre letzte Kriſis ſich von ſelbſt und unwillkürlich auflöſte. Mit dem letzten Moment, wo die immer noch unterhaltene Spannung auf einmal und völlig nachließ, wurden dem Bewußtſeyn alle Momente der früheren Bewegung als geſchichtliche Momente klar, da erhoben ſich ihm die Götter der Vergangenheit von ſelbſt zu Perſonen eines theogoniſchen Heldengedichts. Heſiodos erfindet dieſe Götter nicht, er ſetzt ſie als bekannt und im Bewußtſeyn vorhanden voraus, er bemüht ſich nur, ihre Verhältniſſe zueinander und die Abſtammung des einen von dem andern ins Licht zu ſetzen, auch dieß auf eine Weiſe, daß man leicht ſieht, er ſelbſt ſteht dabei noch immer unter der urſprünglichen Eingebung jener Nothwendigkeit, welche die ganze Mythologie erzeugte. Es gibt daher, welche Vorſtellung man ſich übrigens von dem Zeitalter und der ſucceſſiven Entſtehung des jetzt vor uns liegenden Gedichts machen möge, doch weder eine ältere, noch ächtere Quelle, ſobald es darauf ankommt zu zeigen, wie ſich in dem helleniſchen Bewußtſeyn die Mythologie zuerſt als Syſtem, als Ganzes geſtaltet habe — und auch unſere Erklärung der griechiſchen Mythologie folgt alſo nun dem Gedicht des Heſiodos.

Das zu Ende gekommene mythologiſche Bewußtſeyn mußte, wie ich mich früher ſchon einmal ausdrückte, auch über den Anfang klar werden. Hier, wo es zuerſt ſich befreit fühlte, löſte ſich ihm

der Zauber (denn eine Art von Verzauberung war es doch, in der ſich das Bewußtſeyn während des ganzen Proceſſes befand), es löste ſich ihm hier zugleich das ganze Gewebe des Schickſals auf, dem es in der erſten Erzeugung der Mythologie unterworfen war, die ganze Bewegung wurde ihm durchſichtig vom Anfang bis ins Ende.

Wenn dem ans Ende gekommenen Bewußtſeyn jener Zuſtand vor allem wirklichen Bewußtſeyn, alſo auch vor aller Bewegung, jene im Urbewußtſeyn geſetzte Einheit der Potenzen ſich darſtellt, durch deren Trennung oder Spannung erſt der mythologiſche Proceß bedingt iſt, ſo wird ihm dieſe im Verhältniß zu der nachfolgenden empiriſchen Erfüllung des Bewußtſeyns, welche eben durch die gegenſeitige Spannung und Trennung der Potenzen entſteht, nur als abſolut durchdringliche, widerſtandloſe Einheit und Tiefe, nur gleichſam als Götterabgrund erſcheinen. Die Vorſtellung dieſer Einheit im Anfang der Theogonie iſt das Chaos. „Zuerſt ward Chaos". In dem Wort, von welchem herkommt, χάω, χαίνω, χάζω, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanſeyns, des Offenſtehens, der aber auf den höheren des Nicht-Widerſtand-leiſtens (das nur im Concreten ſtattfindet) zurückkommt. Ferner iſt dieſes Negative des erſten Begriffs auch darin ausgedrückt, daß in demſelben Wort zugleich die Vorſtellung der Bedürftigkeit, des Mangels enthalten iſt. Wegen dieſes herrſchenden Begriffs, Abweſenheit des Concreten, Widerſtandsloſigkeit, iſt denn freilich ſpäterhin das Wort Χάος auch für den leeren Raum überhaupt oder insbeſondere den Luftraum gebraucht worden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, ſofern es dem Actuellen, dem ſchon Beſtimmten, Charakteriſirten entgegenſteht, daher es denn allerdings zuletzt auch die aller Form oder Eigenſchaft ermangelnde Materie bedeuten konnte, wiewohl ich ein Beiſpiel dieſer Bedeutung aus griechiſchen Schriftſtellern vermiſſe, indem namentlich Platon ſelbſt in Stellen, wo es ihm ſo nahe lag dieſes Ausdrucks als des einfachſten und kürzeſten ſich zu bedienen, dieſes Wort nicht gebraucht, z. B. im Timäos, wo er von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen ſpricht, die weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Waſſer genannt werde, und

ebenſo wenig von dem etwas ſey, was aus dieſen hervorgehe, noch ſogar etwas von dem, woraus dieſe ſelbſt entſtehen, ſondern etwas ganz Unſichtbares und Geſtaltloſes [1]. Hier wäre alſo der Begriff des Chaos an ſeiner Stelle geweſen, wenn es dem Griechen wirklich die form- und geſtaltloſe Materie bedeutet hätte. Allein es iſt offenbar ein höherer und mehr metaphyſiſcher Begriff.

Noch weniger aber freilich iſt der durch Vermittlung des Ovidius uns zugekommene Begriff des Chaos richtig, nach welchem es einen Zuſtand der materiellen Verwirrung aller Elemente bedeutet, wie man ſie in den phyſikaliſchen Kosmogonien der Anordnung der Welt bald unter dieſem bald unter jenem Namen vorausgehen läßt. Es wird ſich kein Beiſpiel finden, daß ein Grieche das Wort für eine ſolche bloß phyſikaliſche Fiktion gebraucht habe. Das Chaos iſt ein ſpeculativer Begriff, wie es denn in dem bekannten Schwur des Sokrates bei Ariſtophanes unter den Begriffen einer über die Götter hinausgehenden und bald ihnen feindſeligen Philoſophie oben anſteht [2]. Das Wort drückt einen rein philoſophiſchen Begriff aus, welchem die Vorſtellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empiriſche Erfüllung) und von Beſtandloſigkeit zu Grunde liegt [3].

[1] Tim. p. 51 A.

[2] S. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 15.

[3] Dem Paracelſus, den man, ebenſo wie ſeinen Nachfolger Jakob Böhme ſelbſt als eine gewiſſermaßen mythologiſche Natur anſehen kann, und dem eben vermöge dieſer naturlichen Inſpiration vielleicht manches Wort auf eine beſondere Weiſe klar wurde — ihm bedeutet Chaos auch das Widerſtandsloſe und inſofern Offenſtehende. Wenn er z. B. von den Bergmännlein, mit denen er überhaupt viel zu thun hat, ſagt: ſie gehen ungehindert durch Felſen, Steine, Mauern, denn ihnen ſind alle dieſe Dinge χάος, d. h. Nichts — nicht ſowohl wie die Luft uns nicht hindert, als in dem Sinn, daß das Körperliche für ſie eigentlich gar nicht exiſtirt: ſo ſieht man wohl, wie weit entfernt er iſt, unter Chaos eine verworrene Maſſe, ein Durcheinander aller kosmiſchen Stoffe zu denken, etwa wie Ovidius das Chaos beſchreibt in Ausdrücken, die auch der ausſchweifendſten Corpuscular- oder wie man jetzt ſagt, Molecularphiloſophie doch zugleich zu palpabel ſcheinen möchten:

Luctibus hic nec erat quae tertia corpora restant,
Ignis, aquae, tellus, unus acervus erant.

Einen ſolchen rein philoſophiſchen Begriff des Chaos vorauszuſetzen, beſtimmt mich beſonders auch die analoge Perſönlichkeit einer der griechiſchen nahverwandten Mythologie — ich bemerke jedoch: das Chaos ſelbſt, das Homeros nicht kennt, iſt keine Perſönlichkeit und war auch von Heſiodos nicht ſo gemeint — dagegen iſt in einer andern Götterlehre an den Anfang aller Entwicklung eine Geſtalt geſetzt, welche mir ganz das Chaos zu vertreten ſcheint. Ich meine den altitaliſchen Janus, der, wenn nicht dem Namen nach, was freilich nicht jedem ſofort einleuchtet, ob ich gleich den Beweis davon führen werde, aber doch dem Begriff nach ganz mit dem Chaos übereinſtimmt: eine Erwähnung, die mir zugleich Gelegenheit verſchafft, mich darüber zu erklären, daß in dieſer nun zu Ende gehenden Entwicklung weder der Mythologie der Etrusker, noch der Lateiner, noch der Römer eine beſondere Stelle angewieſen wird. In dieſer Beziehung will ich nur bemerken, daß ich nach Unterſuchungen, an denen ich es nicht habe fehlen laſſen, ganz zu der Ueberzeugung anderer Forſcher gelangt bin, nach welcher die helleniſche Mythologie auf der einen, und die italiſchen von der andern Seite, obwohl voneinander unabhängig, doch wahre leibliche Schweſtern ſind, nicht eigentlich verſchieden dem Ausgang nach — es iſt in allen derſelbe Ausgang, daſſelbe Ende der Mythologie geſetzt —, ſondern nur verſchieden durch Nebenbeſtimmungen, und dadurch, daß einzelne Momente, die z. B. in der griechiſchen Mythologie untergeordnet ſind, in jenen mehr hervortreten. Dieſe italiſchen Mythologien werden wir alſo bloß ſubſidiariſch brauchen, d. h. wir werden ſie nur da citiren, wo ſich irgend eine unſerer Behauptungen über dieſelbe dadurch erläutern oder beſſer begründen läßt. Bei dieſer Beſchaffenheit der Sache würde eine beſondere Entwicklung dieſer mythologiſchen Syſteme nur noch ein gelehrtes Intereſſe darbieten. Außerdem iſt gerade in dieſen italiſchen Religionen noch ſo manches dunkel und ſtreitig, daß ich, um ſie zum Gegenſtand einer beſonderen Entwicklung zu machen, mehr Zeit, als mir zu Gebot ſteht, in Anſpruch nehmen würde. Ich will bei dieſer Gelegenheit erinnern, daß ich auch andere Götterlehren nicht in Betracht gezogen habe, beſonders ſolche, die eigentlich

nicht original und in der Gestalt wenigstens, in der sie zu uns gelangt sind, unwidersprechlich nur das Entstellte irgend eines Ursprünglichen sind (nur die ursprünglichen Momente der mythologischen Bewegung gehören in unsere Entwicklung). Ferner auch solche konnte ich nicht beachten, deren Entstehung wir außer Stand sind geschichtlich bis auf die ersten Anfänge zu verfolgen. Ich habe hiebei besonders die altgermanische sowie die skandinavische Mythologie im Auge. Die erste müßten wir nicht bloß restauriren, wie man ein Kunstwerk restaurirt, von dem einige Theile fehlen, sondern wir müßten sie aus wenigen Spuren beinahe ganz erschaffen; die skandinavische wird von ihren eifrigsten Anhängern zwar aus Asien abgeleitet, sie gestehen aber dabei, daß ihre Vorstellungen sich dem Charakter des Nordens bequemt, d. h. daß sie ihre Ursprünglichkeit verloren habe (schon unter dem Einfluß des Christenthums). Auf solche bloß zufällig, nämlich durch Alteration irgend eines Ursprünglichen, entstandene Bildungen aber können wir uns hier nicht einlassen[1].

Was nun aber den altlateinischen Janus betrifft, so ist dieser allerdings eine zu bedeutende Gestalt und zu erklärend für den Begriff des Chaos selbst, als daß wir ihn nicht bei Gelegenheit des letztern erwähnen und mit in unsere Entwicklung aufnehmen sollten. Nur wollen wir zuvor noch etwas tiefer in den bestimmten Begriff des Chaos eindringen; denn bis jetzt blieben wir nur im Allgemeinen; Janus aber ist eine bestimmte Gestaltung des Chaos.

„Siehe zuerst", sagt Hesiodos, d. h. vor allem ward „Chaos". Die gemeine Vorstellung des Chaos, wie schon bemerkt, nimmt es als rudis indigestaque moles, als eine Verwirrung materieller Elemente, da keine Gestalt möglich. Ich habe gezeigt, daß dieser Begriff wenigstens nicht griechisch ist, nicht von den Griechen mit dem Wort verbunden werden. Wenn im Chaos eine Verwirrung gedacht würde, so könnte es zunächst wenigstens nur eine Verwirrung immaterieller Potenzen

[1] Zu bemerken wäre hier auch der Gegensatz des Germanischen und Slavischen. Die germanische Götterlehre, soweit von einer solchen im Allgemeinen die Rede seyn kann, hat ihr Vorbild in einer asiatischen Mythologie, die slavische dagegen steht mit dem Buddhismus im Zusammenhang.

ſeyn. Wenn wir nun aber an ein früheres Beiſpiel wieder erinnern, an den in ſeiner Weſentlichkeit, d. h. als bloßen Punkt, angeſehenen Kreis, ſo iſt hier ein und derſelbe Punkt als Peripherie und als Durchmeſſer und als Mittelpunkt zu erklären, d. h. er iſt als nichts davon insbeſondere auszuſprechen, wir wiſſen nicht, als was von dieſen insbeſondere wir ihn beſtimmen ſollen, eigentlich alſo — wenn von Verwirrung die Rede ſeyn könnte — ſind wir verwirrt, indem wir etwas in Gedanken unterſcheiden, was wir im Gegenſtand nicht auseinander bringen können, aber der Punkt ſelbſt iſt darum nichts Verworrenes, kein Chaos in jenem Sinn, wo man ein verworrenes Aggregat darunter verſteht. Ganz richtig aber würden wir ſagen: der Punkt ſey der Kreis in ſeinem Chaos, oder er ſey der chaotiſch angeſehene Kreis. Auf gleiche Weiſe iſt leicht einzuſehen: in Gott iſt a) das ſeyn Könnende ſeines Weſens, d. h. das, wodurch er ein anderer von ſich ſelbſt, ſich ſelbſt ungleich ſeyn kann, b) das nothwendig ſich ſelbſt Gleiche, und eben darum rein Seyende ſeines Weſens. Aber das ſich ungleich bloß ſeyn Könnende iſt von dem nothwendig ſich ſelbſt Gleichen nicht zu unterſcheiden, und eben darum ſind beide auch von dem Dritten, dem im ſich-ungleich-Seyn ſich gleich Bleibenden — dem was als ein anderes (als Objekt) Es ſelbſt (Subjekt) bleibt — dem Geiſt nicht zu unterſcheiden. Mithin ſetzen wir auch hier eine Dreiheit in unſern Gedanken, die im Gegenſtand ſelbſt nicht auseinander zu bringen iſt; in Gott iſt aber darum kein Verworrenes; dennoch können wir ſagen, die drei Potenzen vor ihrem Auseinandertreten ſeyen für uns Chaos, d. h. ſie ſind für uns ineinander und im Gegenſtand nicht auseinander zu bringen. Das Chaos iſt alſo 1) nach ſeinem wahren Begriff nicht eine phyſiſche Einheit bloß materieller, ſondern eine metaphyſiſche Einheit geiſtiger Potenzen, aber es iſt 2) ebenſowenig eine Einheit unbeſtimmt oder unendlich vieler Elemente (wie das materielle Chaos gewöhnlich auch gedacht wird), ſondern es iſt die beſtimmte Einheit einer ebenfalls beſtimmten und abſolut geſchloſſenen Zahl von Potenzen.

Insbeſondere dieſe letzte Beſtimmung nun iſt die in der Geſtalt des Janus hervortretende, und es wäre demnach, wenn dieſer äußere

Bezug zugleich als ein innerer, in der Sache gegründeter sich erwiese, die im Ganzen der griechischen parallele römische Mythologie wäre doch dadurch zugleich als ein Fortschritt bezeichnet, daß sie die Urein[illegible] nicht mehr bloß als Chaos, sondern zwar als Chaos, aber mit Unterscheidung ihrer Momente hätte. Janus aber wäre demgemäß wirklich der nur gleichsam personificirte, d. h. der völlig bestimmte Begriff des Chaos.

Um dieß näher zu zeigen, bemerke ich vorerst, daß, obgleich eine Statue des Janus erwähnt wird, hier nicht von dem Janus in ganzer Figur die Rede ist, sondern bloß von dem Januskopf, der ein Doppelgesicht ist, oder aus voneinander abgewendeten Gesichtern besteht. Der Januskopf wäre also zwar auch die Einheit, die im Chaos gemeint ist, aber die schon im Moment des Auseinandergehens, und demnach der Erkennbarkeit, dargestellte Einheit. Ich sage also nicht: Janus ist das Chaos schlechthin, sondern das schon erkennbare, in seinem Begriff auseinander gehende, [illegible] was auf dasselbe hinausläuft, er ist das im Auseinandergehen begr[illegible]ne Chaos. Die beiden voneinander abgewendeten Gesichter wären eben die einander ursprünglich zugewendeten Potenzen, die sich zu einander wie + und — verhalten. Solange das, was Minus seyn soll, reines Können ohne Seyn, solange dieß in seiner Negativität besteht, setzt es das reine Plus, das reine Seyn, in dem ebenso kein Können ist: es setzt dieses und zieht es an, sich mit ihm gleichsam bedeckend und nur Ein Wesen darstellend. Hier sind beide Potenzen nach innen gewandt, und daher nach außen = 0 = Chaos. Hier ist die Einheit in sich selbst vertieft, unerkennbar, gleichsam abgründlich, wie das Chaos gedacht wird. Erhebt sich aber das, was — seyn sollte, zu +, so zieht es das seiner Natur nach Positive (denn es selbst ist nicht das seiner Natur nach, sondern nur zufällig Positive) nicht mehr an, sondern stößt es zurück. Beide wenden sich voneinander ab und stehen mit abgewendeten Gesichtern aneinander. Dieses ist dann die nach außen geöffnete Einheit, wie sie im römischen Janus dargestellt ist. Wenn also Ovidius in den Fastis sogar vom Janus sagt: Tibi par nullum Graecia numen habet, so ist dieß richtig, wenn man unter numen ein persönliches Wesen versteht. Denn das Chaos ist noch

unperſönlich gedacht. Man führt zwar auch griechiſche Münzen, meiſt von Tenedos, jedoch, wie man verſichert, auch einige atheniſche Münzen an, auf denen eine Art von Janushopf vorkommt; allein es iſt zweifelhaft, ob der Doppelkopf jener Münzen gerade ein Janushopf ſey. Bei letzterem ſind die beiden Geſichter männlich und bärtig; auf jenen iſt das eine Geſicht ein weibliches. Vielleicht iſt alſo damit nichts angedeutet, als jene allgemeine, durch die griechiſche Mythologie im Ganzen hindurchgehende Idee von der Verbindung der männlichen und weiblichen Urkraft. Zum Ueberfluß finden ſich auf eben dieſen Münzen zugleich die Zeichen von Sonne und Mond abgebildet, woraus man freilich nicht berechtigt iſt zu ſchließen, daß der Verfertiger dabei Sonne und Mond für etwas anderes oder Höheres als bloße Symbole der männlichen und weiblichen Urkraft gedacht habe. Man iſt alſo auf keinen Fall veranlaßt in dieſen Münzen einen Janushopf zu ſehen, ob es gleich möglich bleibt, daß man durch dieſe Nebeneinanderſtellung eines männlichen und eines weiblichen — voneinander abgewendeten — Geſichts ebenfalls eine urſprüngliche Einheit ausdrücken wollte, die, als ſelbſt ungeſchlechtlich, ein Neutrum, wie Chaos, ſey, aber beide Geſchlechter nur unausgeſprochener Weiſe (nur potentiell) in ſich enthalte, die erſt unterſchieden werden, wenn die Einheit auseinander gehe. Die mythologiſchen Urpotenzen B und A² erſcheinen ja auch in der Folge des Proceſſes als männlich und weiblich. Indeß damit wären nur erſt zwei Potenzen gegeben. Nun aber befindet ſich auf römiſchen Aſſen zwiſchen beiden Köpfen ein Symbol, das offenbar Zeichen der dritten Potenz iſt. Dieſes Symbol zwiſchen den voneinander abgewendeten Köpfen iſt der wachſende Mond[1]. Die älteren Erklärungen dieſes Sym-

[1] Dieſes Symbol findet ſich auf der in Millins Galerie Mythologique enthaltenen Abbildung. Darüber ſagt Herr Prof. Gerhard in einem an mich gerichteten Billet: „In dem Janus lunatus bei Millin (I, 5. 6) wird es ſchwer ſeyn, die offenbar ziemlich freie Zeichnung nach dem jetzt verſchwundenen Original des Museo Arigoni zu conſtatiren. Dagegen ſcheint ein anderes Exemplar unzweifelhaft, welches in einem Heft des Trésor de Numismatique, pl. I, Nro. 13, in mechaniſch getreuer Zeichnung ſich befindet, und im Texte dieſes Werks p. 6, oder 5 auch als Janus Lunus beſprochen iſt"

bels beziehen es darauf, daß Janus ἐφορος του παντὸς χρόνου, Aufseher der gesammten Zeit: Zeitgott sey; allein 1) ist nicht recht klar, wie man diesen Begriff eines die Zeit beherrschenden Gottes durch einen zunehmenden Mond deutlich ausgedrückt glauben konnte, 2) würde alsdann dieses Zeichen den Janus im Ganzen, oder es würde wieder den Begriff des ganzen Janus ausdrücken. Aber es ist viel wahrscheinlicher, daß durch jenes Symbol, das auf römischen Assen vorkommt, wirklich ein Drittes, also ebenfalls nur eine Potenz bezeichnet werden soll; denn wo einmal zwei angedeutet sind, ist es natürlich, daß ein hinzugefügtes Symbol nicht das Ganze, sondern ebenfalls ein Bestimmtes, also ein Drittes bedeute. Dazu kommt, daß man auf andern Assen statt des wachsenden Monds ein anderes Symbol findet, das Eckhel[1] selbst nicht genauer zu bestimmen wagt; er sagt nur: Protuberat quid flori, forte Loto similo; auch ein in Graevii Thesaurus[2] als Gott abgebildeter Janus trägt eine dreiblättrige Blume in der Hand; was es aber sey, so ist wenigstens nicht zu verkennen, daß es ein in drei Spitzen oder Blätter auslaufendes Symbol ist, wodurch es denn ebenfalls als Drittes, oder als höchste, die ganze Dreiheit zusammenfassende Potenz bezeichnet ist.

Wie soll aber der wachsende Mond die dritte Potenz bezeichnen? Antwort. Der wachsende Mond ist zunächst nichts anderes als Symbol des Zukünftigen, und zwar des unfehlbar Künftigen, also des noch nicht Seyenden, aber seyn Sollenden, die dritte Potenz ist aber an sich die zukünftige und wird auch in den Mysterienlehren immer als noch nicht seyend, sondern nur als kommend vorgestellt (auf dem Haupt des Horos ist ebenfalls der Halbmond). Eben damit, daß dieses Dritte noch im Kommen gedacht ist, war auch gegeben, es nicht als Person (durch ein Gesicht) vorzustellen, sondern bloß durch ein allgemeines Symbol anzudeuten. Und so hätten wir denn in dem Janskopf das vollkommenste Symbol der drei ursprünglichen Potenzen, die sich nach den früher erklärten Begriffen wie Seynkönnendes, Seynmüssendes und Seynsollendes verhalten, das Symbol dieser Potenzen in ihrem

[1] Doctr. Num. Vet. I. p. 5 und 215.
[2] Ant. Rom. VIII

Auseinandergehen, aber wie ſie doch zugleich als unzertrennlich erſcheinen. Damit alſo wäre der höchſte Begriff, von dem wir in der Erklärung der ganzen Mythologie ausgegangen ſind, in dieſer ſelbſt bildlich nachgewieſen. Unſer Princip wäre als Ende der Mythologie gefunden.

Was ich indeß bis jetzt über die Idee des Janus vorgetragen, betrachte ich bloß als Beweis, daß in der Geſtalt des Janus die Elemente einer ſolchen höheren Deutung, als wir ihm geben wollen, vorhanden ſind, d. h. daß dieſe Deutung möglich iſt. Aber folgt nun daraus auch, daß ſie nöthig iſt? Wäre der Vorzug, den man ihr gäbe, nicht bloß die Folge einer einſeitigen Vorliebe für ſogenannte höhere Erklärungen, während einfachere und dem gemeinen Verſtand einleuchtendere ganz nah bei der Hand ſind? Wie nahe liegt es z. B. in dem Doppelgeſicht des Janus Vergangenheit und Zukunft überhaupt zu ſehen, und da die einander ablöſenden Zeiten oder Zeitperioden in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß das Ende der einen der Anfang der andern, wie natürlich wäre es, den Anfang des Jahrs mit einem ſolchen Doppelſymbol zu bezeichnen, von dem nachher auch der erſte Monat des Jahres ſeinen Namen erhielt! Wenn man alſo freilich nichts vor ſich hätte als das Symbol ſelbſt, und ſonſt etwa höchſtens noch wüßte, daß dem Janus alle Thüren und Durchgänge geheiligt waren, ſo könnte man ſich begnügen zu ſagen, das Bild des Janus werde überall da an ſeiner Stelle ſeyn, wo zwei Zuſtände ſich trennen, wo ein Vorwärts und Rückwärts unterſchieden werden, kurz, Janus ſey eben nur Symbol der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft überhaupt. Aber wenn nun z. B. Macrobius bezeugt, daß in den älteſten Saliariſchen Gedichten Janus als der Gott der Götter verherrlicht werde (Saliorum antiquissimis carminibus Deorum Deus canitur[1]), wenn eben derſelbe erwähnt, daß Janus in den Choriamben des Sulpitius principium Deorum genannt werde, ſo beweiſen dieſe Ausdrücke, daß Janus nicht zu den erſt in Folge des mythologiſchen Proceſſes entſtandenen Göttern gezählt, ſondern vielmehr als Quelle und als Einheit der ganzen Götterwelt betrachtet wurde. Dieß kann

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.

er aber nur ſeyn, wenn er die Einheit der den Proceß verurſachenden, alſo der formellen Götter iſt. Deorum Deus und principium Deorum kann er nur heißen als Einheit jener Urpotenzen, durch deren Trennung erſt der theogoniſche Proceß, d. h. durch deren Trennung Götter überhaupt geſetzt werden. Eben dafür ſpricht, daß auf den Janus darſtellenden Münzen außer anderen Attributen auch die ſogenannten Dioskurenhüte angetroffen werden, von denen ich hier weiter nichts ſagen kann, als daß ſie Anzeigen, Symbole eben jener unauflöslich verketteten Potenzen ſind, die von Griechen und Römern gleicherweiſe unter dem Namen Kabiren gefeiert, von den Etruskern aber, wie Varro ſagt, Dii consentes et complices genannt wurden, weil ſie nur zuſammen entſtehen und nur zuſammen ſterben können[1]. Dieſe Zeichen deuten alſo darauf, daß der Janus eine unmittelbare Beziehung auf dieſe formellen Götter hat, und zwar ſo, daß er der Gott dieſer Götter iſt, wie ſie ſelbſt wieder Deorum Dii, in Bezug nämlich auf die erſt aus ihnen hervorgehenden materiellen Götter, genannt werden, woraus ſich denn die folgende aufſteigende Reihe ergäbe. Zu unterſt die bloß gewordenen und erzeugten Götter (die concreten, entſprechend den körperlichen Dingen der Natur, Erſcheinungen von B.). Ueber ihnen die verurſachenden Götter, welche nicht erzeugt, ſondern die erzeugenden, die theogoniſchen Mächte ſelbſt ſind. Dieſe ſtehen ſoweit über jenen, als über den concreten Dingen der Natur jene Trias von Urſachen ſteht, durch deren Zuſammenwirkung nach alter Lehre alles hervorgeht. Dieſe Götter alſo, die ſich als reine Urſachen verhalten, ſtehen nicht nur überhaupt über den gewordenen, ſondern ſind als die gemeinſchaftlichen Urſachen oder Principien derſelben wieder die Götter dieſer Götter. Von dieſen aber iſt dann noch ein weiterer Fortſchritt — nicht ein philoſophiſcher oder überhaupt wiſſenſchaftlicher und künſtlicher, denn wir haben hier mit einem nothwendigen, nach inwohnendem Geſetz ſich ſelbſt fortbildenden, bis in ſein Ende gehenden Proceß zu thun —; über den Deorum Dii ſteht nicht zufällig, ſondern zufolge nothwendigen Fortgangs

[1] Quia oriuntur et occidunt una, Varro (bei Arnob. adv. Gent. Lib. III, c. 40 Or.) Vgl. die Gottheiten von Samothrake, Anm. 115.

als Deorum Deus die Einheit, aus der ſie ſelbſt hervorgetreten ſind. Einen anderen Sinn konnte es nicht haben, wenn Janus von den älteſten Zeiten als der Götter Gott gefeiert, wenn er principium Deorum genannt war. Als ſolches, als principium Deorum in dieſem Sinn, iſt Janus auch dadurch anerkannt, daß in allen Opfern und Anrufungen, welchem Gott ſie übrigens gelten mögen, ſeiner zuerſt gedacht wird. Invocatur primum, cum alicui deo res divina celebratur, ſagt Macrobius[1], und Cicero[2]: Quumque in omnibus rebus vim haberent maximam prima et extrema, principem in sacrificando Janum esse voluerunt. — Initinter iſt ein gewöhnlicher Name des Janus. Man hat eine Schwierigkeit darin ſuchen wollen, daß auf dieſe Art im lateiniſchen und etruskiſchen Götterſyſtem zwei höchſte Götter angenommen werden, nämlich Janus und Jupiter. Allein wenn Janus der Höchſte genannt wird, ſo iſt dieß in einem ganz andern Sinn, als in welchem Jupiter ebenſo genannt wird; denn dieſer iſt das Haupt nur der materiellen Götter. Uebrigens wüßte ich nicht, daß Janus der höchſte gerade genannt würde, wohl aber der erſte. Die Schwierigkeit entſteht aus der Verwechslung dieſer beiden Begriffe. Jupiter iſt der höchſte in Bezug auf die materiellen Götter, nicht auf Janus; er iſt der höchſte, als der letzte, in dem alle endigen. Varro ſagt: Jovi praeponitur Janus, quia penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. (— Prima enim vincuntur a summis, quia licet prima praecedunt tempore, summa superant dignitate)[3]. Hier werden alſo prima und summa deutlich unterſchieden. Janus iſt inſofern nicht der höchſte, als der Begriff des Höchſten ein relativer iſt, und der Höchſte andere, geringere außer ſich vorausſetzt. Janus iſt aber der Gott, außer dem noch keiner gedacht wird. Er iſt, wie geſagt, die Ureinheit und Quelle aller Götter.

Nach allem dieſem haben wir uns ſchwerlich geirrt, wenn wir den Janus nicht unter die andern Götter, nicht auf gleiche Linie mit dieſen,

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.
[2] de Nat. Deorum II, 27.
[3] Vgl. Ueber die Gottheiten von Samothrake, S. 104.

ſondern an den Anfang des Götterſyſtems und inſoweit dem Chaos des Heſiodos parallel ſetzen. Dieß vorausgeſetzt, wird ſich alles Uebrige nun von ſelbſt erklären.

Hieher gehört vor allem jene religiöſe Sitte Roms, daß zu Zeiten des Kriegs die Pforten des Janus offen ſtanden, im Frieden geſchloſſen wurden. Man hat dieſe religiöſe Sitte dadurch zu erklären geſucht, daß man annahm, jenes Heiligthum des Janus, das im Frieden verſchloſſen wurde, ſey der Ueberreſt des älteſten, nach dem feindlichen Sabinerland führenden Stadtthors von Rom geweſen, das bei der nachherigen Erweiterung der Stadt bald in die Mitte derſelben zu liegen gekommen ſey und dort bloß noch als Durchgang gedient habe; jene religiöſe Sitte alſo habe ſich von einer bei den älteſten Kriegen gegen die Sabiner üblich geweſenen Vorſichtsmaßregel hergeſchrieben. Nun ſind freilich in Kriegszeiten bei der Nähe des Feindes und des feindlichen Landes die Thore einer Stadt wichtige Poſten; allein jeder würde erwarten, daß ſie bei Friedenszeiten offen, bei Kriegszeiten vielmehr geſchloſſen wären. In Rom hätte gerade das Gegentheil ſtattgefunden. Wie hat man ſich nun das zu erklären geſucht? Auch in neuerer Zeit noch hat Buttmann, der zuletzt mit dem Janus ſich genau beſchäftigt keine beſſere Erklärung zu finden gewußt, als die ſchon Ovidius gegeben: ut populo reditus patuere ad bella proceto; alſo man ließ das Thor zu Kriegszeiten offen, damit die geſchlagene Armee ſchnell genug in die Stadt retiriren könne. Eine ſolche Vorſorge für den Rückzug ſieht mir aber jener masculus proles des Romulus nicht ſehr ähnlich; ſie erinnert mich an die Aeußerung, die ich während der Revolutionskriege von dem Officier einer geſchlagenen Armee hörte, welcher meinte, wenn man geſchlagen ſey, wiſſe man doch genau, wohin man zu gehen habe, nämlich nach Hauſe; im Fall des Siegs aber, oder wenn man vorrücke, ſey alles viel unbeſtimmter. Dieſe Erklärung alſo bedarf wohl keiner Widerlegung, und nachdem wir einmal Grund haben anzunehmen, daß Janus die höchſte Idee, nämlich die der Ureinheit ſelbſt iſt, ſo wird es uns auch nicht ſchwer fallen, in jenem religiöſen Gebrauch Roms die höhere Beziehung als bloß auf gewöhnlichen Krieg

zu sehen. Bedenken wir überdieß, welche tiefe sittliche und religiöse Grundlage den ersten politischen Institutionen Roms von Anfang gegeben seyn mußte, um die reißend schnell und unwiderstehlich wachsende Größe dieses Staates in der Folge seiner Geschichte zu begreifen, so werden wir um so mehr uns geneigt fühlen, auch in Ansehung jenes Gebrauchs eine tiefere und zugleich religiöse Bedeutung vorauszusetzen.

Solange nämlich jene Urpotenzen einander zu- und also überhaupt nach innen gewendet sind, so lange erscheint die Einheit nach außen als Ruhe, tiefer Friede; sowie sich die Einheit öffnet, aufthut, d. h. sowie eben jene Potenzen sich nach außen wenden und damit auseinander gehen, entsteht der Streit oder der Krieg. Wenn daher in Rom die offenstehenden Pforten des Janus Krieg, die verschlossenen Frieden bedeuten, so konnte dieß nur von einer Vorstellung herkommen, die nicht weit von dem später Ausgesprochenen entfernt war, Krieg sey der Vater aller Dinge (πόλεμος ἁπάντων πατήρ), einer Lehre, die, wie manche der ältesten speculativen Wahrheiten, auch eine vom mythologischen Standpunkt auf den wissenschaftlichen übergetragene Erkenntniß seyn mochte. Janus als die Einheit, die in sich vertieft nach außen Ruhe und Friede, wenn sie sich aufschließt, ebenso Ursache des Kriegs und jenes Kampfs ist, in welchem eigentlich die Fortdauer der Dinge allein begründet ist — Janus ist insofern auch die Einheit des Friedens und des Kriegs, Einheit der Einheit und des Gegensatzes[1], eine Idee, nicht zu hoch für jenen von Geschichtschreibern offenbar, d. h. nach pythagoreischen Ideen gebildeten Numa Pompilius, der zuerst den Janus zum Zeichen des Friedens geschlossen haben soll.

Der gewöhnliche Ausdruck, mit welchem das Schließen des Janus erwähnt wird, ist: Janum Quirinum clusit; aber eine bekannte Stelle des Horaz heißt: vacuum duellis Janum Quirini clausit, und da hier janus als Appellativum gebraucht ist, und Durchgang bedeutet, so erhellt, daß Quirinus nur ein anderer Name des Gottes Janus war, will man nicht etwa aus dem Umstande, daß Julius Cäsar einst seine Krieger im Unwillen und zur Schmach Quirites anredete, und auch

[1] Janus Clusivius und Janus Patulcius eins nach Macrob. Sat. I, 9.

sonst Quiriten friedliche Bürger bedeutet, den Unterschied herleiten, daß Quirinus ausschließlich den Friedens-Janus, also den geschlossenen, bedeutet habe; jedenfalls begreift sich daraus die hohe Bedeutung des Quirinus im römischen Volksbewußtseyn, in ihm war die höchste Einheit des römischen Volks selbst gesetzt, man begreift das Gefühl, mit welchem z. B. Horaz den Augustus auffordert: Laetus interis populo Quirini.

Bekanntlich wird der der Sichtbarkeit entrückte Romulus mit Quirinus identificirt, in den er eigentlich zurückgeht. Anstatt also Quirinus, wie gewöhnlich, für den Namen des vergötterten Romulus anzusehen, wäre es richtiger, zu sagen, jener erste König Roms sey vielmehr der entgötterte Quirinus, und es wäre dieß ein Beweis mehr, daß jener erste König Roms sammt dem Bruder Remus und seinem Nachfolger (Numa), daß diese selbst nur mythologische Potenzen sind, die Urgeschichte Roms, anstatt aus ursprünglichen historisch gemeinten Heldenliedern, wie ein berühmter und tiefer Forscher angenommen hat, geflossen zu seyn, vielmehr eine nur auf den historischen Standpunkt herabgesetzte höhere, nämlich göttliche oder mythologische Geschichte ist, gleichwie, wenn einmal die höhere Bedeutung des Janus anerkannt ist, man sich leicht Rechnung machen kann, daß der Name Quirinus nicht bloß von dem sabinischen curis (Spieß) herkommen wird, eine Etymologie, die übrigens lediglich auf der Autorität späterer römischer Schriftsteller beruht. Soll ich eine Vermuthung darüber äußern, die ich hier freilich nicht weiter ausführen kann, so kommt Quirinus von quo, quire, so viel als posse. Die vorhin erwähnten Kabiren heißen bei den Römern Dii potes (von pos, potis, woher pos-sum, ich bin mächtig, bin im Stande). Sie heißen Dii potes nicht bloß wegen des allgemeinen Begriffs ihrer Macht, nicht als Mächtige überhaupt (denn mächtig sind am Ende alle Götter), sondern als Gottheiten, die reine Potenzen, lautere Ursachen und über die materiellen Götter erhaben sind. Janus nun als die Ureinheit ist gleichsam auch die Potenz dieser Potenzen, das Centrum, in welchem sie selbst noch bloß potentiell sind — potentiell nämlich gegen den wirkenden Zustand, in dem sie sich nach der Zertrennung oder in der gegenseitigen Spannung befinden. Quirinus

also wäre, als die Quelle dieser Potenzen, der in dem alles Können ist, der selbst ursprünglich Könnende — der Urvermögende, penes quem oder in cujus potestate omnia sunt.

Ich betrachte es insofern als eine nicht eben lächerliche Vermuthung des vorhin erwähnten Forschers, wenn er als den lateinischen aber geheim gehaltenen Namen Roms, von dem Macrobius spricht, den Namen Quirium vermuthet, wenn er diesen auch etwa anders erklärt. Diese Vermuthung ist mir um so wahrscheinlicher, als Quirium in der That nur gewissermaßen der lateinische Name wäre für den griechischen Ῥώμη, das ja auch Stärke, Kraft, Vermögen, potentia, bedeutet. Sollte man diese Ableitung von quire, so viel als posse, aus welchem Grunde immer widerlegen können, so würde ich dann keinen Anstand nehmen zu erklären, daß Quirinus bloß eine weiche Aussprache (oder eine ebenfalls durch Analogien zu unterstützende Zusammenziehung) von Cabirinus ist, und so würde er doch als Quelle und Mittelpunkt der Kabiren, jener Urpotenzen, jener alles verursachenden, erscheinen. Im Resultat käme dasselbe heraus. Die verschiedene Quantität der ersten Sylbe in quire und in Quirinus oder der zweiten in Cabirinus würde ich als keinen Gegenbeweis ansehen; es gibt Beispiele genug, und wir werden in der Folge selbst einige finden, wo die Quantität der Ursylben in nominibus propriis sich ändert. Indeß dieß sind Nebensachen. Unser Hauptsatz ist, daß Janus eine dem griechischen Chaos parallele Gestalt, also wirklich die Urpotenz aller Mythologie ist. Für diese Behauptung führe ich als ganz entscheidenden Beweis den Vers des Ovidius an, den er dem Janus in den Mund legt, und wo dieser mit klaren Worten sagt:

> Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant.
> Chaos nannten mich, denn uralt bin ich selber, die Alten [1].

Aus dem Kopfe des Ovidius ist dieß gewiß nicht gekommen; sein Gesang vom Janus im Anfang der Fasten enthält, wie wir bereits an einem Beispiele gezeigt, sonst meist nur geringe Ansichten; es war also wohl eine zu Ovidius Zeit vorhandene und gangbare Ueberlieferung,

[1] Fast. I, 103.

Janus ſey — was in noch älterer oder älteſter Zeit, bei den Griechen nämlich, das Chaos geweſen. Man kann dieß nicht auf die von einigen beliebte, aber in der That flache Weiſe erklären: beide werden nur verglichen, weil das Chaos bei den Griechen der Anfang geweſen, und in der römiſchen Mythologie Janus ebenſo der alles Anfangende und Eröffnende ſey. Der Vergleichungspunkt lag tiefer, und er lag ſogar ſchon im Namen, der nun vollends entſcheidet. Chaos kommt, wie geſagt, von dem Grundwort *χάω*, und dieß bedeutet offenſtehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verſchlingende Tiefe als offenſtehend gedacht wird. Woher kommt nun wohl Janus? Cicero will, es komme von *eo*, Janus ſey ſtatt Eanus[1]. Man geht freilich auch durch ein Thor oder einen Durchgang, aber man geht ebenſowohl einen Weg, wo kein ſolcher iſt; warum auch wäre aus Eanus Janus geworden? Nun gibt es zwar kein Verbum io, wohl aber ein Verbum hio, und dieſes lateiniſche Wort ſagt ganz daſſelbe, was das griechiſche *χάω, χαίνω*, offenſtehen, und Janus oder Ianus wäre ſtatt Hianus. Eine ſo naheliegende, ſcheinbar ſo wenig gelehrte Ableitung dürfte ſich vielleicht kaum hervorwagen, hätte nicht auch ſie an einem Schriftſteller des Alterthums ſelbſt einen Rückenhalt. Ich will meinen Vorgängern keinen Vorwurf daraus machen, daß ſie dieſe Ableitung bei Feſtus überſehen zu haben ſcheinen; bin ich doch ſelbſt unabhängig von ihm auf dieſelbe geführt worden durch die bloße Nothwendigkeit der Begriffe, und entdeckte erſt ſpäter, daß ſie bei dem erwähnten Schriftſteller ſchon zu finden iſt, nicht unter „Janus“ ſelbſt, ſondern da, wo er das Wort Chaos erklärt. Dieſe Erklärung lautet bei Feſtus[2] ſo: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem. (Confusa iſt freilich nach frühern Bemerkungen nicht das rechte Wort, aber der Zuſatz ab initio zeigt, daß das Chaos wenigſtens nicht als eine ſecundäre, durch Miſchung oder Verwirrung ſchon vorhandener und außereinander befindlicher Elemente entſtandene, ſondern eine urſprüngliche, primitive Einheit iſt. Ich erlaube mir noch auf das Wort unitatem aufmerkſam

[1] De Nat. D. II, 27.

[2] De significatione verborum, p. 52. ed. C. O. Müller.

zu machen, welches zeigt, daß nicht etwa eine neuere philoſophiſche Idee in das Chaos hineingetragen worden iſt, wenn es als Urleerheit beſtimmt worden, da man dem Feſtus gewiß nicht verwerfen kann, von der neueren Philoſophie gewußt oder gar ihr gehuldigt zu haben. Die ganze Stelle in ununterbrochenem Zuſammenhang alſo lautet ſo: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem hiantem patentemque in profundum, ex eo et χαίνειν Graeci, et nos hiare dicimus. Unde Ianus detracta aspiratione nominatur ideo, quod fuerit omnium primus, cui primo supplicabant velut parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium. — Wenn nun nach Beibringung dieſer Stelle die vorgetragene Erklärung des Namens nicht nur, ſondern auch des Janus ſelbſt als dem Chaos paralleler Geſtalt für bewieſen anzunehmen ſeyn möchte, ſo glaube ich bemerken zu müſſen, daß doch auch Buttmann nach den Prädicaten, die dieſem Gott überall beigelegt werden, nach der allgemeinen und hohen Stellung, die ihm bei allen Anrufungen, Opfern, ſelbſt bei Unternehmungen gegeben wird, es unthunlich fand, den Janus für einen bloßen Gott der Thüren und Thore zu halten. Er meint daher, Janus ſey allerdings ein uralter Hauptgott der Nation, der eine größere Sphäre von Göttlichkeit gehabt haben müſſe, und da gebe der Name Diana, der, offenbar aus diva oder dia Jana zuſammengezogen, eine Jana vorausſetze, einen hinlänglichen Wink, denn Diana ſey ja unſtreitig die Luna, was konnte alſo Janus anders ſeyn, als Sol, die Sonne? — Was nun den Namen Diana betrifft, ſo würde ich, vorausgeſetzt, daß es mit der Herkunft von Janus ſeine Richtigkeit hätte, wogegen ich jedoch einigen Zweifel hege, in dem Di vielmehr die dirimirende lateiniſche Partikel ſehen, und Diana als die Urheberin der Zweiheit, als die den Janus zertrennende erklären, denn dem ſchon auseinander gehenden, ſichtbaren und bildlichen Janus liegt der unſichtbare, noch in ſich verſchlungene zu Grunde. Nicht unwahrſcheinlich eben wäre dieſe Erklärung; denn als erſte Urheberin der Zweiheit oder der Spannung gilt dieſe Gottheit wohl auch ſonſt; dahin deutet ſelbſt ihr Attribut, denn eines der Bilder, unter welchen die durch abwechſelnde Spannung und Abſpannung

hervorgerufene Weltharmonie am häufigsten vorgestellt wurde, war das Bild des Bogens, *βιός*, welches um so bereitwilliger dazu diente, als es von *βίος*, Leben, nur durch den Accent verschieden ist. Diana wäre demnach die Bogensehne; als das erste Spannende des Bogens, der immer wieder gespannt werden muß, soll das Leben nicht in das Nichts zurückkehren. Dagegen ist ihr Zusammenhang mit dem Mond jedenfalls kein primitiver, sondern nur ein abgeleiteter, und es ist wohl überhaupt unsern Ansichten nicht mehr gegeben, den ganzen Reichthum der Mythologie einförmig auf Sonne und Mond zurückzuführen, wie nach Buttmann auch Jupiter und Juno ursprünglich nichts anderes als Himmel und Erde seyn sollen: erst später, als der Begriff der Gottheit sich würdiger gestaltet, haben auch Janus und Jana, Jupiter und Juno eine geistigere Bedeutung angenommen und sich von jenen zwei großen Fetischen getrennt; denn auch hierin, daß er die Bezeichnung von Fetischen, welche nur für einen späteren beschränkten und höchst untergeordneten Moment der Mythologie passend ist, auf die beiden großen Lichter, die Hauptgegenstände der ursprünglichen Verehrung, überträgt, hat sich Buttmann gegen die wenig begründeten Ansichten seiner Vorgänger allzu nachgiebig erwiesen. Aber woher nun der Name für den auf solche Weise allerdings hoher gestellten Gott? Nun — sehr einfach: ohngefähr wie das lateinische janua auf das griechische *Ζεφύρα*, so weist Janus auf das altetrurische *Zeve*, Juno auf *Zevana* zurück, welches angeblich Herr bedeutet hat. Aber — so muß nun weiter gefragt werden — wie ist, dieß vorausgesetzt, der hohe Gott des Himmels zu jenem fast bloß noch häuslichen Geschäft eines Aus- und Eingang, Thor und Thüre behütenden Gottes herabgekommen? Ganz einfach, meint Buttmann: in Folge einer falschen Etymologie. Die Römer nämlich haben den Namen mit den zufällig gleichlautenden lateinischen Wörtern Janus (Durchgang) und janua (Thüre) in Verbindung gebracht, und so ist Janus ohngefähr ebenso zum Gott der Thüren geworden, wie, nach einer Bemerkung des Cornelius Agrippa von Nettesheim, der heil. Valentin von den Teutschen gegen die fallende Sucht oder von den Franzosen der heil. Eutropius (St. Eutrope) gegen die Wassersucht

angerufen wird. Buttmann leitet das Appellativum janus wie jonus von eo ab. Wäre es nicht natürlicher, dieſe beiden Wörter ebenſo wie den Namen des Gottes von hio, offenſtehen, abzuleiten, aber wäre es nicht auch ohne dieſe Identität der Ableitung begreiflich, daß man das Bild des Gottes bei Durchgängen, d. h. öffentlichen Pforten, aufſtellte, denn er ſelbſt iſt ja die urſprünglich verſchloſſene, in der Folge aufgehende Pforte zu allem Seyn? Uebrigens ſtanden bekanntlich die Pforten des römiſchen Jannstempels von Numa bis auf das Ende des erſten puniſchen Kriegs und von da bis auf Auguſtus offen, der, wie Creuzer ſagt, gern einem Theil ſeiner Regierungszeit dieſe Außenſeite der idealiſchen Zeit des Numa geben wollte und ſeinen Römern nicht weniger als dreimal während ſeiner Regierung das Vergnügen jenes uralten, hochheiligen und faſt beiſpiellos gewordenen religiöſen Gebrauchs machen konnte, die Januspforten zu ſchließen.

Ich bemerke noch kürzlich, daß das Wort, welches im Deutſchen dem Griechiſchen χάω und χαίνω entſpricht, von Dichtern ja auch gebraucht wird, um von einem gähnenden, nach anderer Ausſprache einem jähnenden Abgrund zu ſprechen, oder zu ſagen, die Tiefe gähnte uns an. Endlich möchte ich noch an die Stelle des Seneca in der Tragödie Herkules auf Oeta erinnern, wo dem Chor als orphiſche Weisheit die Lehre von dem allgemeinen Untergang, auch dem der Götter, in den Mund gelegt wird:

Coeli regia concidens
Ortus atque obitus trahet,
Atque omnes pariter Deos
Perdet mors aliqua et Chaos:

die himmliſche Burg zuſammenſtürzend wird allem Entſtehen und Vergehen ein Ende machen, und alle Götter wird gleicherweiſe ein Tod verderben und das Chaos. Ein Tod, mors aliqua, ſagt der Dichter, denn die Götter ſterben nicht den allgemeinen Tod, ſondern einen beſonderen Tod. Ihr Tod iſt der Rückzug in das Chaos. So demnach wird das Chaos ebenſo das Ende der Götter, wie es bei Heſiodos ihr Anfang war.

# Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Daß der Begriff des Chaos in der griechischen Theogonie sich von dem ersten Ursprung der griechischen Mythologie herschreibe, dieß habe ich früher bereits bei Gelegenheit der Hermannschen Theorie als unteufbar nachgewiesen[1]. Dieser Begriff am Anfang der Theogonie dient zum Beweis, daß diese selbst schon das Werk der sich selbst zu begreifen, zu fassen, sich auseinander zu setzen und zu erklären strebenden Mythologie ist. Von dem Chaos, das noch über aller Mythologie liegt, geht Hesiodos nun zu der ersten Gestalt mit einem bloßen *ἐντὸς ἐόντα* über. Natürlich tritt hier die älteste Vergangenheit der Mythologie ein, die als Himmelsverehrung nur materieller Zabismus seyn kann. Denn er kann den Zabismus nur als Vergangenheit aufnehmen. Zuerst, sagt er, ward das Chaos, aber nachher die breit- oder weitbrüstige Erde — *γαῖα εὐρύστερνος*, die er den ewig festen, bleibenden Sitz aller Unsterblichen, d. h. das erste das — seiner Natur nach — Setzende aller Götter nennt, und damit als den theogonischen Grund bezeichnet. Es drängen sich hier verschiedene Bemerkungen auf, die ich nacheinander vortragen will.

Erstens fällt auf, daß das erste aus dem Chaos, dem Neutralen, Ungeschlechtigen Hervortretende ein weibliches Princip, *γαῖα*, ist. Zur Erklärung davon dient Folgendes. Durch die ganze Theogonie verhält sich das Bewußtseyn des Gottes zu dem Gott selbst als Weibliches zu Männlichem. Das Bewußtseyn, als das Setzende des Gottes,

[1] S. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 45.

behauptet insofern die Priorität vor diesem; da es aber doch nur ist, um das Setzende des Gottes zu seyn, so ist dadurch seine Stellung zu dem Gott zugleich eine untergeordnete. Die Priorität bringt nicht Superiorität mit sich. Beides, die Priorität vor dem Gott und dann doch wieder das ihm untergeordnet Seyn konnte nicht anders ausgedrükt werden als dadurch, daß es als weibliches, den Gott gebärendes Princip gesetzt wurde. Dieß ist nicht ein künstlicher, vielmehr nur der natürliche Ausdruck des objektiven, des wirklichen Verhältnisses. So viel über das Vorausgehen des weiblichen Princips, ein Vorausgehen, das nur stattfindet, um den Gott zu setzen.

Zweitens: Wie die γενέα aus dem Chaos hervorkommt, ist nicht gesagt; so viel ist klar, daß das Chaos sie nicht erzeugt. Doch liegt in dem Epitheton εὐρύστερνος eine Andeutung. Das weit-Werden, das in diesem Epitheton liegt, deutet auf ein früheres enge, oder in der Enge Gewesenseyn. Die Gaia ist an sich das reale Princip, das Gott setzende. Solang das Princip in diesem Verhältniß des selbst nicht Setzenden, nur Gott Setzenden bleibt, ist nichts als Chaos; sowie es sich in das Seyn erhebt — in dieser Erhebung eben liegt der Anfang des ganzen Processes, die erste Spannung — sowie es sich in das Seyn erhebt und doch dabei eodem loco seyn will, wo es zuvor war, im Innern, ist es in der Enge und Angst. Um sich aus der Enge zu setzen, muß es heraustreten — sich materialisiren. Dieses Erste, zuvor Innere, nun Aeußere, ist γένα (γῆ), γενέα, vom Verbum γένω, welches auch durch χωρέω, Platz, Raum machen, weichen, nachgeben, erklärt wird. Das aus dem Centro gewichene und dadurch selbst peripherisch, weit gewordene reale Princip ist die γαῖ' εὐρύστερνος. Wie im Griechischen vom Weitwerden, Raumgeben (locum dare), so hat in andern Sprachen, z. B. in den semitischen, die Erde von der Erniedrigung den Namen; sie heißt eigentlich die erniedrigte. Beides ist Eins. Da aber eben dieses reale, dem Bewußtseyn zur γένα gewordene Princip der Grund alles Gott-Setzens ist, so wird es in eben diesem Weitwerden zum festen Sitz (d. h. zum real Setzenden) aller Götter[1], zum

[1] πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἁπάντων Theog. v. 117.

theogenischen Grund. Die Gaia oder das materialisirte Urprincip des Bewußtseyns hat auch bei Hesiodos keine andere Function, als zunächst den ihr gleichen Gott zu gebären, den Gott, der sie ringsum bedecke, den sternetragenden Himmel[1]. Unstreitig ist hiemit der Zabismus der Urzeit aufgenommen, und höchst merkwürdig ist es zu sehen, wie bestimmt das Unmythologische des Zabismus von dem Mythologischen der folgenden Zeit unterschieden wird. Die Gaia setzt oder gebiert noch für sich — ohne Gemahl — den Uranos, damit er sie, wie es heißt, ringsum bedecke, umschließe, wodurch sie eben selbst wieder das Umschlossene, und nun im Aeußern wieder ebenso das Innere ist, wie sie es zuvor im Innern war. Wer aber sieht hier nicht einen Proceß, und zwar einen Proceß der universio?

Ebenso ohne Gemahl, oder, wie die Theogonie (v. 132) selbst es ausdrückt, ἄτερ φιλότητος ἐμιμέρου, ohne erfreuliche Liebe, erzeugt sie dann, oder setzt für die großen Berge (οὔρεα μακρά), das unfruchtbare Weltmeer und den Pontos, d. h. lauter reale Gegenstände. Eigentlich mythologische Götter entstehen erst durch die Verbindung der Gea mit dem selbst erzeugten Gemahl (Uranos); denn unter allen ihren Erzeugnissen ist der sternetragende Himmel allein ἶσος ἑαυτῇ. Hier ist also schon der Grund zum Mythologischen gelegt. Aber — und dieß ist wieder höchst merkwürdig — die Kinder, die sie mit dem Uranos erzeugt, und die nun nicht mehr bloße Naturgegenstände, sondern bereits mythologische, geistige Götter sind, diese Kinder werden gleichwohl, wie wir bald näher sehen werden, nur erzeugt, um im Verborgenen zu bleiben, nicht um hervorzutreten. Die erste Periode der Theogonie beschränkt sich insofern doch eigentlich nur auf den materiellen Zabismus. Was darüber hinausgeht, ist nur als zukünftig gesetzt. Die höheren, geistigen Götter zeigen sich nur so, wie sich das Zukünftige stets in der Gegenwart zeigt, sie zeigen sich aber als solche, denen erst künftig bestimmt ist wirklich zu seyn. Denn Uranos, d. h. eben der materielle Zabismus, hält die geistigen Götter noch verschlossen.

[1] Γαῖα δέ οἱ πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεντ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι. v. 126. 127.

Das erſte Geſchlecht dieſer Gaia- und Uranoskinder ſind die Titanen. Wenn man zuerſt die Namen dieſer Titanen einzeln betrachtet, ſo zeigt ſchon der unter denſelben ſich findende Name Ὠκεανός im Vergleich mit dem vorhergegangenen Πέλαγος und Πόντος (welche die Gäa für ſich ohne Antheil des Uranos erzeugt hat), ſchon dieß zeigt, daß die bloß realen Potenzen der erſten Zeit, die von Gäa für ſich erzeugt ſind und dem bloß materiellen Zabismus angehören, in dieſer zweiten Folge bereits zu mythologiſchen Perſönlichkeiten erhoben ſind. Die Titanen ſind nicht mehr Sterne, noch Sternbilder, überhaupt nicht mehr wirkliche Gegenſtände, ſondern im Verhältniß zu dieſen bereits geiſtige Götter. Wenn man beſonders Hermanns in grammatiſcher Hinſicht unverwerfliche Erklärungen annimmt, ſind die Namen der Titanen nicht ſowohl die Sterne ſelbſt, als die in der Bewegung derſelben waltenden und gleichſam miteinander ringenden Kräfte — Hyperion und Japetos[1] —. Inwiefern aber die Titanen erſt mit Kronos aus der Verborgenheit hervortreten, inwiefern ſie alſo in der erſten Zeit eigentlich nicht wirklich ſind, ſo gibt es in der Theogonie nur die drei Zeiten a) Uranos Zeit, die Zeit der bloß realen Potenz; b) die Zeit der ideal-realen, die mit Kronos erſt ans Licht kommende Zeit der Titanen, in denen das reale, alſo wilde, heftige Princip, wiewohl ſchon ins Geiſtige erhoben, doch noch immer unüberwunden fortdauert; wer weiß, was die Alten unter dem Titaniſchen der Seele verſtehen, dem Plutarch als gleichbedeutend das Leidenſchaftliche — Unvernünftige — das außer ſich Geſetzte (τὸ ἔμπληκτον) beifügt, wird für jene Behauptung keinen weiteren Beweis verlangen; c) die Zeit der vollkommenen idealen oder der Zeusgötter. Was den Geſammtnamen der Titanen betrifft, ſo ſcheint mir über deſſen Bedeutung kein Zweifel ſeyn zu können. Die Ableitung von τείνω, τιτάινω, ſpannen, hat die unwiderſprechliche Auktorität des Heſiodos ſelbſt für ſich. Zwar bezieht Heſiodos den Namen auf das Ausſtrecken der Hand zur Entmannung des Uranos einer That, der ſich jedoch nur einer der Uranosſöhne, der jüngſte, Kronos, vermeſſen hat. Wir nehmen aber von Heſiodos nichts an als

[1] Vgl. Einl. in die Philoſophie der Mythologie, S. 39.

die Etymologie ſelbſt, daß nämlich die Titanen vom Ausſtrecken, Spannen ſo genannt ſind. Die verſchiedene Quantität der erſten Sylbe in τιταίνω, wo ſie kurz, und in τιτάν, wo ſie lang iſt, würde keinen Einwurf dagegen bilden. Das Verbum τιταίνω wird in allen denjenigen eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen gebraucht, in welchen auch das Wort Spannung gebraucht wird, und wir hätten hier unſer oft gebrauchtes Wort in der Mythologie ſelbſt gefunden. In den Titanen herrſcht noch die Spannung des realen Princips gegen das ideale vor, die Turgeſcenz des realen Princips. Denn jedes Hervorſtreben, jedes Hervortreten eines erſt verborgenen (latenten), jedes wirkend-Werden eines zuvor Nichtwirkenden erſcheint in der Natur als Turgeſcenz. Ganz natürlich alſo war es, auch die Titanen, in welchen jenes aus der Unſichtbarkeit hervorgetretene reale Princip noch immer geſpannt blieb, mit dieſem Namen zu bezeichnen.

Das erſte Geſchlecht alſo der Gäa- und Uranoskinder ſind die Titanen. Dieſe aber, die ſchon nicht mehr reelle Gegenſtände, ſondern ideale Weſen ſind, gehören eigentlich einer ſpäteren Zeit an. Sie ſind in der Zeit des materiellen Zabismus nur erſt potentiell vorhanden. Dieß wird dadurch ausgedrückt, daß ſie Uranos verſchloſſen hält und nicht ans Licht treten läßt. Ein zweites Geſchlecht der Gäa- und Uranoskinder ſind die Kyklopen, Vorboten einer noch ſpäteren Zeit. Denn während die Titanen ſchon in dem nächſtfolgenden Reich des Kronos von dieſem gelöst, befreit werden, iſt es erſt Zeus, der die Kyklopen befreit, und eben daſſelbe gilt von den hundertarmigen Rieſen[1].

Daß erſt Zeus die Kyklopen und die ihnen verwandten Giganten befreit, iſt ein Beweis, daß ſie in der Uranoszeit Vorboten der Zeusherrſchaft ſind, wie die Titanen Vorboten der Kronosherrſchaft. Beide ſind alſo Präformationen für eine ſpätere Zeit, aber der Unfruchtbarkeit jener erſten Zeit angemeſſene; daher es auch natürlich iſt, daß ſie in der Zeit, in welcher ſie wirklich ans Licht kommen, doch nur untergeordnete Geſchäfte ausüben. Die Kyklopen ſind Mitſtreiter des Zeus gegen die Titanen, die hundertarmigen Rieſen aber, Briareus, Kottos und Gyges, werden

[1] Theog. 501 ff. 617 ff.

gebraucht, um die von Zeus in den Tartaros gestürzten Titanen zu bewahren.

Was also dieſe gemeinſchaftlichen Kinder des Uranos und der Gäa betrifft, ſo muß man ſich nicht, wie es in den gewöhnlichen Erklärungen geſchieht (vgl. Kanne) täuſchen laſſen, als wären ſie ſchon wirklich vorhandene. Die Stelle der Theogonie über dieſen Punkt iſt ganz deutlich: *Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο* (v. 154) — ſo viel ihrer von Uranos und Gäa geboren wurden, alſo ohne Ausnahme, wird geſagt — *σφετέρῳ δ' ἠχθοντο τοκῆϊ*, waren ihrem Erzeuger auffätzig, und zwar heißt es nicht: ſie waren ihm auffätzig wegen deſſen, was er an ihnen verübte, ſondern *ἐξ ἀρχῆς*, von Anfang an, alſo ihrer Natur nach, und nicht weil er ſie einſchloß haßten ſie ihn, ſondern umgekehrt, weil ſie ihm entgegen waren, ſchloß er ſie ein. Sie waren ihm entgegen, ihm ahnd eben als Potenzen einer ſpäteren Zeit, weil in ihnen ſchon das Princip lag, welches einſt die Gewalt des Uranos brechen, zerſtören ſollte.

Nun, nachdem er den Grund angegeben, fährt Heſiodos fort zu erzählen: Von dieſen alſo, ſowie ein jeder geboren wurde, verbarg ſie der Vater und ließ ſie nicht ans Licht heraus — *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε*, er behielt oder verſchloß ſie, *γαίης ἐν κευθμῶνι*, in der Tiefe der Erde, d. h. alſo noch waren ſie in der Tiefe des dem Uranos unterworfenen Bewußtſeyns verborgen. Obwohl es daher ſcheinen kann, als wären in jener erſten Zeit auch ſchon geiſtige Götter geſetzt, ſo ſind ſie doch bloß potentiell vorhanden. Die wirklich exiſtirenden Weſen jener erſten Zeit ſind nur der Himmel mit den Sternen, die großen Berge, das unfruchtbare Meer, kurz bloße Naturgegenſtände. Heſiodos hat alſo, ob er gleich die ſpäteren mythologiſchen Potenzen potentiell oder als zukünftige ſchon jetzt vorhanden ſeyn läßt, dennoch die erſte Zeit, als die an ſich noch unmythologiſche, ſehr beſtimmt charakteriſirt, und ebenſo läßt die Theogonie den Uebergang von der unmythologiſchen zur mythologiſchen Zeit genau ſo geſchehen oder erfolgen, wie wir ihn in der allgemeinen mythologiſchen Bewegung erfolgen ſahen. Ehe ich jedoch zu dieſem Punkt fortgehe, will ich

bemerken, daß ich bloß den Hauptfaden der eigentlichen Göttergeſchichte in der Theogonie verfolge, die zahlreichen Zwiſchenzeugungen aber, als zu unſerem Verſatz (denn nur das Allgemeine in der griechiſchen Mythologie iſt unſere Aufgabe) nicht gehörig, übergehe.

Auf das Chaos zurückgehend, muß ich bemerken, daß Heſiodos auch aus dem Chaos eine Anzahl Weſen hervorgehen läßt, indem er ſagt: „Aus dem Chaos wurden Erebos und die ſchwarze Nyx (Nacht)". Dieſen Zuſammenhang kann man ſich ſo denken. Das Abſolute an ſich, noch ohne alle Beziehung auf den in ihm verborgenen, aber noch ganz unaufgeſchloſſenen Gegenſatz betrachtet, iſt = *Χάος*. Daſſelbe Abſolute kann aber auch in Beziehung auf dieſen Gegenſatz, doch kann es alsdann nur als Negation, als bloßes nicht Seyn deſſelben gedacht werden. Dieſem mehr negativen Begriff entſpricht *Κρυπτός*, das man allerdings mit Hermann als das Bedeckende erklären kann. Erebos iſt das den Gegenſatz noch bedeckende, verhüllende Abſolute, dem dann im Bewußtſeyn, alſo als Weibliches, ebenfalls etwas Negatives entſprechen kann, was den Gegenſatz nicht verneint, ſondern ihn nicht ſehen läßt. Dieß iſt die *Νύξ*.

In dieſer erſten Dunkelheit oder Nichtunterſcheidung des Bewußtſeyns ſind nun aber ſchon enthalten die Kinder, die in der Folge aus ihr hervortreten, *Μόρος*, das Geſchick oder der Urzufall, *Μῶμος*, das Princip aller Ironie, das Wehe (nicht gemeines Wehe, ſondern jenes große Wehe, das über die ganze Menſchheit verhängt iſt und das ſie im mythologiſchen Proceß empfindet), die Zwietracht u. ſ. w. Dieſe ganze Stelle von der Nyx iſt eine philoſophiſche Epiſode, d. h. es finden ſich hier lauter philoſophiſche Begriffe. Ich will aber damit nicht ſagen, daß dieſe Stelle weniger alt als das ganze übrige Gedicht, z. B. Vers 1, ſey. Die ganze Theogonie iſt ſchon eine Art von wiſſenſchaftlicher Darſtellung der Mythologie; kein Wunder alſo, wenn ſie Philoſopheme enthält, nicht ſolche, die der Mythologie vorausgegangen, wie ſie Heyne und Hermann annehmen, aber die ſich unmittelbar aus der Mythologie erzeugten. Jene Genealogie der Kinder der Nacht iſt alſo rein philoſophiſch. Der andere Faden aber, der durch die Theogonie hindurchläuft,

die andere Genealogie, iſt die des objektiven, wirklichen, mythologiſchen Proceſſes ſelbſt. Hier folgt dem Chaos zuerſt Gäa. Ich ſage: ſie folgt; denn bei der Nyx und dem Erebos heißt es: *Ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μελαινά τε Νὺξ ἐγένοντο*, bei der Gäa heißt es aber bloß: *αὐτὰρ ἔπειτα*: nachher, nach ihm kam Gäa. Das im materiellen Zabismus herausgewendete Bewußtſeyn, welches nun der Grund der ganzen folgenden Götterzeugung wird, aber eben darum ſelbſt nicht gezeugt wird. In jener ganzen Stelle alſo, die von den Erzeugniſſen der Nyx mit dem Erebos handelt, ſind lauter philoſophiſche Begriffe, die freilich nicht von der erſten Entſtehung der Mythologie ſelbſt ſich herſchreiben, aber die doch Schöpfungen eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns ſeyn können, das ſich unmittelbar aus der Mythologie ſelbſt und im Aufgehen derſelben erzeugt hatte. Daher ich weit entfernt bin, dieſe Verſe von den Kindern der Nyx mit Hermann als Einſchiebſel zu erklären. Schon Creuzer hat auf die Aehnlichkeit dieſer Vorſtellungen mit manchen Begriffen ſpäterer philoſophiſcher Syſteme, z. B. des Empedokles und des Heraklitos, aufmerkſam gemacht, auch auf die Uebereinſtimmung einiger derſelben mit manchen Zügen orientaliſcher Lehren. Unter dieſen Kindern (wenn ſie mit dem Erebos *Ἡμέρη* und *Αἰθήρ* gebiert, ſo gehört dieß einem andern Zuſammenhang an) ſind zuerſt *Μόρος*, das Geſchick, genannt. Erinnern Sie ſich dabei an die Bemerkung, die gleich anfänglich bei Erwähnung der Perſephone gemacht worden[1]. Der Uebergang aus der erſten Freiheit des Bewußtſeyns zur mythologiſchen Befangenheit wird als der Urzufall überhaupt, als Fortuna, als Verhängniß angeſehen, und Perſephone ſelbſt — die eben das dem realen Gott verfallene Bewußtſeyn iſt — wird in ſpäteren mythologiſchen Philoſophemen gerade als Moros, als Geſchick, Verhängniß bezeichnet. In dem Schooß der erſten Unentſchiedenheit lagen auch die Todesgeſchicke, der Tod ſelbſt und ſein Verwandter, der Schlaf. Nach dieſen folgt *Μῶμος* als Sohn der Nyx. Wenn man ſich auch bloß an den Begriff des ſpöttiſchen, ironiſchen Tadelns hält, der mit dieſem Wort gewöhnlich verbunden wird, ſo iſt klar, daß Ironie wie Tadel nicht

[1] S. oben S. 153.

gedacht werden können, ohne daß ein Anderes außer dem Einen da iſt — mit dem erſten Hervortreten der Anderheit aus der Einheit iſt der Grund aller Ironie und ebenſo alles Tadels gelegt. Denkt man aber an die Bedeutung von *μάω*, *μάομαι*, woher *μῶμος* abzuleiten iſt, ſo iſt *Μῶμος* der die Anderheit, das Entgegengeſetzte, den Gegenſatz Aufſuchende. Ihm folgt natürlich das Wehe oder der Jammer, der freilich erſt mit der wirklichen Anderheit hervortritt, aber die Subſtanz alles Wehes iſt doch in der erſten Unentſchiedenheit ſchon vorhanden. Dann kommen lauter Schickſalsmächte, endlich Nemeſis ſelbſt, deren Begriff ſchon erklärt iſt, dann der Betrug (*Ἀπάτη*), die Untäuſchung, und die Zwietracht (*Ἔρις*), die dann ein ähnliches Geſchlecht verhängnißvoller Weſen erzeugt, unter denen ſogar die falſchen Reden (*Ψευδέες Λόγοι*) und die doppelſinnigen Reden (*Ἀμφιλογίαι*) vorkommen, bei denen niemand an etwas urſprünglich Mythologiſches denken wird. Allein dieſe ſind gerade darum unſchätzbar, weil ſie Beweiſe eines unmittelbar aus der Mythologie hervorbrechenden und noch von ihr ſelbſt erzeugten philoſophiſchen Bewußtſeyns enthalten.

Bis jetzt alſo, um nunmehr in den Zuſammenhang des fortſchreitenden Proceſſes zurückzukehren, iſt in der Theogonie noch immer bloß die unmythologiſche Zeit dargeſtellt. Die Potenzen, welche über dieſe hinausgehen und ſchon mythologiſcher Natur ſind, Titanen, Kyklopen u. ſ. w. werden noch zurückgehalten und am wirklichen Hervortreten verhindert. Gäa aber, d. h. das materielle Bewußtſeyn, das, ohne es zu wiſſen, noch unter einem andern und höheren Einfluß ſteht und in eine entwickeltere Zeit fortſtrebt, iſt unwillig über das Loos ihrer Kinder, die Uranos, ſowie ſie entſtehen, in den Tiefen der Gäa, d. h. des ihm noch unterworfenen Bewußtſeyns, zurückhält. Sie beredet ſich alſo mit dieſen, um den Vater ſeiner Macht zu entſetzen oder zu berauben. In dem allgemeinen mythologiſchen Proceß geſchieht der Uebergang aus der unmythologiſchen in die mythologiſche Zeit, wie Sie ſich erinnern, dadurch, daß der Gott jener Zeit ſelbſt weiblich wird. An die Stelle des Uranos tritt Urania. Der allgemeine Begriff aber dieſes Uebergangs iſt, daß der bis dahin herrſchende Gott ſeiner Männlichkeit, ſeiner

oberherrſchenden Gewalt beraubt wird. Die Theogonie läßt dieß dadurch geſchehen, daß der Jüngſte, alſo zugleich der relativ Geiſtigſte der Titanen, d. h. der nächſten, zur Exiſtenz beſtimmten Uranosſöhne, aus einem Hinterhalt (ἐκ λοχεοῖο), d. h. unverſehens, den nichts Ahndenden ſeiner Manneskraft beraubt und die abgeſchnittenen Zeugungstheile rückwärts, d. h. in die Vergangenheit, zurück wirft. Aber aus dem Schaum der ins Meer gefallenen Theile entſteht im Lauf der Zeit die holde Göttin Aphrodite, welche alſo auch in der griechiſchen Mythologie eine alte Gottheit iſt und in dieſer an die Stelle der aſiatiſchen Urania tritt; nicht daß die Griechen ſie aus den aſiatiſchen Religionen entlehnt haben, ſondern dieſe weibliche Gottheit lag als ein nothwendiger Moment auch in dem helleniſchen Bewußtſeyn, und als dieſes zur vollſtändigen Mythologie, d. h. zu derjenigen Mythologie ſich entfaltete, die alle Momente des vorhergegangenen Proceſſes in ſich begreifen ſollte, da mußte auch ſie im griechiſchen Bewußtſeyn an der ihr zukommenden Stelle hervortreten. Nachdem nun die Macht des Uranos gebrochen iſt, kommt die Weltherrſchaft an den Jüngſten der Titanen, Kronos, mit dem zugleich — nicht als ein von ihm erzeugtes, ſondern als ein ihm ebenbürtiges Geſchlecht — die Titanen herrſchen, Götter, in denen, wie geſagt, noch immer die Natur des blinden, verſtandloſen, in bloßer Gewalt und Stärke beſtehenden Seyns, des noch immer unüberwundenen realen Princips, vorherrſcht, die aber übrigens ſchon relativ geiſtige Götter ſind, wie Kronos, der das reale Princip in ſeiner erſten Ausſchließlichkeit ſchon überwunden vorausſetzt.

Aber Kronos iſt demſelben Schickſal wie Uranos unterworfen; auch er ſteht gleichſam unter dem Einfluß eines geheimen Feindes, den die Theogonie noch nicht nennt; denn ſie nennt ihn überhaupt erſt am Ende des Proceſſes, wie er denn früher in der That nur durch ſeine Wirkungen, aber nicht ſelbſt offenbar wird. Auch Kronos iſt in der Nothwendigkeit Kinder zu erzeugen, die über ihn und ſeine Zeit hinausgehen, die alſo ſeine Herrſchaft bedrohen, und die er wieder ebenſo einzuſchließen, zu verbergen genöthigt iſt, wie der Vater Uranos ihn und ſeine Brüder, die Titanen, verbergen mußte. Denn ihm ſagen Gäa

und Uranos voraus, daß auch ihm bestimmt sey von den eignen Söhnen bezwungen zu werden. Hier sind wir nun in der Theogonie auf denjenigen Punkt zurückgeführt, bei dem wir gleich anfangs die griechische Mythologie aufgenommen, den wir als ihren eigentlichen Entstehungsmoment betrachtet haben, so daß alle jene früheren Momente sich erst diesem — als Momente seiner Vergangenheit — anschließen, und nicht eher in dem griechischen Bewußtseyn wirklich, d. h. auseinander gesetzt vorhanden sind, als mit dem Moment der letzten Krisis, deren Produkt eben die Götterwelt des Zeus ist. Hier wird es nun darauf ankommen zu zeigen, wie diese letzte Krisis in der griechischen Theogonie selbst sich darstellt. Kronos also zeugt mit Rhea, die natürlich schon unter den Titanen ihren Platz haben mußte und gleich mit diesem Namen aufgeführt ist — wie überhaupt alle Gottheiten gleich nach ihrem letzten Begriff benannt sind, eher in den Namen der Gottheiten zum voraus schon ausgedrückt wird, wozu sie sich bestimmen — auch dieß dient zum Beweis der von uns angenommenen Entstehungsweise der vollständigen Mythologie, daß nämlich das Frühere wahrhaft im Bewußtseyn nicht eher da ist als mit dem Späteren — Rhea ist das in Kronos schon beweglich zu werden anfangende Bewußtseyn; als solches zeigt sie sich, indem auch sie, wie früher die Väter, mit dem Fortschreiten, und da, wo es den Sturz des Kronos gilt, mit den Jüngsten, also Wichtigsten ihrer Kinder, dem die zukünftige Weltherrschaft bestimmt ist, einverstanden sich zeigt — Kronos also wird vorgestellt als mit Rhea sechs Kinder zeugend, drei männliche und drei weibliche. Die drei männlichen, Aides, Poseidon, Zeus, ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zueinander haben wir bereits erklärt. In Aides ist verdeutet die künftige völlige Ueberwindung des eben darum jetzt noch bestehenden Kronischen in Kronos. In Poseidon ist jenes Moment des Kronos gesetzt, nach welchem er sich als realer Gott dem bestehenden Realen hingegeben aufgeopfert ist. In Zeus ist der aus dem blinden Seyn völlig in Verstand umgewendete Kronos verdeutet. Denn Zeus ist nichts anderes als der nun ganz in Verstand umgewendete Kronos. Diesen drei männlichen Gottheiten entsprechen drei weibliche. Doch ist es merkwürdig, daß auch hier in

der Theogonie die weiblichen den männlichen voraus genannt werden — die weiblichen Gottheiten zeigen daſſelbe im Bewußtſeyn, ſie drücken dieſelben Momente im Bewußtſeyn aus, welche die männlichen im Gott ſelbſt anzeigen).

Die drei weiblichen Gottheiten ſind Heſtia (die lateiniſche Veſta), Demeter und Hera. Sie werden in dieſer Ordnung aufgeführt. Schon dieß zeigt, welchem Gott jede entſpricht, und da in der Folge Hera als Gemahlin des Zeus hervortritt, ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß Heſtia in einem ganz gleichen Verhältniß zu Aides, Demeter zu Poſeidon gemeint ſey. Heſtia entſpricht aber auch ganz dem Begriff, den wir uns vom Aides gemacht haben. Wir ſagten: Aides ſey das Kroniſche, d. h. der Bewegung ſich Widerſetzende in Kronos. Gerade darum weil es dieß iſt, iſt es beſtimmt, in der Folge überwunden, zum Aides zu werden. Denn noch iſt es nicht Aides, obgleich es ſchon vorläufig ſo genannt wird. In dieſer Zeit der kroniſchen Unentſchiedenheit heißt alſo auch die entſprechende Gottheit des noch nicht als ſolchen geſetzten Aides Heſtia, d. h. die Feſtſtellende (von ἵστημι), die alles im Stehen Erhaltende, dem Flüſſigwerden des Kronos, alſo zunächſt dem Poſeidon, und inwiefern dieß nur Uebergang iſt, auch dem Höheren überhaupt ſich Widerſetzende. Wenn nun aber hier, im Moment des noch fortdauernden Widerſtandes, Heſtia als dem Aides beſtimmte Gattin namhaft gemacht wird, ſo ſcheint die Theogonie im Widerſpruch befangen, indem ſpäter, d. h. nach der vollkommenen Entwicklung oder Kriſis, Heſtia nicht als Gattin des Hades genannt wird, ſondern dieſer (bis dahin ohne Gattin) die Perſephone ſich raubt und als Gattin in die Unterwelt entführt. Dieſe Widerſprüche der Theogonie (denn der eben erwähnte iſt nicht der einzige) ſind von dem höchſten Intereſſe. Eben dieſe Widerſprüche müſſen uns überzeugen, daß die Theogonie nicht etwas künſtlich Gemachtes iſt — denn in allem bloß künſtlich Zuſammengeſetzten weiß der Verſtand das Widerſprechende zu vermeiden — dieſe Widerſprüche eben zeigen, daß man etwas Unwillkürliches, durch einen Proceß Entſtandenes vor ſich hat, der, weil er etwas Fortſchreitendes iſt und im folgenden Moment das in dem früheren Geſetzte wiederherſtellt, nicht umhin kann ſich ſelbſt zu widerſprechen.

Die wirkliche künftige Gemahlin des Aides iſt alſo Perſephone. Da aber Perſephone zugleich als Tochter der Demeter vorgeſtellt wird, ſo ſehen wir, daß über dieſen Punkt kein Verſtändniß möglich iſt, eh' wir uns auch über Demeter ins Klare geſetzt haben.

Von der Demeter iſt es ſchon durch ihre Stellung gegen Poſeidon angedeutet, daß ſie die dem höheren Gott überhaupt zugängliche Seite des Bewußtſeyns iſt. Wenn Poſeidon im materiellen Gott die dem Dionyſos, dem A', zugewandte oder entſprechende Potenz iſt (dieſer Zuſammenhang mit Dionyſos wurde in Griechenland auch durch manche Gebräuche anerkannt, ſo wurde z. B. das Feſt *προπρυγεία*, welches Heſychios als *ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος* erklärt, gemeinſchaftlich gefeiert) — wenn alſo Poſeidon die dem Dionyſos entſprechende Potenz iſt, ſo müſſen wir behaupten, auch Demeter ſey eben das dem höheren, idealen Gott zugewandte Bewußtſeyn, und es wäre nach dieſer Bemerkung überflüſſig, vorerſt ſchon an das innige Verhältniß zu erinnern, in welchem ſie mit Dionyſos ſteht, und in dem wir ſie in der Folge finden werden. Wie es aber nun zugeht, daß hier, in dieſem Moment, noch Demeter dem Poſeidon zugeſellt iſt (ſpäter Amphitrite), Heſtia dem Aides (der ſpäter, da er — nach Beſiegung des Kronos — aus der Verborgenheit hervorgetreten, die Perſephone raubt), dieß kann ich nicht erklären, ohne daß wir von dem bis jetzt allein betrachteten äußerlichen oder exoteriſchen Hergang der letzten Kriſis auf den innern, den eſoteriſchen Hergang derſelben unſere Aufmerkſamkeit richten.

Der äußere Hergang beſtand, wie Sie wiſſen, in dem Aides-, Poſeidon- und Zeus-Werden des blind ſeyenden Gottes: der Eine reale Gott verſchwindet in den dreien, die gemeinſchaftlich an ſeine Stelle treten. Das Gemeinſchaftliche in den drei Göttern iſt das verhüllt, das unſichtbar-Gewordenſeyn des Einen, des blind ſeyenden Gottes. Dieſer iſt in Zeus ebenſowohl überwunden, als in Aides. Er iſt in Zeus nur poſitiv überwunden, denn in Zeus wird das dem Blinden Entgegengeſetzte, der Nus, gedacht, während in Aides das Blinde bloß negirt, einfach als Vergangenheit geſetzt iſt. Aides iſt nur der untere Zeus oder Zeus von unten, von der negativen Seite betrachtet. Hier iſt das Blinde bloß niedergehalten,

was in Zeus in Verſtand umgewendet iſt. Aber eins ſetzt das andere voraus. Der blinde Gott wird als ſolcher Aides, nur inwiefern er zugleich Zeus wird, und er wird Zeus, nur inſofern zugleich Aides. Die drei Götter ſind alſo das gemeinſchaftlich Verhüllende und Verbergende des realen Gottes. Dieſen in den drei Göttern gemeinſchaftlich verhüllten Gott können wir alſo den abſoluten Hades nennen, zum Unterſchied des relativen, der nur die negative Seite dieſer Verhüllung ausdrückt.

Nun war aber das Bewußtſeyn noch in der Zeit des Kronos ganz dem blind Einen zugewendet, und in dieſem, dem Gott ſetzenden Bewußtſeyn ſelbſt muß alſo eigentlich der Proceß dieſer letzten Kriſis vorgehen. Die drei Götter ſind nur das gleichzeitig entſtehende Phänomen jenes inneren Vorgangs im Bewußtſeyn ſelbſt. Nun iſt es aber nicht das ausſchließlich dem realen, ſondern es iſt nur das zugleich dem idealen Gott zugewendete Bewußtſeyn, welches dieſer Verwandlung fähig iſt. Nur das zwiſchen den beiden Potenzen in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn, das einerſeits zweifelhaft und ängſtlich fürchtet, daß ihm mit dem blinden Seyn auch der Gott ſelbſt verloren gehe, und andererſeits dem Andrang der höheren, der geiſtigen Potenz nicht widerſtehen kann — nur dieſes iſt jener Kriſis fähig. Nun aber eben dieſes in der Mitte ſtehende Bewußtſeyn iſt Demeter, wie die Stellung zeigt, die dieſer Gottheit ſchon in der kronidiſchen Zeit angewieſen iſt. Wenn alſo die Göttergeſchichte die innere Seite jenes Vorgangs (von welchem die Entſtehung der drei Götter oder das Aides-, Poſeidon- und Zeus-Werden des Kronos die exoteriſche, äußere Seite iſt), wenn die Göttergeſchichte die innere Seite dieſes Vorgangs darſtellt, ſo wird Demeter das eigentliche Subjekt, gleichſam der Mittelpunkt, der Angel ſeyn, um den ſich der ganze Vorgang bewegt. In der kronidiſchen Zeit nun werden die drei Götter und die ihnen entſprechenden weiblichen Geſtalten, Heſtia, Demeter, Hera, nur ſo erwähnt, wie in der Uranoszeit auch ſchon die Titanen erwähnt werden. Es wird ausdrücklich geſagt, daß ſie noch nicht wirklich hervortreten. Nachdem die ſechs Kronoskinder aufgezählt ſind, heißt es: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος*, er verſchlang ſie, ſowie jedes derſelben

dem Schooß der Mutter sich entwand'. In diesem Zustand von Verschlungenheit also, und solange die Potenzen in einer Art von chaotischem Zustand erhalten sind, solang Kronos noch die Scheidung und Auseinandersetzung hemmt, ist Hestia noch in Demeter begriffen, und wir können sagen: Hestia sey eben der Name der noch nicht von Demeter abgesonderten, getrennten Persephone. Hestia sey hier statt der Persephone. Hestia bedeutet hier dasjenige im Bewußtseyn, wodurch es mit dem realen Gott zusammenhängt, ihm verhaftet ist — sie ist das Band des Bewußtseyns mit dem realen Gott. Nun aber in dem Verhältniß, als Kronos ohnmächtiger, als das Bewußtseyn sich seines Verhältnisses zu dem höheren, dem geistigen Gott bewußter, und also gegen den realen Gott freier wird, in dem Verhältniß kann es sich des an dem realen Gott Festhaltenden in ihm (kann es sich dessen, was in ihm, dem realen Gott, verhaftet ist) als eines Besonderen in sich, als eines von ihm selbst Unterscheidbaren, ja als eines ihm Zufälligen und in Bezug auf es selbst Aeußeren bewußt werden. Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gotte als eines von ihm unterschiedenen bewußt, es wird selbst dieses Bandes entledigt, entbunden. Das aber, dessen es entbunden wird, und was zuvor eins mit ihm war, erscheint ihm als sein Kind — jenes Band mit dem realen Gott stellt sich ihm also nun in einer besonderen Persönlichkeit dar; diese besondere Persönlichkeit ist nicht mehr Hestia: Hestia ist sie nur, sofern sie von ihm noch nicht unterschieden, mit ihm noch eins ist, wie in der kronischen Zeit. Als abgesondert von ihm ist es eben Persephone.

Dadurch, daß es diese Zeit seiner selbst von sich unterscheidet, hat das Bewußtseyn auch sich selbst als besondere Persönlichkeit bestimmt. Erst jetzt ist es wirklich Demeter. Obgleich dieser Name schon früher auch in der kronischen Zeit gebraucht wird (wie Aides auch dort schon Aides heißt, obgleich er noch nicht als Aides erklärt ist), so ist das Bewußtseyn doch erst in der Trennung von Persephone als Demeter, als Mutter, und zwar als die göttliche, oder, wenn man die

Sylbe *Δη* in *Δημήτηρ* mit dem *δαι* (= *δαη*) in *δαίμονες* vergleichen darf, ſo iſt es erſt jetzt als die wiſſende, als die geiſtige, als die vom Materiellen befreite Mutter erklärt. In Perſephone befreit ſich das Bewußtſeyn erſt von ſeiner dem realen Gott verhafteten Natur; es wird alſo erſt Demeter, indem es die Perſephone gebiert. Als Mutter der Perſephone aber kann Demeter nicht mehr Gattin des Poſeidon, des noch kroniſchen Gottes, ſeyn; ſolang ſie nur als Gattin des Poſeidon erſcheint, iſt auch Heſtia noch nicht von ihr getrennt, noch nicht als Perſephone geſetzt. Sie erzeugt die Perſephone mit Zeus. Daſſelbe, was unter Kronos noch Heſtia war, wird Perſephone unter Zeus Herrſchaft, der nun Vater auch desjenigen heißt, was in anderer Beziehung eher war als er, aber doch erſt mit ihm und durch ihn, d. h. durch die mit ihm geſetzte Kriſis, zur Wirklichkeit gelangt. Auf dieſe Weiſe heißt Zeus ſelbſt Vater des Dionyſos, der lange vor ihm, aber doch immer nur im Kommen, in der Verwirklichung begriffen war, er heißt Vater nur des nun vollkommen verwirklichten Dionyſos.

Hier alſo tritt Perſephone als beſondere Geſtalt in die Mythologie ein, und Heſtia verſchwindet, obgleich die Identität beider Gottheiten ſich auch ſpäter noch in vielen Zügen ausſpricht; denn z. B. ebenſo wie der Heſtia wurde auch der Perſephone in manchen Heiligthümern ein ewiges Feuer gebrannt. Aber auch nun als abgeſonderte Geſtalt kann Perſephone nicht mehr bei der Mutter — an demſelben Ort (eodem loco) mit ihr bleiben. Dieß führt auf die Geſchichte vom Raub der Perſephone, worüber ich Folgendes bemerke.

Auch Perſephone muß in Bezug auf die Mutter, welche nun Demeter iſt und als das gereinigte, vergeiſtigte Bewußtſeyn ſtehen bleibt, in die Verborgenheit zurücktreten. Indeß iſt dieſe Trennung — dieſes Aufgeben der Tochter von Seiten der Demeter — nur Folge des Kampfs, in dem ſich das Bewußtſeyn befindet. Alſo es iſt keine freiwillige Trennung; ungern ſcheidet ſich das Bewußtſeyn von dem Princip, durch welches ihm der Gott zwar der blindlings ſeyende, aber zugleich der ausſchließlich Eine war, und mit Gewalt wird die Tochter von der Mutter, die nicht wollende von der nicht wollenden, geriſſen. Dieß

eben wird ausgedrückt durch den Raub der Tochter, die der ins Unsichtbare zurücktretende Gott mit sich in das selbst nicht sichtbare, darum nur noch schattenähnliche Seyn fortreißt. Deßhalb wird gesagt: Hades habe die Persephone geraubt, von der Seite der Demeter gerissen. Wenn nun aber Demeter diese Vermählung der Tochter mit dem Hades anerkannte, so mußte sie eben damit auch die Umwandlung des Einen in eine Vielheit von Gestalten anerkennen, das Bewußtseyn mußte den ausschließlich Einen als wirklich seyenden aufgeben. Dieß kann es aber nicht. Denn die Gestalten, in welche sich der Eine Gott verwandelt und verhüllt hat (durch die Er eben unsichtbar geworden ist), diese können dem Bewußtseyn kein Ersatz seyn für den Gott an sich; nachdem also dieser Gott, der das Bewußtseyn zuvor erfüllte, verschwunden ist (verschwunden, wie wir den Gott in der Natur vergeblich suchen, und statt seiner überall nur die Gestalten der Dinge finden, die er an seiner Statt zurückgelassen, und überall nur noch seine Anstalten, aber nicht mehr ihn selbst sehen), nachdem also dem Bewußtseyn jener Gott verschwunden, der es zuvor erfüllte, bleibt es, oder bleibt Demeter zurück als das leere, unerfüllt gelassene Bewußtseyn, das gleichsam lauter Begier, Sucht und Hunger ist. Sie sucht die verlorne Tochter, denn sie sucht den wirklichen Gott, als welchen sie erst den blind Seyenden hatte. Aber dieser ist jetzt vergangen in jene Götterviellheit, in der sie nur die Ueberbleibsel, die exuvias oder die λείψανα des zertheilten Gottes erblicken kann.

Demeter ist die Gestalt, durch welche die hellenische Mythologie ihre ganze Eigenthümlichkeit erhält. Ohne Demeter gäbe es keine griechische Götterwelt. Demeter, ursprünglich in der Mitte zwischen dem realen und idealen Gott, ist nicht wie die ägyptische Isis genöthigt, jenem selbst in die Unterwelt zu folgen; Demeter gibt gleichsam nur die Eine Seite ihres Wesens — Persephone — an ihn ab, und die von Persephone befreite Demeter bleibt nun als das rein ideale Bewußtseyn stehen, frei gegen den realen Gott und frei gegen die materielle Götterviellheit, in welche dieser verschwunden ist. Isis bleibt immer befangen mit Typhon, und wird nie zum freien Seyenden weder der Vielheit, in

die er zergangen, noch der Einheit, in der er wiederhergestellt ist). Durch Demeter eigentlich kommt die griechische Mythologie zwischen die ägyptische und indische zu stehen, indem sie weder dem Materialismus der ersteren, noch dem ausschweifenden Spiritualismus der andern anheimfällt. Von der ägyptischen unterscheidet sie sich dadurch, daß das Bewußtseyn hier nicht selbst in den materiellen Göttern untergeht, sondern außer ihnen bleibt, von der indischen dadurch, daß sie nicht alle Beziehung zu ihm aufgibt, daß in Persephone noch immer ein Band bleibt, durch welches das höhere, geistige Bewußtseyn (Demeter) mit den materiellen Göttern zusammenhängt.

Im Anfang zwar, im ersten Gefühl der Leere, der Unerfülltheit, grollt die zürnende und über den Raub der Tochter trauernde Demeter allen Göttern — die ganze mit Zeus gesetzte Göttervielheit kann ihr kein Ersatz seyn für den Gott. Darum ihre Hoffnung auf die Wiederkehr der Tochter, darum ihre Sehnsucht nach dem Verlorenen. So weit geht noch selbst die rein exoterische griechische Mythologie. Der Raub der Persephone wird noch in der Theogonie erwähnt; denn dieser ist ein mit dem Zeus-, Poseidon- und Aides-Werden des Kronos noch gleichzeitiger Vorgang. Der Raub der Persephone, das Suchen der Mutter kommt noch in unzähligen bildlichen Darstellungen, namentlich Gemälden vor, ja der Raub und seine unmittelbare Folge ist ein vorzugsweise beliebter Gegenstand der bildenden Kunst; aber die mehr inneren, in die Tiefe des Bewußtseyns selbst zurückgehenden Ereignisse, die Versöhnung und endliche Beruhigung der Mutter, diese gehören nicht mehr der Mythologie an, sondern bleiben ganz jenem esoterischen Bewußtseyn vorbehalten, das nur in den Mysterien sich ausspricht, auf welche dieser Vortrag schon der Zeit halber sich nicht mehr erstrecken konnte, wenn ich auch nicht gleich in der ersten Anlage mir die Abhandlung der Mysterien für einen andern Zusammenhang vorbehalten hätte. Die Hauptsache jedoch, nämlich daß der eigentliche Inhalt der Mysterien eben die Versöhnung der Demeter war, daß die Mysterien selbst nichts anderes sind als die Celebration dieser — nicht einmal für immer geschehenen, sondern immerwährenden Vergütigung der Demeter:

dieß erhellt schon aus der berühmten Stelle des homerischen Hymnus auf Demeter, wo sie selbst von der Einsetzung der Orgien, der Eleusinischen Geheimnisse, spricht. Orgien bedeutet nichts anderes als eben Mysterien, und es ist dabei durchaus nicht an orgiastische Erscheinungen zu denken, die vielmehr den Eleusinien ebenso wie dem in allem Schmerz befangenen, gefaßten Wesen der versöhnten Demeter völlig fremd sind — also in dem Hymnus spricht Demeter selbst von der Einsetzung ihrer Mysterien, und als Hauptzweck derselben gibt sie eben den an, daß sie fortwährend versöhnt werde:

> Selbst einsetz' ich die Orgien denn, auf daß ihr in Zukunft
> Sie heiligend begehend mir das Herz allstets mir versöhnet[1].

Der Ausdruck „Versöhnung" ist also nicht unser Ausdruck, er ist der ächte, der ursprüngliche; es ist, wie der homerische Hymnus selbst sagt, Demeter ein der Versöhnung bedürftiges Wesen.

Wodurch nun aber kann wohl dieses Sehnen der Demeter gestillt, die Trauer besänftigt, der Gram begütigt werden? (So weit können, so müssen wir schon hier in die Untersuchung eingehen). Nur indem ihr an der Stelle des untergegangenen Gottes derjenige wird, der nicht mehr untergehen kann, der Ueberlebende, dem gebührt zu seyn.

Die erste Potenz war nicht die, der bestimmt war zu seyn. Darum muß der entsprechende Gott auch wieder aus dem Seyn zurücktreten. Nicht Er selbst bleibt, sondern nur jene Gestalten, denen er durch sein Hervortreten in das Seyn zur Materie, zur Unterlage geworden ist, er selbst verschwindet unter diesen Gestalten; er bleibt, aber nicht in der Gegenwart, sondern nur als deren gemeinschaftliche Vergangenheit; er bleibt, aber unter ihnen verborgen, ein Geheimniß, das nur noch dem selbst von der Gegenwart abgewendeten, der Vergangenheit angehörigen Bewußtseyn bekannt ist.

Für den Gott, der nicht seyn sollte, und daher aus dem Seyn wieder ins Nichtseyn zurücktritt, kann dem Bewußtseyn nur Ersatz

[1] — — — ὡς αν ἔπειτα
Ἔναγέως ἱδόντες ἐμὸν νόον ἱλάσκησθε. v. 274. 275

werden in dem Gott, der ſeyn ſoll, dem gebührt zu ſeyn. Dieſer Gott kann nicht der ſeyn, den wir bisher Dionyſos genannt haben, denn dieſer iſt nur der den ſeyn ſollenden durch Negation des nicht ſeyn ſollenden Vermittelnde. Er iſt nicht Gott an ſich, ſondern bloß nctu, der ſich als Gott nur erweiſt, indem er den nicht ſeyn ſollenden negirt. Das Bewußtſeyn will aber den Gott an ſich, und es will ihn als ſeyend. Dieſen verfehlte das Bewußtſeyn, indem es den, der bloß Gott an ſich iſt, ins Seyn erhob. Aber dieſer ſelbſt kann nicht aus dem Seyn zurücktreten, ohne an ſeiner Statt, d. h. ohne in dem Seyn, das er ſelbſt verläßt, den Gott zurückzulaſſen, der an ſich Gott, lautere Potenz und Geiſt, und als ſolcher ſeyend iſt. Nur indem dieſer ihm wird, kann alſo das Bewußtſeyn beruhigt werden; denn das Bewußtſeyn hört nicht auf, das Gott ſetzende, des Gottes begehrende, das Gotthungrige zu ſeyn, nur das Zufällige, das Zugezogene (durch unvordenkliche That Zugezogene) iſt in Perſephone hinweggenommen. Nur indem der als Geiſt ſeyende ihm wird, kann alſo das Bewußtſeyn beruhigt, nur durch dieſen die in ihm zurückgebliebene Leere erfüllt werden. Dazu gehört jedoch zugleich, daß es ſich dieſes dritten, der an die Stelle des erſten tritt, bewußt werde als deſſelben mit dem erſten, oder daß es den dritten als den wiederauferſtehenden, wiederaufgerichteten erſten betrachte. Auf dieſem durchaus natürlichen Wege gelangt das Bewußtſeyn dazu, in den drei Göttern nur ebenſo viele Potenzen Eines Gottes zu ſehen. Wenn der erſte aus dem Nichtſeyn hervortritt, ſo iſt er Gegenſatz des Dionyſos; indem er in das Nichtſeyn zurückgetreten, hat er ſelbſt dionyſiſche Natur angenommen, und iſt dem Dionyſos gleich. Der dritte aber, der die Natur beider in ſich vereinigt (denn er iſt reine Potenz wie der erſte, und ſeyend wie der zweite), iſt ebenfalls Dionyſos. So gelangt das Bewußtſeyn auf natürlichem Weg zu der Vorſtellung des dreifachen Dionyſos, in welchem es nun die drei reinen Potenzen oder Urſachen nicht mehr in ihrer materiellen Complication, ſondern als reine, zum Begriff erhobene Urſachen, und zugleich als das wahre und eigentliche Reſultat des Proceſſes hat, ſo daß nun die Principien, aus welchen wir die mythologiſche Bewegung erklärt und abgeleitet haben, als

Principien derſelben im mythologiſchen Bewußtſeyn ſelbſt erkannt, ihm ſelbſt als Principien gegenſtändlich geworden ſind.

Wenn alſo dieſe Götter der Hauptinhalt der Myſterien waren, ſo erhellt, daß dieſe nicht bloß Myſterien heißen, daß ſie in der That das wahre Geheimniß nicht bloß der griechiſchen, ſondern aller Mythologie enthalten, und daß ſie die letzte und höchſte Beſtätigung unſerer ganzen Theorie der Mythologie ſind. Das Weſen, das eigentlich Innere der Mythologie, iſt von nun an in den Myſterien, jene äußere exoteriſche Götterwelt bleibt bloß ſtehen als Phänomen des innern Vorgangs, ſie hat nur noch die Realität einer Erſcheinung; denn das Reelle, die eigentlich religiöſe Bedeutung, iſt bloß noch in jenen eſoteriſchen Begriffen, welche ſich nicht auf das Erzeugte und Gewordene, ſondern auf die reinen Urſachen des mythologiſchen Proceſſes beziehen, in deren Bewußtſeyn das Unbewußtſeyn, durch deſſen Zertrennung Mythologie zuerſt entſtand, wiederhergeſtellt erſcheint. Die Nachweiſung nun aber von allem dem, was hier zuletzt behauptet worden, die Nachweiſung a) von einem dritten Dionyſos (der im griechiſchen Bewußtſeyn daſſelbe iſt, was im ägyptiſchen Horos, mit dem Unterſchied jedoch, daß er in Horos ſelbſt materiell, nicht als reine Urſache, in ſeiner formellen Abgeſchiedenheit vom Materiellen geſetzt war) — die Nachweiſung alſo a) des dritten Dionyſos, b) daß die von Perſephone getrennte Demeter, d. h. das von allem Materiellen gereinigte Bewußtſeyn, das Setzende, d. h. mythologiſch ausgedrückt das Gebärende, die Mutter dieſes dritten Dionyſos wird, c) daß die Geburt dieſes dritten Dionyſos das einzige die verwundete Demeter Heilende, die zürnende Beſänftigende iſt, d) daß der Hauptinhalt der Feier in den Myſterien, und zwar den heiligſten, den in Eleuſis begangenen, eben die Geburt und das Kommen, oder, um einen feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Zukunft, die Kunft, der Advent dieſes dritten Dionyſos iſt — dieſe Nachweiſungen können hier freilich nicht mehr gegeben werden, da jene Thatſachen nicht mehr in die eigentliche Mythologie hereinfallen, ſondern den Myſterien vorbehalten blieben. In die Mythologie fällt, wie geſagt, nur das Exoteriſche jenes Vorgangs, das Zeus-Poſeidon-

und Aides-Werden des ersten Gottes und das damit zusammenhängende Verschwinden der Persephone, der Raub der Kore. Der berühmte Hymnus auf Demeter ist eben dadurch so besonders merkwürdig und von reizender Eigenthümlichkeit, weil er sich auf dieser Grenze des Exoterischen und Esoterischen bewegt. Persephone indeß, und selbst daß sie von Hades geraubt wird, gehört noch der Mythologie an und wird, wie gesagt, auch in der Theogonie des Hesiodos noch erwähnt[1].

Ueberlege ich nun, wie meine Entwicklung der Persephone sich zu den gewöhnlichen Erklärungen verhält, die ich bei meinen Herrn Zuhörern als bekannt voraussetzen kann, so darf ich nicht für überflüssig halten, noch ein Wort über diese Erklärungen zu sagen, und mit Wenigem begreiflich zu machen, wie ganz unhaltbar sie sind, und wie in der That die Ideen der Demeter wie der Persephone viel zu tief liegen für die oberflächlichen Ansichten, aus welchen jene Erklärungen hervorgegangen sind.

Die gewöhnliche Vorstellung von Demeter und Persephone ist also diese: Demeter (dieselbe Gottheit mit der römischen Ceres) sey im Allgemeinen die Göttin des Ackerbaus und der Pflanzenwelt überhaupt; Persephone aber das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden muß, damit es keime und Früchte trage. Ich kann wirklich nicht ohne Verwunderung sehen, wie selbst Männer, die übrigens von der gewöhnlichen Flachheit der Ansichten sich entfernen, doch davon nicht wegkommen konnten, unter Persephone jez ursprünglich nichts anderes verstanden als das Saatkorn. Das Einzige, was dieser Erklärung Schein gibt, ist, daß Demeter = Einsetzerin des Ackerbaus. Denn von einer Göttin der Pflanzenwelt ist nirgends die Rede; dieß hat Voß selbst erdichtet. Was allein wahr, ist, daß Demeter als Stifterin oder Einsetzerin des Ackerbaus gefeiert wird. Dieses gesittete Leben, welches erst eigentlich mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Gesetze beschüztem Eigenthum und festem Besiz entsteht, verdankte die hellenische Menschheit allerdings der Demeter; denn erst mit Demeter hat sich das griechische

[1] In den weiblichen Göttern ist mehr der esoterische Vorgang, in den männlichen mehr der exoterische. (Randbemerkung).

Bewußtſeyn entſchieden, d. h. Demeter iſt für das griechiſche Bewußtſeyn der Uebergang von der vorgeſchichtlichen, noch ungeſetzlichen, zu der geſetzlichen, geſchichtlichen Zeit, aus welchem Grunde ſie auch die geſetzgebende genannt wird. Ihr, in Gemeinſchaft mit Dionyſos, wurde die Einſetzung des Ackerbaus ebenſo zugeſchrieben, wie der Iſis und dem Oſiris in Aegypten, von dem es bei Tibull heißt:

Primus aratra manu sollerti fecit Osiris,
Et teneram ferro sollicitavit humum;
Primus inexpertae commisit semina terrae u. ſ. w.

Demeter und Dionyſos, der zweite nämlich (beide werden als *πάρεδροι*, miteinander thronende, herrſchende Götter vorgeſtellt), ſind im griechiſchen Bewußtſeyn daſſelbe, was Iris und Oſiris in Aegypten. Daß für das griechiſche Bewußtſeyn die befreite Demeter den Uebergang zum geſetzlichen Leben und zum Ackerbau insbeſondere macht, erhellt daraus, daß zum Theil nach der griechiſchen Anſicht noch unter Kronos keine Theilung des Eigenthums ſtattfand, weßhalb ſie das goldene Zeitalter unter Kronos ſetzen, der für die griechiſche Erinnerung ſich noch mit Uranos deckte. Daher ſagt Virgil:

Ante Jovem (vor Zeus, alſo vor der Zeit der Zeusherrſchaft und da dieſe mit Demeter geſetzt iſt, alſo auch vor Demeter)

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni,
Ne signare quidem aut partiri limite campum,
Fas erat [1]:

vor Zeus gab es keine Feldbauer, noch war es erlaubt, ſein Feld abzugrenzen, als Eigenthum zu bezeichnen; kurz in dieſem geſchichtlichen Sinn iſt Demeter Göttin, nämlich Einſetzerin des Ackerbaus. Aber 1) die Ausdehnung dieſes Begriffs auf eine Göttin der Pflanzenwelt und 2) eine Beziehung auf das Phyſiſche des Ackerbaus, alſo auch auf das Phyſiſche des Keimens und Fruchttragens des in die Erde geſenkten Saatkorns, beides iſt gleich unhiſtoriſch und völlig grundlos. Alſo ſchon die erſte Vorausſetzung dieſer Erklärung iſt nichtig. Geſetzt nun aber, es ließen ſich aus dieſer Annahme, Periphone ſey

[1] Georg. I, 125 ff.

das unter der Erde verborgene Saatkorn, geſetzt, es ließen ſich daraus ſogar alle Züge der Demeter und Perſephonefabel erklären, was bei weitem nicht der Fall iſt, wie wollte man, wenn der von Hades begangene Raub der Perſephone nichts weiter anzeigte als das unter die Erde gelegte Saatkorn, eine ſo geſuchte, künſtliche, koſtbare Einkleidung ſo ganz alltäglicher Vorgänge und Wahrnehmungen, als das Säen und das darauf folgende Keimen und Fruchttragen des Saatkorns ſind, wie wollte man eine ſolche Einkleidung mit der ſonſt ſo gerühmten helleniſchen Einfalt reimen, von der im Allgemeinen ebenſo gut das nil molitur inepte gelten muß, was Horaz von Homeros insbeſondere ſagt?

Iſt denn nun aber gar nichts daran, an dieſer Vergleichung? Wie Demeter nicht bloß zur Verſteherin, ſondern zur Stifterin des Ackerbaus werden mußte, hat ſich uns ſo eben ganz natürlich, nämlich geſchichtlich erklärt. Nachdem ſie einmal dafür erkannt war, konnte es wohl geſchehen — nicht daß ihre Tochter Perſephone, wie man gewöhnlich ſagt, zum Symbol des Saatkorns wurde, wohl aber umgekehrt konnte geſchehen, daß das Saatkorn und deſſen Verborgenwerden in der Erde, daß, wie es auch im N. Teſt. vorgeſtellt wird, deſſen Sterben und Wiederaufleben in einem neuen, von ihm ganz verſchiedenen Gewächs zum Symbol der Perſephone gemacht wurde. Wenn der Apoſtel Paulus mit einer ganz ähnlichen Anſpielung auf das Samenkorn ſagt: „Es wird geſäet verweslich und wird auferſtehen unverweslich“, ſo war dieß vielleicht ein Gleichniß, das ihm ſeine Bekanntſchaft mit helleniſcher Lehre und Bildung (zumal auch mit den Myſterien) zuführte, vielleicht eine Anſpielung auf eine ähnliche Vorſtellung in den Eleuſinien. Auf jeden Fall liegt es nahe zu denken, daß der aufmerkſame und beſonders die Natur liebevoll umfaſſende Sinn der Griechen auch darauf gefallen, jenes Sterben des natürlichen Bewußtſeyns, das in Perſephone gedacht, in den Myſterien beſonders dargeſtellt wurde, mit dem Sterben des Saatkorns zu vergleichen. Denn das natürliche, bloß den realen Gott ſetzende Bewußtſeyn muß ſterben, damit das freie, geiſtige, nunmehr den freien, den geiſtigen Gott (damit die geiſtigen Götter) ſetzende aufgehe. Jenes natürliche Bewußtſeyn, das Perſephone iſt, verhält ſich

als der bloße Same oder Keim des wirklichen, des wahrhaften Gottsetzens — es ist seiner Natur nach, wie wir früher erklärt, das bloß potentiell Gott setzende, das zum actuell Gott setzenden nur dadurch wird, daß es sich aus seiner Potentialität erhebt, wo es denn unmittelbar zwar nur den Ungott setzt, also zum Gott negirenden wird, indem es aber in seine Potentialität zurückgebracht wird, zum Gott nicht mehr potentiell, sondern actu setzenden. Es hat also große Wahrscheinlichkeit für sich, daß man das Loos jenes natürlichen Bewußtseyns, das sterben muß, damit das höhere, geistige aufgehe, daß man also das Loos der Persephone mit dem Loos des Samenkorns verglichen, nämlich dieses Geringere und Niedere zum Symbol jenes Höheren gemacht habe; aber das Umgekehrte zu behaupten, daß die hohe und heilige Idee der Persephone, in der das eigentliche Mysterium der Mythologie verehrt wurde — ihr gewöhnlichster Beiname in der Mythologie ist ἁγνή, die heilige — daß diese hohe Idee nichts anderes als ein Symbol des Saatkorns und der mit demselben sich ereignenden Vorgänge gewesen sey, dieß kann man nur in einer Zeit behaupten, wo unter denen, die über Mythologie reden, der Begriff des Symbols ganz von seiner wahren ursprünglichen Bedeutung abgebracht, ja rein umgekehrt worden ist. Symbol ist ein sinnliches Zeichen — dieß liegt sogar in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, wo es das anzeigt, was wir eine Marke, tessera, nennen — ein Zeichen z. B. woran der abwesende Freund den abwesenden erkennt, wenn es ihm gezeigt wird; demnach kann das Sinnliche wohl Symbol des Unsinnlichen werden, Sonne und Mond z. B. Symbol des Apollon und der Artemis, oder des zeugenden und des empfangenden Princips überhaupt, und in dem gegenwärtigen Fall das Saatkorn Symbol der Persephone, aber daß umgekehrt das Hohe und Geistige Symbol des Niederen, Sinnlichen werden könne, ist ganz gegen den ursprünglichen Begriff, und ist besonders auch ganz gegen hellenische Natur.

Wäre Demeter nichts mehr als Göttin des Ackerbaus, Persephone nichts mehr als das Saatkorn, was sollte denn der Inhalt der von Demeter eingesetzten und besonders mit auf sie sich beziehenden Orgien oder Mysterien seyn? Ist der Ackerbau ein Mysterium? Waren

die Feſte in Eleuſis etwa ein Landwirthſchaftsfeſt, die Myſterienlehre ein Cours d'agriculture, wie ein Franzoſe vor noch nicht langer Zeit wirklich gemeint hat? Was that man denn, was geſchah in Eleuſis, wenn alles bloß auf den Feldbau ſich bezog? Ein bekannter Exeget, der ſich früher auch an dem N. T. verſucht, glaubte in Verbindung mit Voß ſeine Kunſt auch auf die eleuſiniſchen Myſterien anwenden zu müſſen. Worin beſtanden ſie nun nach deſſen Meinung? Dieſe Feſtlichkeiten in Eleuſis, von denen ganz Griechenland mit Entzücken ſprach, waren nach ſeinem Dafürhalten Tempelfeierlichkeiten, welche theils aus nachahmenden, theils aus allegoriſch perſonificirenden, das Volk anlockenden Darſtellungen beſtanden, aus denen zu erſehen war, wie der Ackerbau vom Säen an bis zur Ernteſeier gut von Statten gehe, wenn er gleichförmig (wahrſcheinlich durch eine gute Polizei oder ein gründlich bearbeitetes Culturgeſetz geregelt) eingeführt ſey. Was ſoll man ſich unter der nachahmenden Darſtellung vom Fortgang des Feldbaus vorſtellen? Wurde etwa die Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde beſtreut, und der Pflug, mit Stieren beſpannt, zum Schein darüber gezogen? Hoffentlich hat man bei dieſen nachahmenden Darſtellungen auch den Dünger nicht vergeſſen, dieſe „Seele" der Landwirthſchaft. Ließ man dann auch nach gehörig beſtellter Saat das Korn aufgehen, daß es der Zuſchauer wenn nicht wachſen hören, doch wachſen ſehen konnte? Welche Abgeſchmacktheit! Und dann wozu dieſe nachahmenden Darſtellungen? Damit der Landbauer ſehe, was er täglich in der Natur weit beſſer ſah und ſelbſt verrichtete, und was ihm in der nachahmenden Darſtellung nur lächerlich verkommen mußte? Gutmüthige Tempelbeſucher, die ſich zu einer ſolchen Weihe noch ſogar durch Faſten und andere Enthaltſamkeiten vorbereiteten, um am Ende wie die Theaterbeſucher in Schillers bekanntem Epigramm ſagen zu können:

Unſeren Jammer und Noth ſuchen und finden wir hier,

und die doch in ſo langer Zeit einmal ſich ſelbſt ſagen konnten, was Schiller durch Shakeſpeares Schatten den Liebhabern häuslich-bürgerlicher Schauſpiele ſagen läßt:

Aber das habt ihr ja alles bequemer und beſſer zu Hauſe.

Nein! ſo über die Maßen einfältig, ſo dumm war das Alterthum doch nicht, als es ſolche Erklärer vorſtellen, die für die Unwiſſenden Aufklärer, für die beſſer Unterrichteten aber wahre Obſcuranten des Alterthums ſind, indem ſie gleichſam inſtinktmäßig überall alles auszurotten und auch dem Alterthum alles zu entziehen ſuchen, was die Imbecillität und Armſeligkeit ihrer eignen Begriffe und beſonders ihrer religiöſen Anſichten beſchämen könnte.

In den Eleuſiniſchen Orgien mußte etwas Tieferes dargeſtellt ſeyn, als die alltäglichen Vorgänge des Landbaus, des Säens und Erndtens. Eine Verſöhnung der trauernden Demeter, d. h. eine Verſöhnung des verwundeten Bewußtſeyns ſelbſt, war der Sinn und wahre Inhalt jener Myſterien, wie ſchon allein die bereits angeführten homeriſchen Verſe beweiſen würden. Indem Demeter die Orgien zu ihrer fortwährenden Verſöhnung einſetzt, erklärt ſie ſich ſelbſt als die einer nie aufhörenden Verſöhnung bedürftige, und das iſt ſie ja auch. Denn vor der Trennung von Perſephone iſt ſie das um den realen Gott eifernde Princip, das überwunden werden muß, damit an der Stelle, wo zuvor nur der ausſchließlich Eine war, die freie Vielheit aufgehe. Inſofern iſt Demeter die erſte Vorausſetzung aller andern Götterverehrung und ſelbſt der erſte Gegenſtand alles Cultus, ein Wort, das in Bezug auf Demeter und die ihr verwandten Gottheiten ſeine eigentlichſte Bedeutung hat. Wie die Erde in ihrer Starrheit überwunden, weich gemacht, umgekehrt, mit Einem Wort bebaut werden muß, damit die Fülle der Frucht aus ihr hervorgehe, ebenſo muß das Bewußtſeyn umgewendet, in ſeiner Starrheit überwunden werden, damit eine das Bewußtſeyn frei laſſende Göttervielheit hervorgehe. Weil Demeter begütigt werden muß, damit jene freie Göttervielheit hervorgehe, ſo fordert jener exoteriſche Polytheismus ſelbſt den Cultus der Demeter, oder hat ihn zu ſeiner Vorausſetzung. Auch überwunden iſt jenes Princip, das der Verſöhnung in ihr bedarf, nicht vernichtet, noch iſt es eben darum ein für allemal überwunden, ſondern in einem beſtändigen Aufſchluß begriffen der Gegenſtand einer immerwährenden Pflege, Begütigung und nie aufhörenden Verſöhnung.

So viel zur Erklärung des Raubs der Perſephone, der Trauer der Demeter.

Nun aber dürfen wir, in unſerer Darſtellung fortſchreitend, Demeter als wirklich beruhigt anſehen; Perſephone iſt jetzt entſchieden und mit Einwilligung der Mutter bleibende Gattin des Hades, Demeter mit allen Göttern verſöhnt, und nachdem ſie innerlich beruhigt iſt, äußerlich nun ganz dem Dionyſos hingegeben. Die Götterwelt des Zeus iſt eigentlich die von Dionyſos (dem zweiten, $A^2$, ſo oft ich von Dionyſos abſolut ſpreche) hervorgebrachte Welt — alle jene Zeusgötter ſind nur die den ausſchließlichen, realen Gott verhüllenden, eben darum ihn als unſichtbar, als bloßen Grund ſetzenden Geſtalten, und eben dahin, dieſen erſten Gott zum bloßen Grund, zur Materie und Unterlage des mannichfaltigen, getheilten Seyns zu machen, ging ja die ganze Wirkung des Dionyſos; wie in der Natur das ausſchließliche Princip Grundlage des mannichfaltigen und getheilten Seyns wird, ſo auch in der Mythologie: alſo die Welt des Zeus, d. h. der mit Zeus geſetzten Götter, iſt die Welt des Dionyſos, und Dionyſos ſelbſt in Zeus. So erſchien in einem von Polykletos verfertigten Standbild, das Pauſanias beſchreibt, Zeus ſelbſt ganz ähnlich dem Dionyſos auf hohem Kothurn, mit dem Weinbecher in der einen und dem Thyrſos in der andern Hand, auf welchem oben Zeus Adler ruht, eine Combination, welche ſich ohne das von uns vorausgeſetzte Verhältniß durchaus nicht erklären ließe. Nun kann bis in die entfernteſte Vergangenheit zurück die Götter vielheit, die bis jetzt im helleniſchen Bewußtſeyn nur eingeſchloſſen und unentfaltet vorhanden war, frei und unbeengt durch das widerſtrebende Princip hervortreten und alle Räume der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit lebendig erfüllen. Der vollendete Polytheismus iſt geboren, der vollkommen exoteriſche, denn exoteriſch kann er nur werden, indem er von jenem Princip befreit iſt, das überwunden zum eſoteriſchen wird. Vorher war jener Polytheismus ſelbſt noch eſoteriſch, er konnte nicht zur vollendeten Geburt kommen. Den Pelasgern (d. h. den Griechen der vorhelleniſchen Zeit — Hellenen wurden die Griechen eben erſt in jener letzten Kriſis —) den Pelasgern und in Dodona war Zeus ſelbſt

noch Geheimniß. Zu Knossos auf Kreta wurden in einer gewissen Zeit Mysterien des Zeus, d. h. Zeus selbst wurde noch nur im Geheimniß verehrt. Erst nach jener innern, im Bewußtseyn selbst geschehenen Krisis wurde die — bisher an der freien Scheidung und Auseinandersetzung gehinderte, verworren im Bewußtseyn begriffene Göttervielheit völlig freigelassen.

Darum konnte von nun an keines das andere aufheben. Denn 1) das Esoterische erzeugt sich jetzt immer wieder nur durch den mythologischen Proceß; es kann sich nicht von ihm trennen, es entsteht nicht als ein Abstraktes, sondern stets nur als ein von jenem Eingewickeltes; 2. kann das Exoterische ebenso wenig jenes esoterische Bewußtseyn aufheben; denn das Exoterische setzt in seinem Entstehen selbst immer das Esoterische, wie die Schale immer den Kern setzt und selbst nur Schale ist, inwiefern sie einen Kern einschließt; setzte es das Esoterische nicht, so wäre es selbst hineingezogen in jene innere dunkle Geburtsstätte, in der keine Sonderung und Auseinandersetzung ist; sein (des Exoterischen) äußeres, freies Daseyn setzt das Hemmende als überwunden, d. h. als Esoterisches, voraus. Erst indem die alle Vielheit hemmende oder abweisende Einheit selbst ins Verborgene, ins Mysterium zurücktritt, bleibt äußerlich die Vielheit stehen als reines Erzeugniß, das nicht mehr im dunkeln Werden begriffen, sondern nun ein wirklich Gewordenes ist, und eben darum Gegenstand einer vollkommen freien und selbst besonnenen Entfaltung wird, wie wir sie z. B. in der Theogonie des Hesiodos schon finden. Das Bewußtseyn, beengt und gedrückt von dieser Vielheit, solang sie ihm noch innerlich war, hat sie jetzt gleichsam von sich weg, und ist in sein inneres Heiligthum zurückgetreten, frei gegen die ihm völlig objektiv gewordene. Und hier kann ich denn nicht umhin, noch die allgemeine Bemerkung zu machen, wie uns freilich nach dieser ganzen Darstellung der hellenische Polytheismus anders erscheinen muß, als z. B. dem übrigens hochverdienten Creuzer und allen denjenigen, welche in demselben nur das Verworrene und Zersplitterte einer früher reineren Lehre sehen. Weit entfernt dieß zu seyn, ist der vollendete Polytheismus selbst eine große Befreiung. Durch das Setzen

dieſes äußeren, exoteriſchen Polytheismus gelangt oder befreit ſich das Bewußtſeyn zu jener inneren, rein geiſtigen Erkenntniß, in der es nur noch mit den reinen Urſachen verkehrt, die dann ſelbſt wieder zu einer noch höheren hinüberleiten, welche aber ſelbſt in der Myſterienlehre nur als zukünftig, als bevorſtehend verkündet, und als das tiefſte Geheimniß bewahrt wird, auf deſſen Veröffentlichung Todesſtrafe oder ewige Verbannung geſetzt iſt.

# Achtundzwanzigste Vorlesung.

Wenn die hellenische Mythologie die letzte aller Mythologien und das Ende des mythologischen Processes selbst ist, so müssen sich in ihr nicht nur die Principien aller Mythologie finden — denn am Ende zeigt sich was im Anfang war — sondern auch sie selbst, als Erzeugniß der letzten Krisis, muß von allen früheren Mythologien sich unterscheiden, der Polytheismus muß in ihr eine andere Bedeutung annehmen, als in den früheren Götterlehren, wo er noch mit seinem Gegensatz zu ringen hatte. Es empfindet wohl jeder eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Eindruck, den er von den Göttern der früheren Zeit und den er von den Göttern der griechischen Mythologie erhält. Oder wer fühlte nicht, daß in den älteren Mythologien der Irrthum als großer, ernster sich darstellt, in der griechischen Götterwelt als leichter, ja selbst als reizend erscheint?

Auch die griechische Mythologie beruht auf einem ersten Irrthum, der Erhebung des eigentlich nicht seyn sollenden Princips: sie wäre nicht ohne diesen Irrthum, sie setzt diesen voraus; insofern ist auch sie eine falsche, irrthümliche Religion; aber inwiefern sie diesen Irrthum wenigstens der Wirkung nach besiegt hat, erhält sie eben dadurch wieder eine Art von relativer Wahrheit, sie wird zu einer Wahrheit eigner Art, wie die Natur auch eine Wahrheit eigner und besonderer Art ist. Denn die ganze Natur ist in gewissem Sinn ein Irrthum; niemand wird geneigt seyn, ihr dieselbe Realität zuzuschreiben, die er Gott und

dem eignen Geiſt zuſchreibt; obgleich wir aber dieſen eine ganz andere Realität zuerkennen als der Sinnenwelt, können wir dieſer doch nicht alle Wahrheit abſprechen, ja inwiefern in ihr das nicht ſeyn Sollende, alſo, wenn es iſt, fälſchlich Seyende, und demnach der Irrthum ſchon zum Theil wieder negirt, aufgehoben iſt, inſofern erlangen dieſe, wenn auch nur relativen Negationen des nicht ſeyn Sollenden, wofür wir die einzelnen Dinge anſehen können, ſelbſt eine Art von Wahrheit, nämlich relative, wenn auch nicht unbedingte. Wollte man alſo die griechiſche Mythologie, weil ſie auf einem erſten Irrthum, auf einer erſten Dislocation beruht, da ein Princip von ſeiner Stelle, aus ſeiner Schranke gerückt und objektiv geworden iſt, während es bloß Subjekt, bloße Potenz ſeyn ſollte — wollte man deßhalb die griechiſche Mythologie ſelbſt einen Irrthum nennen, ſo müßte man doch ſagen, ſie ſey ein ſchöner, ein reizender Irrthum, wie man von der Natur auf einer gewiſſen höheren Stufe der Betrachtung ſagen kann, ſie ſey nur ein ſchöner Irrthum. Sie iſt ein Irrthum, aber der ſchon beſiegt, und zum Theil in Wahrheit verklärt, den Uebergang zur Wahrheit bildet. Die Eigenthümlichkeit des griechiſchen Polytheismus beruht aber darauf, daß er — zwiſchen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte — dem Bewußtſeyn ein völlig freies Verhältniß zu ſich geſtattet. Denn indem die griechiſche Mythologie das falſch religiöſe, deiſidämoniſche Princip der Vorzeit beſchworen und als Vergangenheit ſich unterworfen hat, das Princip der vollendeten geiſtigen Religion aber in den Myſterien als Zukunft ſetzt, kommt der Geiſt zu der in der Mitte zwiſchen Vergangenheit und Zukunft, alſo in der Gegenwart und im allgemeinen Bewußtſeyn ſtehen bleibenden Göttervielheit in ein völlig freies Verhältniß.

Der Polytheismus, indem er aufhört Gegenſtand eigentlicher Superſtition wie in den morgenländiſchen Syſtemen zu ſeyn (das Superſtitiöſe in dieſen beruht eben auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausſchließlichen Princips, des falſch-monotheiſtiſchen), indem er aufhört ein Gegenſtand der eigentlichen Superſtition zu ſeyn, wird der Polytheismus vielmehr unmittelbar Gegenſtand einer poetiſchen und ſelbſt dichteriſch-abſichtlichen Auseinanderſetzung. Der Ernſt und

die Strenge der früheren Zeit sind aus diesen Bildungen gewichen; nur die gemilderte Größe ist geblieben; diese Bildungen machen keinen Anspruch mehr auf religiöse Realität, das eigentlich Reale ist in die Tiefe gesunken. Die griechischen Götter sind das, was nach der höheren Betrachtungsweise eines wissenschaftlich- oder poetisch-verklärten Gemüths die Dinge der Sinnenwelt sind; sie sind wirklich nur noch Erscheinung, nur Wesen einer höheren Imagination, sie machen keinen Anspruch auf höhere Wahrheit, als die wir auch dichterischen Gestalten zusprechen. Aber darum können sie nicht als selbst poetisch erzeugte betrachtet werden; diese nur noch dichterische Bedeutung kann wohl das Ende des Processes seyn, aber nicht der Anfang. Diese Gestalten entstehen nicht durch Poesie, sondern sie verklären sich in Poesie; die Poesie selbst entsteht erst mit ihnen und in ihnen.

Was jedoch von dieser reinpoetischen Bedeutung der griechischen Mythologie gesagt wird, ist nur von dem exoterischen, äußerlichen, für sich stehen gebliebenen Polytheismus gemeint. Es wäre einseitig geurtheilt, wenn man die hellenische Religion bloß nach der Götterlehre beurtheilen wollte, wie sie z. B. im homerischen Epos erscheint. Die Mysterien sind, wie wir gesehen, die andere, und zwar nicht zufällige, sondern nothwendige Seite der hellenischen Religion. Unter anderm erhellt aus diesem Verhältniß, wie wenig Grund man hat, die, wie man sagt, von allem Mystischen freie Götterlehre des Homeros als Beweis des nachhomerischen Ursprungs der Mysterien geltend zu machen. Was erstens den gewöhnlichen, vom Stillschweigen hergenommenen Beweis für den nachhomerischen Ursprung betrifft — daß nämlich Homer nirgends der Mysterien erwähnt[1] —, so ist dieß bekanntlich überall ein mißlicher. Außerdem könnte es wohl Personen geben, die fühlen wollten, daß Homeros z. B. jene durch ihre Mysterien berühmten Inseln Lemnos, Imbros und Samothrake nie ohne ein gewisses geheimes Grauen erwähnt. Doch darauf wollen wir nichts bauen. Wir wollen dagegen fragen, was man unter jenem im Homer angeblich fehlenden Mystischen versteht. Versteht man etwa die Mysterienlehre selbst darunter,

[1] Vgl. Odyss. II, 134.

ſo bemerke ich, daß von Myſterienlehre bei dieſer Erörterung überhaupt nicht die Rede ſeyn kann. Denn alles, was Lehre, Doktrin iſt, bildet ſich im Lauf der Zeit aus, und wir müßten den offenbarſten Thatſachen widerſtreiten, wenn wir nicht ſelbſt behaupteten, daß die Myſterienlehre ſich ſucceſſiv ausgebildet und zu einem abgeſchloſſenen Ganzen ſogar erſt ſehr ſpät, vielleicht nicht al[illegible] vor den perſiſchen Kriegen ſich geſtaltet habe. Davon alſo iſt in [illegible]er ganzen Unterſuchung nicht die Rede. Es iſt die Rede von der Grundlage, dem Grundſtoff der Myſterien, und die Frage iſt, ob dieſer mit der Mythologie gegeben, oder erſt ſpäter herbeigebracht, und, wie Voß und ſeine Anhänger ſich verſtellen, in Griechenland eingeſchwärzt worden. Hat man nun die Frage auf dieſe Weiſe beſtimmt, iſt nicht von der Myſterienlehre, ſondern von dem myſtiſchen Element die Rede, ſo kann dieſes myſtiſche Element, das man im Homer vermißt, nichts anderes ſeyn als eben jenes falſch Religiöſe der früheren morgenländiſchen Syſteme. Dieſes nun kann man freilich nicht im Homer finden — denn dieſes falſch Eine iſt ja gerade durch den Polytheismus verhüllt, in dieſem gleichſam verborgen, ihm zur Grundlage und demnach zum Innern geworden — freilich alſo muß er im Homer unſichtbar ſeyn.

Aber, werden Sie ſagen, in Homer iſt auch keine Ahndung deſſelben, es ſollte eben im Homer als ein Verborgenes, als ein Myſtiſches angedeutet ſeyn. Ja dann wäre eben Homer nicht Homer. Homeros, d. h. der homeriſche Polytheismus beruht gerade nur auf dieſem Vergeſſenſeyn des Myſtiſchen. Homeros iſt ſelbſt die Kriſis, er iſt ſelbſt das Ergebniß, das Reſiduum jener großen Kriſis. Er als das letzte Erzeugniß der großen Vergangenheit gehört nicht dem einzelnen Volk, ſondern der Menſchheit an. Er iſt — die ſymboliſche Perſon, in welcher ſich der reine, von ſeinem Gegenſatz völlig freie Polytheismus ausſprach. Nicht Er hat die Mythologie erzeugt, ſondern er ſelbſt iſt das Erzeugniß der Mythologie, und zwar jener letzten Kriſis. Wenn denn Homeros gerade derjenige iſt, in dem jene rein mythologiſche Göttergeſchichte ſich vollendet hat, und der in dieſem Sinn allerdings, wie der uns nun erſt verſtändliche Herodotos ſagt, den Hellenen

die Theogonie zuerst gemacht hat: so muß die Ausscheidung des Mystischen, d. h. es muß der Ursprung, es muß die erste Grundlage der Mysterien gerade mit Homer gleichzeitig gedacht werden. Aber inwiefern jener Scheidungsproceß doch sich in Homeros nun gänzlich vollzogen hat und zu Ende gebracht worden ist, insofern muß man behaupten, die Mysterien seyen ihrem ersten Grunde nach älter als derjenige Homer, von dem hier zunächst die Rede ist, nämlich älter als der fertige, vollendete oder, wie wir etwa auch sagen können, der letzte Homer. Die homerische Götterwelt schließt schweigend ein Mysterium in sich, und ist über einem Mysterium, über einem Abgrund gleichsam errichtet, den sie wie mit Blumen zudeckt. Die homerische Götterwelt ist selbst ein in Vielheit verwandeltes Eines. Gerade darum hat Griechenland einen Homer, weil es Mysterien hat, d. h. weil es ihm gelungen ist, jenes Princip der Vergangenheit, das in den orientalischen Systemen noch herrschend und äußerlich war, völlig zu besiegen und ins Innere, d. h. ins Geheimniß, das Mysterium (aus dem es ja ursprünglich hervorgetreten war) zurückzusetzen. Der reine Himmel, der über den homerischen Gedichten schwebt, konnte sich erst über Griechenland ausspannen, nachdem die dunkle und verdunkelnde Gewalt jenes unheimlichen Princips (unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist) — jener Aether, der über Homeros Welt sich wölbt, konnte erst sich ausspannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in den früheren Religionen herrschte, in dem Mysterium niedergeschlagen war; das homerische Zeitalter konnte erst alsdann daran denken, jene rein poetische Göttergeschichte auszubilden, nachdem das eigentliche religiöse Princip im Innern geborgen war und den Geist nach außen völlig frei ließ. Doch, wie gesagt, ist in allen diesen Behauptungen nur die Rede von dem Anfang, dem Grund der Mysterien. Dieser mußte gelegt seyn, indem der reine Polytheismus entstand, und sogar noch ehe dieser seine letzte, homerische Ausbildung erhielt. Denn übrigens kann niemand, der nicht Thatsachen und selbst ausdrücklichen Zeugnissen widersprechen will, gemeint seyn zu leugnen, daß das, was zuletzt als

Myſterienlehre in Griechenland daſteht, nur allmählich entſtand, und auch nur ſucceſſiv ganz ſich ausgebildet hat.

Zuletzt, und ehe wir dieſe allgemeine Betrachtung verlaſſen, iſt es nöthig auch noch ein Wort über die Beſchaffenheit der homeriſchen Götter im Allgemeinen zu ſagen. Denn ich glaube nicht, daß jeder geradezu im Stande iſt, ſich die eigentliche Natur und Beſchaffenheit dieſer Weſen vollkommen deutlich vorzuſtellen.

Vor allem bemerke ich alſo: 1) daß die homeriſchen Götter wirklich ernſtlich und wahrhaft als Götter gemeint ſind, nicht als allegoriſche Darſtellungen oder Perſonificationen von Naturkräften. Sie ſind — wirkliche Götter; denn der Same des Gottes, des erſt einzigen, ausſchließlichen Gottes iſt in ihnen: ſie ſind eben dadurch, daß jener in ihnen bloß potentiell geworden. Es iſt nicht die Natur, ſondern es iſt der Gott in ihnen, ſie ſind nur der verhüllte Gott. 2) ſind ſie wirklich Viele, nicht wie die Götter der erſten Zeit, in denen der ausſchließlich Eine noch waltet, nur formell Viele. Eine wirkliche, d. h. auch vielartige Vielheit — im Gegenſatz der abſtrakten — entſteht nur, wo der ausſchließlich Eine wirklich und zugleich innerlich überwunden wird. 3) ſind ſie, eben weil das Reale in ihnen zu ſich ſelbſt gebracht iſt, nicht bloß äußerlich, durch eine bloße Fiktion, mit Geiſtigkeit angethane Geſtalten, ſondern ſie ſind an ſich ſelbſt und innerlich geiſtige Weſen, wahre Perſönlichkeiten, freie ſittliche Naturen, und weil ſie, obgleich gewordene, dennoch als Reſultat eines nun völlig beendigten und nicht wiederkehren könnenden Proceſſes ſtehen bleiben, ſind ſie auch die keiner weiteren Veränderung unterworfenen, die unſterblichen (ein Hauptprädicat). Als umſchriebene, begrenzte Begriffe erſcheinen ſie 4) auch durchaus in beſtimmten Geſtalten, und zwar in menſchenähnlicher Geſtalt, als welche allein der In ſich-kehrung, der Wiederaufrichtung ins Geiſtige angemeſſen iſt. Doch erſtreckt ſich dieſe Menſchenähnlichkeit ihrer Geſtalt nicht zugleich auf die materiellen Eigenſchaften des menſchlichen Körpers. Wir haben zwar Zeus und die zu ihm gehörigen Götter materielle Götter genannt, aber nur im Gegenſatz der formellen, jener auch jetzt noch über ihnen bleibenden Götter, die nicht mehr als

gewordene, sondern nur als reine Potenzen, reine Wesenheiten gedacht werden: sie sind materielle Götter, weil der reale Gott zur Materie, zur Unterlage ihres Seyns geworden ist; das Wort Materie wird da nicht im physischen, sondern im philosophischen Sinn genommen, wo es so viel als ein zu Grunde Liegendes, ὑποκείμενον, bedeutet (nicht: zerstörlich, hinfällig, vergänglich). Hier aber unterscheide ich die menschliche Gestalt von den materiellen Eigenschaften derselben. In diesem Sinn sind die Götter nicht materielle Götter, sondern es ist, wie Epikur von seinen Göttern sagt, sie haben nur gleichsam einen Körper, ihr Blut ist nicht Blut, sondern nur gleichsam Blut[1]. Homeros schreibt ihnen ein ἄμβροτον αἷμα, ein unsterbliches Blut zu. Sie sind die Leichtlebenden, ῥεῖα ζώοντες, sie sind nur geistige Körper, σώματα πνευματικά, wie sie im N. T. von durch Auferstehung Verklärten angeschrieben werden. Gestaltlos können sie nicht seyn, weil in ihnen eben das an sich Ungestalte, Gestaltlose, jenes erst ausschließliche Unendliche gestaltet ist, und herrlicher als menschliche Gestalt läßt sich nichts denken. Zeus läßt das Wilde, das Vermenschliche nicht mehr zu; in ihm erscheint nun der — menschliche, nur also Mensch gewordene Gott selbst, der in der ägyptischen Mythologie noch Thier ist. Menschliche Gestalt der Götter ist so nothwendig Ende des mythologischen Processes, wie der Mensch Ende des Naturprocesses. Die menschliche Gestalt ist eben das Zeichen des besiegten, seiner Herrschaft entsetzten blinden Gottes. Dieser selbst, der als der blindtreibende außer seiner Gottheit ist, wird durch diese Ueberwindung in seine Gottheit zurückgeführt. Die menschliche Gestalt also ist das Zeichen seiner Apotheose, und wenn Grenzer und andere so viel von dem sinnlichen Anthropomorphismus der Griechen sprechen, so waltet hier derselbe Mißverstand, als wenn er sich den Polytheismus nur als Verderb denken kann. Wir wollen uns die naive Anschauung der griechischen Götterwelt dadurch so wenig als etwa durch die Ansicht derjenigen trüben lassen, die geneigt wären, den Sternen- und Elementendienst als eine reinere und geistigere Religion über den Götterdienst der Griechen zu erheben. Allerdings

[1] Cic. de Nat. D. I, 18.

jener Gott des Himmels, den das älteste Menschengeschlecht verehrte, war auch noch ein geistiger — aber nicht zugleich ein geschichtliches Wesen; denn er widersetzte sich dem Fortschreiten, er war insofern noch vor und außer der Mythologie — ein ungeschichtliches Wesen. Aber er mußte einem höheren Gott Raum geben, ihm zur Materie werden. Hier sank auch der ursprünglich geistige Sabismus zu einer Verehrung der materiellen Sterne herab, und es ist tiefer materiell gewordene, aber in Geistigkeit wieder umgewendete Gott, durch welchen die bleibend geistigen Götter entstehen, die nun nicht bloß sittliche, sondern zugleich geschichtliche Wesen sind, und das ist der Standpunkt der hellenischen Mythologie.

Was den den Griechen vorgeworfenen Bilderdienst betrifft, so bemerke ich: gerade durch Götterbilder charakterisirt sich der geistige Polytheismus. Denn nur von dem Gott, der selbst kein Naturgegenstand ist, und nicht mehr mit der Vorstellung eines solchen zusammenfällt, bedarf es des Bildes, und umgekehrt, wer den Gott als wirklichen Gegenstand sieht, sey es als Stern, als Sonne z. B. oder als Thier, kann des Bildes entbehren, oder wofern er etwa die fern wandelnden, wie die als Sonne und Mond verehrten Götter sich näher bringen will, so wird er sich mit der rohesten und plumpesten Nachahmung begnügen. Nur was als reiner Gedanke im Geist empfangen ist und lebt, kann auch wieder durch eine wahrhaft geistige Schöpfung dargestellt werden. Wir kennen also die Ansicht, welche den griechischen Polytheismus nur für einen höheren Fetischismus ausgeben möchte, selbst nur barbarisch, und dagegen das Selbstgefühl nur gerecht finden, mit welchem der geistvolle und gebildete Hellene, wie in einer bekannten Stelle des Aristophanes, von der Höhe seines geistigen Polytheismus auf Sonne und Mond als Götter der Barbaren herabsieht [1].

Als freie geistige Naturen genießen die griechischen Götter auch ferner einer unbedingten Freiheit der Bewegung. Nicht mehr wie die Sterngötter der ersten Zeit unablässig sich bewegende, sondern das

[1] Pax, 408—411. Hieher gehört auch die Stelle in Platons Kratylos, p. 397 f.

Princip einer unabläßigen Bewegung in ſich ſelbſt beſiegt enthaltend, erſcheinen ſie als das völlig überwundene Geſtirn. Alle willkürlichen Bewegungen beruhen auf einem Wechſel von Anziehung und Streckung oder umgekehrt. Auf einem gleichen Wechſel beruhen aber auch die kosmiſchen Bewegungen. Nur der Unterſchied iſt, daß dieſe Mächte der Anziehung und Streckung in der organiſchen Welt einer höheren Potenz untergeordnet erſcheinen, die willkürlich über ſie verfügt. (Wenn A' eingetreten, iſt auch B Geiſt, Wille geworden, nur dem A' untergeordneter).

Der Schritt zur völlig menſchenähnlichen Geſtalt frei beweglicher Götter war indeß unſtreitig der größte, und nur allmählich und ſtufenweiſe entſchloß ſich das griechiſche Bewußtſeyn, die menſchenähnliche Geſtalt der Götter auch in der bildenden Kunſt, in wirklicher Darſtellung zu zeigen.

In den älteſten Zeiten des noch völlig ungeſchiedenen, alſo vorhelleniſchen Bewußtſeyns wurden von allen Hellenen (*τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι* ſagt Pauſanias ausdrücklich) wüſte Steine (*λίθοι ἄγροι*) ſtatt Götterbilder verehrt [1]. Dieſe Verehrung der Götter in Form von Steinen u. ſ. w. entſpricht dem dumpfen pelasgiſchen Bewußtſeyn noch nicht geſchiedener Götter [2]. Denn auch unbearbeitete Hölzer (Klötze) werden erwähnt, unter denen ſelbſt ſchon beſtimmte Gottheiten verehrt wurden, die ſich das Bewußtſeyn noch nicht unter einer beſtimmten Geſtalt zu denken getraute, z. B. ein *ξύλον οὐκ εἰργασμένον* als ein Bild der Artemis, bei den Karern [3]. Der Begriff der Dioskuren (der unzertrennlich Vereinigten) war zu Sparta durch zwei mittelſt eines Querholzes verbundene Balken vorgeſtellt [4]. Später erſcheinen Säulen oder kegelförmige Steine, wie jenes von Tacitus [5] beſchriebene Bild der Aphrodite zu Paphos, auch ein Zeus als Pyramide zu Sikyon. Ein großer Moment war es alſo, da man zuerſt wagte, Götter in

[1] Pausan. Lib. VII, c. 22.

[2] S. Perſmüller a. a. O. p. 61.

[3] Clem. Alex. Protrept. p. 10. Eine *ξύλινη Ἥλιου εἰκών* erwähnt Hieronymus Lib. V, p. 182.

[4] Plut. de fort. p. 478.

[5] Histor. II, 3.

menſchlicher Geſtalt zu bilden. Jene gräßlichen, obwohl im Allgemeinen menſchenähnlichen Bilder von Götzen der Phönikier, wovon Ueberbleibſel auch noch in Indien zum Theil gefunden werden, wie z. B. der Götze von Jaggernaut an die phöniſiſchen Bilder des Moloch erinnert, waren nicht Folge von der Rohheit der Kunſt, ſondern der Angſt vor dem Menſchlichen, mit der jenes unheimliche religiöſe Princip, noch eh' es beſiegt iſt, den Menſchen erfüllt. Je weniger menſchlich, deſto göttlicher. Die menſchliche Geſtalt iſt die allerletzte, la plus finie, alſo die am meiſten endliche, jenem wüſten Unendlichen am meiſten entgegengeſetzt. Viel mehr Wüſtes, Unendliches liegt noch im Thier und in der Thiergeſtalt. Wenn das Menſchenähnliche nicht ganz abzuweiſen iſt, wird es durch Verdrehung und Entſtellung der Züge wieder aufzuheben geſucht. Die ägyptiſchen Götter erſcheinen zum Theil mit menſchlichen Leibern aber Thierköpfen. Dieſen Gräueln entging der Hellene, einzelne Anwandelungen ausgenommen, wohin die ſchon erwähnte Demeter in Phigalia gehört mit dem Pferdekopf, den zugleich Schlangen umgeben [1]. Der Hellene vermied dieſe Gräuel eben dadurch, daß er auch in der Kunſt länger an ſich hielt, und lieber mit jenen noch verſchloſſenen, noch nicht zur Geſtalt entwickelten Symbolen ſich begnügte. Auch als menſchliche Züge ſchon angedeutet wurden, wagte man die Bilder nicht völlig frei und unabhängig von der lebloſen Maſſe hinzuſtellen. Frei hingeſtellte, alles offen zeigende Bilder entſprechen dem befreiten, des Gegenſtands völlig gewiſſen Bewußtſeyn.

Die Künſtler jener unterirdiſchen Tempel von Elephante und Salſette, obwohl ſie ganz hervorſtechende und im höchſten Relief gearbeitete Figuren bildeten, wagten doch nicht, dieſe ganz vom Grund abzulöſen, ſondern ließen ſie im Zuſammenhang mit der Maſſe, gleichſam mit der Matrix, in welcher und aus welcher die Götter ſelbſt erſt allmählich ſich losgewickelt hatten. Auch in Griechenland wagte man nicht gleich, die Bilder von der Maſſe abgelöst, frei — von allen Seiten zugänglich und ſichtbar — hinzuſtellen. Hierin, nicht in der Unvollkommenheit der Kunſt als ſolcher, liegt der Grund von jenen Bildſäulen

[1] Pausanias VIII, 42.

mit platt am Körper anliegenden Händen und eng aneinander geſchloſſenen Beinen. Bekanntlich erzählen verſchiedene griechiſche Schriftſteller, daß die älteſten Bildſäulen in Aegypten und Griechenland auf dieſe Weiſe, und noch außerdem mit geſchloſſenen Augen, gleichſam als noch ſchlafende, im realen Princip noch eingewickelte, noch nicht erwachte Götter abgebildet wurden. Sie waren menſchlich geſtaltet, aber ohne menſchlich freie und willkürliche Bewegungen, Arme und Beine wie bei Todten an den Leib und aneinander geklebt, die Augen, als Werkzeuge desjenigen Sinnes, der vorzugsweiſe und vor allen auf die willkürliche Bewegung ſich bezieht, geſchloſſen. Bekanntlich hatte auch der Amyklaiſche Apollon die Beine in eine Maſſe eingewickelt, obgleich die Beine unten hervorſtanden. In der willkürlichen Bewegung zeigt ſich das völlig Befreite, Lebendige. Man wagte alſo noch nicht, lebendige Götter zu bilden, ſie behielten, wenn nicht das Lebloſe, doch das Unbewegliche der Maſſe bei. Bewegliche, wandelnde Götter ſchienen dem Bewußtſeyn zu flüchtig, zu wandelbar.

Den beſten Aufſchluß über die Bedeutung dieſer Bildungen, und daß ſie nicht ſowohl ein Moment in der Entwicklung der Kunſt, als vielmehr der religiöſen Begriffe bezeichnen, den beſten Beweis dafür gibt eine Stelle des Plutarch, wo er anführt: Die Aegypter erzählen unter anderm auch von Zeus (d. h. von Ammn), daß er zuſammengewachſene Beine (*συμπεφυκότα τὰ σκέλη*) gehabt habe, und weil er deßhalb nicht gehen können, aus Scham in der Einſamkeit (in der Verborgenheit, in der *παστάδι*) geblieben ſey, bis Iſis ihm dieſe Theile durch einen Schnitt getrennt, und ſo möglich gemacht habe frei zu wandeln [1]. Ich kann mir nicht verſagen zu bemerken, wie dieſe Erzählung unſere frühere Erklärung des ägyptiſchen Ammn beſtätigt. Wir ſagten nämlich, es ſey der Gott *vor* ſeiner Offenbarung, vor dem Auseinandergehen der Potenzen, welches als ein ſich Bewegen, als ein Ausſchreiten des Gottes gedacht wird, nach einem uralten Bilde, zufolge deſſen die Schöpfung als ein Ausgehen Gottes von ſich, als ein Aufbrechen, ſich auf den Weg Machen vorgeſtellt wird. Es iſt daſſelbe Bild, vermöge

[1] de Isid. et Osir. c. 62.

deſſen auch das A. T. von den Wegen Gottes ſpricht, und die חכמיה ſagt: „Jehovah hatte mich im Anfang ſeines Weges", d. h. noch eh' er ſich bewegte. So geſellt die ägyptiſche Vorſtellung dem noch verborgenen und noch einſamen (d. h. in keiner Mehrheit von Potenzen erſcheinenden) Ammon die Iſis bei, welche ihm zur Bewegung verhilft, wie dem jüdiſchen Weltſchöpfer die חכמיה. Den erſt einſamen und verſchloſſenen ägyptiſchen Gott bringt Iſis zum Herausgeben aus ſich ſelbſt, d. h. zur Schöpfung. Was alſo die Aegypter in jener Stelle des Plutarch von der Iſis erzählen, daſſelbe erzählen und zwar mit völlig gleichlautenden Worten die Griechen von dem Dädalos, mit dem ſie ihre Kunſtgeſchichte anfangen. Sie ſagen von ihm, daß er den Bildſäulen zuerſt ausſchreitende Beine (διαβεβηκότα τὰ σκέλη) gegeben, die Augen geöffnet habe u. ſ. w. Dieſe Parallele mit der ägyptiſchen Erzählung iſt daher ein augenſcheinlicher Beweis, daß die Sage des Dädalos in eine andere Sphäre als die der Kunſtgeſchichte gehört. Die älteſten Götter, die Sterngötter, waren bewegliche, aber ihre Bewegung war keine fortſchreitende, daher = Unbeweglichkeit. Dädalos gehört durch ſeinen Namen ſchon, der ja auch ein Beiwort der mannichfaltigen, bunten, vielgeſtaltiges Leben hervorrufenden Natur iſt, ſchon durch ſeinen Namen, dann aber auch als Baumeiſter der ihm zugeſchriebenen unterirdiſchen Grottenwerke und Labyrinthe gehört Dädalos offenbar der Zeit des Uebergangs an, des Uebergangs nämlich von der ſtrengen Einheit des Zabismus zu der Vielartigkeit und Mannichfaltigkeit des ſpäteren Polytheismus. In der Sage von Dädalos liegt alſo im Grunde nur die Erinnerung an den erſten Uebergang von unbeweglichen, nicht fortſchreitenden, zu beweglichen, fortſchreitenden Göttern. Dieß war aber nicht unmittelbar ein Uebergang der Kunſt, ſondern zunächſt ein Uebergang des religiöſen, mythologiſchen Bewußtſeyns. Die Scheu, frei ſich bewegende Götter darzuſtellen, war nach der Angabe der Griechen erſt mit Dädalos verſchwunden, der, Aegypten und Griechenland gleich angehörig (denn auch dorthin verſetzt ihn die Sage, welche alſo in dieſem Zeitraum die Völker noch nicht als getrennt denkt) auf jeden Fall nur einen Uebergang der Denkart bezeichnet.

Länger noch als die Scheu, frei ſich bewegende Götter zu bilden, dauerte die Scheu, Götterbilder mit rein menſchlichen Geſichtszügen auszuführen, und nachdem der Geiſt längſt an menſchenähnliche Bilder ſich gewöhnt hatte, forderte das religiöſe Gefühl noch immer an die Vergangenheit und das düſtere Grauen der Vorzeit erinnernde Geſichtszüge. Ja ein eigenthümliches, obwohl mit Ehrfurcht vermiſchtes Grauen müſſen ſelbſt noch die Bilder erregt haben, die man für Dädaloswerke anſah, von denen Pauſanias ſagt: ſie haben etwas Ungebildetes für den Anblick, ſie ſeyen ἀτοπώτερα πρὸς τὴν ὄψιν, aber es wohne ihnen etwas eigenthümlich Göttliches in [1]. Auf ähnliche Werke mag ſich eine Rede des Aeſchylos bezogen haben, der von dem Päan eines ihm gleichzeitigen Dichters, des Ion aus Chios, ſagte: im Vergleich mit dieſem werde es dem von ihm dem Aeſchylos Gedichteten ergehen, wie den alten Götterbildern, die, obwohl einfach gearbeitet, dennoch für göttlich gehalten werden, da man im Gegentheil die neuern zwar bewundere, aber ihnen wenig Göttlichkeit zutraue [2]. Wegen dieſer Anhänglichkeit an alte, beglaubigte Bilder mußte, als das uralte Bild der ſchwarzen Göttermutter (Demeter) zu Phigalia abhanden gekommen war, der große Bildner Onatas das an die Stelle des alten verfertigte Bild nach Traumgeſichten verfertigen, worin ihm die Göttin ſelbſt erſchienen war. Es war alſo um eine vera icon zu thun.

Was hat im Grunde auch van Eyck, dieſer Dädalos der neuern Malerei, anders gethan, als daß er das Grauen alter, kirchlich geheiligter Bilder durch die Größe ſeiner Kunſt zugleich veredelte und verſtärkte? Wer empfindet dieſes veredelte Grauen nicht bei dem blutbetrieften Kopf auf dem Schweißtuch der heil. Veronica und in jenem ernſten, ſtreng ſymmetriſchen Chriſtuskopf ſeines größten Schülers Hemmelink, welche jetzt in München ſich befinden?

Als die ſchon frei gewordene Kunſt unaufhaltſam die alten Formen ins Menſchliche und Natürliche verwandelte, hielt ſie doch die Hand von den durch Alter und Herkunft geheiligten Geſichtszügen der Götter

[1] Lib. II, c. 4.

[2] bei Porphyr. de abstin. II, 18.

zurück. Die Kunst behält die altbergebrachten Züge noch bei, aber schon mit einer unwillkürlichen Ironie, die z. B. an den merkwürdigen äginetischen Bildwerken sich nicht verkennen läßt. Hier stehen die Gesichtszüge mit der naturgemäßen Ausführung der übrigen Körpertheile in einem fast unerklärbaren Widerspruch. Man sieht offenbar: die Künstler, welche alle übrigen Theile mit solcher Wahrheit und zum Theil mit naiver Treue der Natur nachzubilden vermochten, wären wohl auch im Stande gewesen, die Gesichtszüge gleich naturgemäß zu bilden. Was hielt sie davon zurück? Man könnte etwa sagen: die Griechen haben in allem einen gesetzmäßigen Gang beobachtet, sie haben daher zuerst die untergeordneten Theile ausgebildet, umgekehrt von der modernen Kunst. Dieß würde ausreichen, wenn die Köpfe und Gesichter nur etwa eine geringere Kunst- oder Nachahmungsfertigkeit anzeigten. Vielleicht aber erklärt sich jene eigenthümliche Erscheinung aus der sclavischen Abhängigkeit, in der man sich die griechische Kunst von der ägyptischen denken möchte? Allein damit wäre noch immer nicht erklärt, warum diese Künstler, die in Ansehung des übrigen Körpers sich von den angeblichen ägyptischen Vorbildern bereits gänzlich unabhängig gemacht hatten — denn einige der Körper unter den äginetischen Figuren grenzen schon an die schönsten der griechischen Kunst — warum dieselben Künstler in Ansehung der Gesichter sich noch einem ägyptischen Typus unterworfen haben sollten. Diese Scheu, gleichsam diese Verschämtheit der Kunst, Göttern oder Götter gleichgeachteten Heroen (auch Herakles befindet sich ja mit unter jenen Bildern) menschenähnliche Gesichtszüge zu geben, müßte also doch immer noch besonders erklärt werden. Allerdings sieht man in den Gesichtszügen der äginetischen Figuren ältere Vorbilder, aber nicht gerade der ägyptischen, sondern jener älteren Kunst überhaupt, welche das Göttliche nur durch entstellte und verdrehte menschliche Züge darzustellen, nicht es offen zu zeigen, sondern durch etwas ihnen mitgetheiltes Außermenschliches oder Nichtmenschliches — durch etwas Fremdes — noch zu verhüllen, mit einer gewissen Unheimlichkeit zu umgeben suchten. Es ist am Ende dasselbe Gefühl, welches vielleicht auch jetzt noch den gemeinen Mann das fratzenhafte

und besonders in den Gesichtszügen verdrehte Bild eines Heiligen dem herrlichsten, denselben Heiligen darstellenden Werk eines Raphael verziehen läßt. In der That hat die Kunst niemals die Züge der Götter parallel mit den menschlichen dargestellt, sondern sie entweder unter die menschlichen herabgesetzt oder über die menschlichen erhöht. Nie durfte das Göttliche und in Folge dessen auch das Heroische eine bloße Nachahmung menschlicher Züge seyn, wenn es nicht allen Glauben an seine höhere Bedeutung verlieren wollte. Doch, wie gesagt, in den äginetischen Figuren kann man solche Vorbilder nur eben noch erkennen; an ihnen selbst bemerkt man leicht, daß diese verdrehten Formen nicht mehr für heilig geachtet werden, sie sind offenbar schon ironisch behandelt, diese Gesichter sind wahre *Masken*, d. h. der Künstler ist sich bewußt, daß er nicht das Wahre, das Wirkliche darstelle, sondern nur einer einst heilig gewesenen Form folge. Wenn man die in die Länge gezogenen, gleichsam chinesischen Augen dieser Figuren, ihren gegen den Mundwinkel in die Höhe gezogenen Mund, der ihnen das Ansehen einer lächelnden oder grinsenden Miene gibt — wenn man diese Züge von ägyptischen Originalen herleiten will, so muß man alsdann doch wieder erklären, warum solche Formen in der ägyptischen Kunst hergebracht waren. Denn anzunehmen, daß sie in Aegypten Nachahmungen der wirklichen Natur waren, d. h. daß die Aegypter selbst zu irgend einer Zeit so ausgesehen, besteht kein Grund mehr, seitdem man die Chinesen nicht mehr von den Aegyptern herleitet, und seitdem wohlerhaltene ägyptische Mumienköpfe und Schädel uns ganz andere Formen kennen gelehrt haben. Wer aber beobachtet hat, wie ein gewisses falsch andächtiges Gefühl sich besonders durch Augen-Verdrehungen oder Verzückungen, durch ein gewisses fad-süßliches Lächeln des Mundes kund gibt, der wird wohl diese Formen überall, wo sie ihm vorkommen, begreifen, und am wenigsten die griechische Kunst in einer so schmählichen Abhängigkeit von der ägyptischen denken, daß sie auch die ihrer Natur und Nationalität ganz fremden, fratzenhaften Züge ägyptischer Bilder nachgeahmt hätte. Verfolgen wir den Fortgang der Kunst, so hat sie, wie bemerkt, eigentlich niemals das einfach und schlicht Menschliche der Gesichtszüge mit dem

Göttlichen vereinigt, ſondern, ſowie ſie aufhört unter dem Menſchlichen zu bleiben, erhöht ſie alle Züge und Proportionen ins Uebermenſchliche. Ich ſtelle daher die Vermuthung auf, daß der Uebergang zu den vollendeten Götterbildungen in Aegypten wie in Griechenland zuerſt im Koloſſalen gewagt wurde. Die kleineren ägyptiſchen Idole ſind meiſtentheils fratzenhaft, aber an den koloſſalen Sphinxen und an andern Werken von gleich großen Dimenſionen erſcheint das menſchliche Antlitz von der regelmäßigſten, oft von der vollendetſten und zum Theil zugleich ausdrucksvollſten Schönheit. So iſt über den geiſtigen Ausdruck, die Hoheit und eine gewiſſe zur Bewunderung hinreißende ſtille Wonne in dem Kopf von roſenrothem Granit, der als ein junger Memnon ſich im brittiſchen Muſeum befindet, unter allen Kennern nur Eine Stimme. Daß die eben erwähnten äginetiſchen Figuren dem größten Theile nach unter der natürlichen Größe ſind, dieß kommt freilich zunächſt von der Höhe des Giebelfeldes her, in das ſie geſtellt waren, aber mir ſcheint, es iſt etwas in ihnen, das zeigt, daß die Kunſt zu der Zeit, als dieſe Werke entſtanden, ſich noch überhaupt nicht im Koloſſalen verſucht hatte. Vielleicht, daß ſich jenes Eigenthümliche, woran man, wie es ſcheint, äginetiſche Werke auch von den älteſten attiſchen auf den erſten Blick unterſcheiden konnte, auf etwas Aeußerem der Art wie Dimenſionen und Proportionen beruhte. Auffallend iſt wenigſtens, wie Pauſanias bei Onatas, den er durchaus als denjenigen bezeichnet, durch welchen ſich die äginetiſche Kunſt zu gleicher Höhe mit der attiſchen geſchwungen, daß Pauſanias hiebei das Hauptgewicht auf die von Onatas verfertigten Koloſſe legt, die denen des Phidias in nichts nachgeſtanden haben[1].

Wenn die bildende Kunſt endlich ohne Scheu rein menſchliche Formen nur inſofern annehmen konnte, als ſie dieſe Formen zugleich ins Uebermenſchliche erhöhte, ſo wurde nun umgekehrt dieſes wunderbar erhöhte Menſchliche zur Beglaubigung für die Realität der Götter als wirklich höherer und einer höheren Ordnung der Dinge angehöriger Weſen, wie Quinctilian vom olympiſchen Zeus ſagt: cujus pulchritudini adjeciſſe aliquid etiam receptæ religioni videtur.

[1] Pauſanias, VIII, 42.

# Neunundzwanzigſte Vorleſung.

Wir haben jetzt die griechiſche Theogonie bis zu der mit Zeus entſtehenden Göttervielheit oder, wie wir richtiger ſagen würden, bis zu dem mit Zeus entſtehenden geiſtigen Götterſtaat verfolgt. Denn nicht etwa nur Zeus, ſondern Uranos, Kronos und Zeus erſcheinen in der letzten Entwicklung als Momente einer geiſtigen Göttervielheit. Der Uranos und der Kronos, welcher in die helleniſche Göttergeſchichte aufgenommen iſt, iſt ebenfalls in eine geiſtige Welt verſetzt und nicht mehr derſelbe, den die Phönikier oder den die älteſten Sternverehrer meinten. Es würde aber eine unrichtige und den Aeußerungen der Theogonie ſelbſt widerſprechende Anſicht ſeyn, wenn man die letzte Götterentſtehung ſo anſehen wollte, als ob dieſe Götter hier überall erſt entſtünden. Zeus iſt vielmehr nur der dieſe Götter hervortreten laſſende, ſie freilaſſende, wie Dionyſos in ſeiner höchſten Wirkung nur der ſie löſende (Λύσιος, wie er auch genannt wird), ſie in Freiheit ſetzende Gott, aber freilich zugleich der ſie zum Rang geſchichtlicher Weſen erhebende Gott. Sie ſind ſchon vorher, nur eingeſchloſſen in jene dunkle Geburtsſtätte des noch immer auf ſeiner Einzigkeit und Unauflöslichkeit beſtehenden realen Gottes. Sie ſind in dieſer, nur ohne Sonderung und Auseinanderſetzung. Dieß ſchimmert ſelbſt in der Ilias zum Theil durch, in welcher die Göttergeſchichte nun wirklich zur Fabel, zum ſüß redenden Mährchen wird, das in ſeiner argloſen Redſeligkeit nicht ſelten ſich ſelbſt zu vergeſſen ſcheint und in Widerſprüche verfällt. Denn ſo wird einerſeits angenommen, daß Zeus erſt alle ſeine Geſchwiſter aus

dem Gefängniß des sie verschließenden Gottes erlöst habe. Der Theogonie zufolge wird Zeus gleich nach der Geburt dem argwöhnischen, eifersüchtigen Vater entzogen und verheimlicht; dennoch wird in der Ilias erwähnt, wie Here und Zeus geheim vor den liebenden Eltern sich geliebt [1] — und eh' sie selbst ans Tageslicht traten und während Kronos noch herrschte, Zeus dem bräutlichen Lager der Here sich genaht habe. Die letzte Krisis ist daher nichts anderes als was das Wort sagt: Auseinandersetzung, Scheidung. Dieß erkennt die Theogonie selbst an; denn nachdem nun die Titanen, die letzten Regungen des blinden, verstandlosen Seyns, und auch die letzte Ausgeburt desselben, Typhoeus, besiegt ist, bleibt dem Zeus weiter nichts zu thun, als, wie schon erwähnt, die Würden unter den Göttern gehörig auszutheilen. Die einzige Wirkung jenes letzten Moments war also, daß die Götter, die zuvor wandelbarer Gestalt und Bedeutung waren, jetzt jeder seine bleibende Gestalt, seine bestimmte Verrichtung, sein ihm ausschließlich angehörendes Amt, so wie die damit verbundene Würde erhielt, da früher in der kronischen Verwirrung des Bewußtseyns je ein Wesen in das andere übergriff, und alle gegenseitig an der freien Entwicklung sich hinderten. Wie mit den Gestalten und den Würden, so war es natürlich auch mit den Namen. Denn wer z. B. sieht, wie Hera in manchen aus jener dunkeln Zeit sich herschreibenden Erinnerungen als eins mit Persephone erscheint — auch Polykletos gab ihr den Granatapfel, das Zeichen der Persephone, in die Hand —, wie selbst die hohe Athene nach Creuzers sorgfältigen Zusammenstellungen mit fast allen früheren weiblichen Gottheiten sich verwandt und verwechselt zeigt, der sieht wohl, daß auch die Namengebung und Unterscheidung, welcher zufolge ein jeder Name nur Einer bestimmten Gottheit zukam, die Sache dieses letzten Moments war. Darum muß man sich aber durch diese scheinbar zwischen ganz verschiedenen Gottheiten nachzuweisende Identität ja nicht irre machen, oder sich verleiten lassen, alles in eine ununterscheidbare Masse zu verschwemmen, alles als eins vorzustellen, wodurch die mythologische Ansicht eine unerträgliche Monotonie erhält. Alles, was

[1] Il. XIV, 296.

aus dieſer gegenſeitigen Verwechslung der Attributionen verſchiedener Gottheiten folgt, iſt die Neuheit dieſer beſtimmten Unterſcheidung der Perſonen, und in Folge deſſen auch der ausſchließlich beſtimmten Gottheiten angeeigneten Namen.

Die mit Zeus hervortretenden Götter mußten wohl ſchon vor Zeus ſeyn, denn Zeus ſelbſt war eher als Zeus, d. h. eher als der beſtimmte Moment, der durch ihn bezeichnet iſt. Es gehört eben dahin, was die Alten von einem erſten, zweiten, dritten Zeus, ebenſo was ſie von einer erſten, zweiten, dritten Artemis, und auf dieſelbe Art von den verſchiedenen Hermes ſagen, deren Cicero allein ſechſe aufzählt [1]. Dieſe verſchiedenen Apparitionen derſelben Götter in verſchiedenen — früheren oder ſpäteren — Momenten, wo ſie ſich denn auch immer verſchieden darſtellen, dieſe verſchiedenen Erſcheinungen durchzugehen und auseinander zu legen, iſt das Geſchäft des bloßen Mythographen, aber es liegt gänzlich außer unſerem Beruf. Jeder einzelne Gott hat unſtreitig auch ſeine ſpecielle Geſchichte oder eine Folge von Erſcheinungsweiſen in früheren und ſpäteren Momenten. Aber dieſe müſſen wir, wie geſagt, den Mythographen überlaſſen. Unſere Entwicklung kann ſich nicht auf die Zufälligkeiten in der Entwicklung der Mythologie erſtrecken; unſere Abſicht geht durchaus bloß auf das allgemeine Geſetz. Dennoch hat die mythologiſche Bewegung, einmal zu Ende gekommen und alſo frei und beſonnen, mit einer — nicht künſtlichen, ſondern nothwendigen Conſequenz ſich in verſchiedene Richtungen gleichſam freiwillig erweitert, und ſo finden ſich denn noch einige in der bisherigen Entwicklung nicht begriffene Geſtalten, von welchen noch zum Schluſſe zu reden iſt.

Materielle Götter nennen wir diejenigen, die aus der Zuſammenwirkung der drei Potenzen entſtehen. Die Potenzen ſelbſt aber nennen wir die formellen Götter, die nicht als materielle oder concrete Weſen, ſondern nur als reine Urſache zu denken ſind. Inwiefern aber an jedem der griechiſchen Götter alle drei Potenzen Theil haben, alſo an jedem die Potenz des Geiſtes (A') verwirklicht iſt, inſofern ſind ſie insge-

[1] De Nat. Deor. III, 21 sq.

ſammt mit Geiſtigkeit angethane Weſen, und in dieſem Sinn iſt der Polytheismus der Griechen überhaupt ein geiſtiger. Wie aber unter den materiellen Göttern Zeus, Poſeidon und Aides untereinander ſich wie die drei Potenzen verhalten, ſo daß Aides der erſten, Poſeidon der zweiten (dem vorzugsweiſe ſo genannten Dionyſos), Zeus der dritten (der an ſich geiſtigen) entſpricht, ſo werden auch die andern Götter derſelben Formation, d. h. die mit Zeus erſt entſtehenden Götter, nur verſchiedene Wiederſcheine jener drei die Mythologie erzeugenden Potenzen ſeyn. Jeder Gott wird irgend ein Moment des Verhältniſſes dieſer Potenzen darſtellen. Aber nicht bloß daß die erzeugenden oder verurſachenden Potenzen der Mythologie ſich in den materiellen Göttern und ihren verſchiedenen Eigenſchaften wiedererkennen laſſen, es ſcheint auch, daß Götter, die jetzt als zu den materiellen gehörige erſcheinen, in einem früheren Moment ſelbſt formelle Bedeutung hatten, oder, deutlicher geſagt, es iſt wahrſcheinlich, daß unter den materiellen Göttern jetzt auch ſolche ſich finden, die früher im Bewußtſeyn als formelle erſchienen, aber ſich nicht als ſolche behaupteten und ſpäter ihren Namen einem unter den materiellen Göttern vorkommenden, aber analogen Gott mittheilten. So, wenn man weiß, daß die griechiſche Aphrodite ſich aus jener entfernten Vergangenheit, aus jenem Moment des Bewußtſeyns herſchreibt, der in den aſiatiſchen Mythologien durch die Urania bezeichnet iſt, und wenn man alsdann ſieht, wie in der Ilias noch Ares als Gemahl der Aphrodite erſcheint, ſo kann man ſich unter dieſem zerſtörenden Gott (Ares) kaum etwas anderes als eine dem indiſchen Schiwa analoge Potenz vorſtellen. In einem ſpäteren Moment des Bewußtſeyns, wo der mit Urania zugleich geſetzte relativ geiſtige Gott ſchon als der befreiende und in ſeiner poſitiven Eigenſchaft als den Geiſt vermittelnder erſchien, mußte der bloß zerſtörende Gott ihm weichen, allein er ging deßhalb im Bewußtſeyn nicht verloren, ſondern erhielt nun ſeine Stelle unter den materiellen Göttern. Ueber Hephäſtos habe ich mich früher bereits gelegenheitlich geäußert[1]. Er iſt eine Gottheit, die von uralter Zeit her im griechiſchen Bewußtſeyn iſt, aber erſt mit Zeus dieſe

[1] S. oben S. 299.

bestimmte Gestalt geworden ist, als welche er jetzt in der Reihe der griechischen Götter allein noch vorkommt. Daher er Sohn des Zeus und der Hera ist. Zeus hat ihn vom Himmel gestürzt; hierin, sowie in der Eigenschaft des Hinkens, die ihm von dem Fall auf die Erde geblieben, liegt die Spur, daß er, der jetzt nur noch Ein Princip (einseitig) ist, einst allseitig und ausschließliches Princip war — das Princip des alles verzehrenden Seyns. Aber eben dieses Seyn, das in seiner Ausschließlichkeit nichts Einzelnes oder Concretes zuläßt, wird, einem höheren Princip untergeordnet, selbst zum materiell-demiurgischen, plastischen, künstlerisch schaffenden. Daher ist Hephästos der göttliche Künstler, die materiell- oder plastisch-demiurgische Macht, der nach der Ilias den andern Göttern, den sämmtlichen Olympischen, ihre Sitze und Häuser bereitende; auch darin erscheint er als diesen untergeordnet, als der ihnen ihre Stätte bereitende, und demnach seiner ersten Herkunft nach als uralte Gottheit. Als diese ist er auch dargestellt, inwiefern ihm in der Odyssee Aphrodite beigesellt ist; denn diese älteren Götter heißen nur darum Söhne und Töchter des Zeus, weil sie erst mit Zeus und durch Zeus bleibende Gestalt annehmen. In einem speciellen Sinn heißen Kinder des Zeus die erst nach Zeus und durch ihn erzeugten Götter, z. B. Pallas-Athene, die aus Zeus Haupte, d. h. aus dem höchsten mit Zeus erst gesetzten Bewußtseyn, hervorgeht. Wohl möglich, daß in der früheren Verwirrung des Bewußtseyns schon eine ältere Gottheit auch Athene oder Pallas genannt wurde, aber in der letzten Auseinandersetzung wurde dieser Name Zeus geliebtester Tochter vorbehalten, die er hervorbringt, indem er die Metis in sich zieht, als inwohnend setzt. Metis wird in der Theogonie die von allen Göttern und Sterblichen am meisten wissende genannt. Metis ist daher offenbar das Bewußtseyn in seiner Allgemeinheit und nun wieder erlangten Freiheit vom mythologischen Proceß. Indem aber Zeus es in sich zieht, erhebt er es zum sich selbst wissenden Bewußtseyn, zur Athene. Insofern geht Athene eigentlich schon über die Mythologie hinaus. Metis ist das über dem Ganzen, also auch über Zeus schwebende Bewußtseyn;

[1] I, 604 ff. XIV, 166. 167.

aber der mythologiſche Erzeugungstrieb, der ſein Werk befeſtigen und abſchließen will, läßt auch dieſes gegen die Mythologie freie Bewußtſeyn, welches die entſtandene mythologiſche Welt wieder aufheben könnte, nicht außer ihr beſtehen. Ausdrücklich wird in der Theogonie geſagt, daß Zeus auf den Rath der Gäa und des Uranos[1] die Metis, das über die Mythologie Hinausgehende, alſo ſelbſt über Zeus Hinauswiſſende (πλείστα θεῶν εἰδυῖαν nennt ſie Heſiodos, alſo auch die mehr als Zeus wiſſende), daß er dieſe in ſich ſelbſt zurückziehe, ἵνα μὴ βασιλῆΐδα τιμὴν ἄλλος ἔχῃ: damit nicht ein anderer die königliche Ehre gewinne — ein anderer der höchſte Gott werde.

Der mythologiſche Erzeugungstrieb alſo weiß es auf die angegebene Weiſe zu vermitteln, daß auch dieſes Bewußtſeyn noch in die Mythologie ſelbſt hereingezogen wird. Athene iſt das ganz wiederhergeſtellte Bewußtſeyn, das Urbewußtſeyn in ſeiner erſten Lauterkeit und Jungfräulichkeit (Sie erinnern ſich, wie dieſer Begriff der Jungfräulichkeit gleich Anfangs bei Gelegenheit der Perſephone erklärt wurde[2]), ſie iſt inſofern wieder Perſephone, aber die nun ſich ſelbſt wiſſende, die in ihrer Jungfräulichkeit ſich ſelbſt wiſſende, oder umgekehrt das im ſich-ſelbſt-Wiſſen gleichwohl jungfräuliche Bewußtſeyn, während Perſephone ihr ſich-ſelbſt-Wiſſen durch Verluſt ihrer Abgeſchiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat. Die letzte weibliche Geſtalt der Mythologie iſt inſofern wieder = der erſten, oder die wiederhergeſtellte erſte. Darum iſt ſie auch das Erſte und Beſte des Zeus ſelbſt, die Liebſte des Vaters. „Sie thut was ſie will", ſagt Here in der Ilias; ſie donnert mit Zeus Donner, rüſtet ſich mit ſeinen Waffen, weder Ares noch Here finden gegen ſie Gehör, und ſelbſt die auf ihre Veranſtaltung verwundete Aphrodite wird lächelnd abgewieſen[3]. Sie iſt wieder jenes erſte unnahbare, gegen alles, was die Beſonnenheit, d. h. die Einheit des Bewußtſeyns aufzuheben droht, gewaffnete und gerüſtete Bewußtſeyn. Doch iſt ſie nicht bloße (paſſive) Einheit, die Perſephone in ihrem noch jungfräulichen

[1] v. 891.
[2] S. oben S. 157.
[3] Il. V, 733 ff. 425 ff.

Stande war; ſie iſt die Einheit, aber die die Zweiheit ſchon beſtanden hat; ſie iſt die Einheit = 1, die aus der Zweiheit = 2 in die Einheit = 3 zurückgekommen iſt, und darum iſt ſie die als Drittes geborene: τριτογένεια, ſchon bei Heſiodos und in den homeriſchen Hymnen ſo genannt — ein Wort, das nach der Analogie von πρωτογένεια (die erſtgeborne) grammatiſch richtig nur auf die von uns angenommene Art erklärt werden kann [1].

Zeus ſelbſt, der reale Gott in ſeiner letzten Verklärung, könnte nicht Zeus ſeyn, wenn nicht eben derſelbe nach unten Aides wäre; er iſt nur Zeus, inwiefern er auch Aides iſt, und er iſt ſich als Zeus bewußt nur, inwiefern er ſich zugleich als Aides bewußt iſt. Alſo das Bewußtſeyn in Zeus verbindet Oberes und Unteres, und dieſes zwiſchen dem Tiefſten und Höchſten hin- und hergehende, bewegliche Bewußtſeyn iſt Hermes. Hermes iſt inſofern das die drei Götter verbindende und wieder als Einheit ſetzende Bewußtſeyn, das eigentlich in jedem iſt, aber zugleich als ein Viertes vorgeſtellt wird. — Weil der ganz in Verſtand umgewendete Gott von ſelbſt auch den untergegangenen, blinden in ſich ſchließt, ſo iſt Hermes das beiden gleich befreundete Weſen, er iſt ebenſowohl Κυβὸς χθόνιος, der unterirdiſche, als der oberirdiſche und himmliſche Hermes.

Noch ſind zwei Geſtalten übrig, die — gleichſam iſolirt unter den andern helleniſchen Göttern — offenbar eine von den übrigen unabhängige Formation ſind, und eine zwar der bisher dargeſtellten ganz analoge, aber doch von dieſen unabhängige Entwicklung anzeigen: ich meine Apollon und Artemis. Apollon nämlich hat in allen ſeinen Schickſalen ſo viel mit Dionyſos gemein, er tödtet den Pythen, der ſich ganz wie ein ägyptiſcher Typhon verhält — nach einer andern Sage wird er ſelbſt von Python getödtet, gerade wie in Aegypten auch wieder Oſiris

[1] Daher iſt auch nicht das Dreieck überhaupt, wie das Excerpt von Damascius bei Creuzer (Comment. Herod. p. 135) ſagt, ſondern das gleichſeitige Dreieck ihr Symbol. So bei den Pythagoreern nach Plutarch de Is. et Os. c. 75: Τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν ἁρμονίαν καὶ τριτογένειαν.

der zerriſſene iſt. Der von Apollon getödtete Python iſt der untergegangene reale Gott, [illegible]den nach Ariſtoxenos De re musica Olympos das erſte Trauerlied [illegible]h lyriſcher Weiſe geſungen haben ſoll. An den delphiſchen Heiligth[illegible]rn hat Dionyſos gleichen Theil mit Apollon, der Parnaß gehört den zum Dionyſoscultus gehörigen Thyaden und Mänaden ebenſowohl als den Muſen. Kurz Apollon hängt ſo mit Dionyſos zuſammen, daß er vollſtändig nicht zu erklären iſt, ohne zugleich in die ganze Dionyſoslehre einzugehen, wie ſie nur in der Abhandlung der Myſterien gegeben werden könnte. Hier indeß ſo viel: Apollon kann nicht unter die materiellen Götter gerechnet oder gebracht werden, ſo wenig als Janus. Noch viel weniger freilich können Apollon und Artemis auf die gewöhnliche Weiſe bloß für Symbole von Sonne und Mond erklärt werden, obwohl allerdings umgekehrt Sonne und Mond Symbole von Apollon und Artemis werden konnten: — aber da er einerſeits zu den materiellen Göttern zwar nicht gehört, von der andern Seite aber aus den formellen die Dionyſosidee ihn verdrängt hat, ſo iſt es begreiflich, wenn er unter die exoteriſchen Götter gerieth. Indeß die Geheimniſſe in Delphi zeigen hinlänglich, daß das griechiſche Bewußtſeyn die urſprüngliche Idee des Apollon zugleich feſthielt, ja mehrere Umſtände deuten darauf, daß er ſelbſt wieder über den drei Dionyſen gedacht worden. Weil er durch alle Stufen hindurchgegangen, finden ſich in ihm die zum Theil widerſtreitenden Attribute vereinigt, z. B. eines zerſtörenden, Peſt und Verderben ſendenden und dann wieder des durch Muſenkünſte beſeligenden Gottes. Demnach wäre Apollon am Ende der griechiſchen Mythologie ihr höchſter Begriff, eben das, was am Anfang der altitaliſchen und römiſchen der Janus iſt, er wäre alter Janus, womit ganz übereinſtimmt, daß er ebenſo wie dieſer als Gott der Wege gedacht wurde, wobei ich an das über den Begriff des Wegs und der Wege Gottes Bemerkte erinnere: er heißt ἀγυιάτης, ἀγυιεύς (ſein Cultus ἀγυιάτιδες ὑπερπεῖαι), von ἀγυιά, die Straße, der Weg; eine ihm in dieſer Eigenſchaft vor den Thüren wie dem Janus geſetzte Säule wurde ebenſo genannt. Artemis verhält ſich dann ganz ſo zu ihm, wie nach der früheren Erklärung Diana zu

Janus ſich verhalten würde — als das erſte Spannende des Begens, als die erſte Urſache der Spannung, des Geſpanntſeyns der urſprünglich in Apollon als einig geſetzten Potenzen. Doch, wie geſagt, die genauere Auseinanderſetzung muß der Abhandlung der Myſterienlehre vorbehalten bleiben.

Sollen wir nun, nachdem den Hauptgöttern der griechiſchen Theogonie ihre Stelle und damit ihre Bedeutung beſtimmt iſt, uns noch auf jenes Gewimmel von Göttern einlaſſen, das durch von Glied zu Glied ſich fortſetzende Verzweigungen zuletzt ins Unbegrenzte ſich verliert oder wenigſtens ſeiner Natur nach keine Grenze hat? Ich glaube, dieß wäre überflüſſig. Die Grundlage iſt begriffen; was ſich nun weiter in allen Richtungen aus ihr hervordrängt, fordert um ſo weniger wiſſenſchaftliche Entwicklung, als wir hier unſtreitig genöthigt ſind, zugleich einer freidichteriſchen, wenn auch immer folgerechten Entwicklung, einen gewiſſen Einfluß zu geſtatten oder zuzugeſtehen. So mag denn ſogar in dieſen weiteren Ausführungen manches wirkliche Erfindung ſeyn. Nachdem einmal die Berechtigung Götter anzunehmen gegeben war, wodurch ſollte der Luſt, dieſe an ſich poetiſche Welt, die als eine zweite Schöpfung über der erſten, und dieſer analog, ſich erhob, wodurch ſollte der Luſt, dieſe ideale Welt immer mehr auszudehnen und endlich die ganze Natur und ſelbſt alle Geſchäfte des Lebens in ſie aufzunehmen, Schranken geſetzt werden? Ein Stamm von ſolcher Lebenskraft, einmal gepflanzt, konnte ins Unendliche Schößlinge treiben. Nur der Stamm ſelbſt, der allen dieſen, zum Theil ſchon zufälligen, Bildungen vorauszuſetzende, nur dieſer kann nicht Erfindung ſeyn.

Zu ſolchen rein dichteriſchen Erfindungen mögen vorzüglich diejenigen untergeordneten Gottheiten gehören, deren Namen nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte ſind und eine unmittelbar ins Gehör fallende Bedeutung haben. Zuletzt finden ſich ja ſogar in der Ilias ſelbſt wahre Perſonificationen, z. B. die bekannte der Gebete (*Λίται*), die Zeus, des allmächtigen, Töchter heißen, die langſam hinter der Schuld herwandeln, aber wenn der Schuldige ſie verſchmäht ſelbſt den Zeus anflehen, daß ſeine Strafe ihm folge. Aber dieſe Perſonificationen unterſcheiden ſich

ſehr leicht von den wahren Göttern, und keiner der Alten hätte ſich wohl vorſtellen können, daß die Figur der Proſopopoieſis, die in ihrer Rhetorik eine ſo untergeordnete Stelle einnahm, einſt noch zu der Ehre gelangen würde, für die Schöpferin der ganzen mythologiſchen Götterlehre gehalten zu werden.

Wir hätten alſo jetzt die theogoniſche Bewegung von dem erſten Anfang bis zu dem Punkte geführt, wo die am reichſten entfaltete und in jeder Hinſicht vollkommenſte Mythologie, die helleniſche, ſich von ſelbſt als ihr Ende darſtellt. Die ganze mythologiſche Bewegung geht zuletzt auf die Erzeugung jener exoteriſchen Götterwelt hinaus. Dieſelbe Bewegung, durch welche die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit urſprünglich da iſt, erzeugt im Bewußtſeyn durch einen wiederkehrenden Proceß jene ganze Götterwelt, die ſich gegen die hervorbringenden Potenzen gleichſam als ein Viertes verhält, und nur aus der Zuſammenwirkung dieſer Potenzen als bloße Phänomene ihrer Zuſammenwirkung entſteht. Wer dieß wohl gefaßt hat, wird ſich nicht mehr durch jene Analogien irren laſſen, durch welche man allerdings mit einem gewiſſen Schein glaublich machen konnte, daß alle mythologiſchen Götter nur perſonificirte Natur-Kräfte, -Erſcheinungen oder überhaupt -Gegenſtände ſeyen.

In dem großen Gewirre von Vorſtellungen und Erſcheinungen, welches nicht nur die einzelne Mythologie, ſondern die verſchiedenen Mythologien darbieten, in dieſem haben uns die gleich anfangs aufgeſtellten Principien niemals verlaſſen. Ich darf wohl hinzuſetzen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie exiſtirt, durch welche dieſe ſo beſtimmt nicht bloß im Allgemeinen, ſondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird. Soll ich nun ein Wort darüber ſagen, wie dieß möglich geworden, ſo kann ich mich darüber ſo ausdrücken: das einfache Geheimniß unſeres Verfahrens iſt die Vorausſetzung, daß die Mythologie ihre eigne Geſchichte enthalte, daß es keiner außer ihr ſelbſt liegenden Vorausſetzungen (z. B. kosmogoniſche Philoſophen u. dgl.) bedürfe, ſondern ſie allein ſich ſelbſt vollkommen erkläre, daß alſo dieſelben Principien, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Urſachen ihrer erſten Bildung und Entſtehung ſeyen.

Es iſt für die Naturforſchung endlich allgemein anerkannt, daß jeder Gegenſtand derſelben aus ſich ſelbſt erklärt werden müſſe, d. h. daß alle Entſtehungsgründe ſeines Werdens und Entſtehens an und in ihm ſelbſt gefunden und entdeckt werden können. Daſſelbe muß aber auch von geiſtigen Erzeugniſſen gelten, die durch ihre innere Nothwendigkeit und geſetzmäßige Entwicklung Naturerzeugniſſen gleichzuſtellen ſind, und daß dem ſo ſey, habe ich eben an dem Beiſpiele der Mythologie dargethan, indem es jedermann offenbar iſt, daß weder ein Princip zur Erklärung noch irgend ein Moment ihrer Entſtehung angenommen werden, der nicht ſofort in ihr ſelbſt nachgewieſen werden wäre.

Wenn ich nun dieſem beifüge, daß die Principien, welche eigentlich den Schlüſſel der ganzen Mythologie enthalten, am Beſtimmteſten und Reinſten in der griechiſchen Mythologie angetroffen werden, ſo iſt mir nicht unbekannt, daß ich damit etwas von den jetzt geltenden Anſichten ſehr Abweichendes behaupte, indem man faſt durchaus in der helleniſchen Mythologie nur die verdorbene und verfälſchte einer urſprünglich reineren Lehre und Erkenntniß ſehen will. Aber ich habe gezeigt, daß für eine ſolche reinere Lehre in der früheren Zeit kein Raum iſt, und daß gerade der reine, von ſeinem Gegenſatz völlig freie helleniſche Polytheismus der nothwendige Uebergang zu der wirklich beſſeren, reineren und höheren Erkenntniß war. Wenn daher von allen Götterlehren die helleniſche die letzten Principien aller Mythologie in der größten Reinheit enthält, ſo iſt dieß eben darum, weil ſie die jüngſte, demnach die am meiſten zur Beſinnung und zum Bewußtſeyn gekommene iſt, alſo auch die in den früheren Momenten noch blind durcheinander wirkenden, ſich gegenſeitig verdunkelnden und bekämpfenden Principien in der reinſten Geſchiedenheit und Auseinanderſetzung zeigt. Ich hätte es alſo wohl niemals wagen können, über den bloßen Stoff und das Aeußere hinaus auf das Innere, die erzeugenden Principien der Mythologie und das Geſetz ihrer Bildung und Fortſchreitung zu gehen, wenn ich dieſe nicht ſo rein entfaltet und dargeſtellt in der griechiſchen Mythologie gewußt hätte, die von allen thatſächlichen Beweiſen unſerer Theorie die entſcheidendſte Beſtätigung derſelben enthält.

So manches materiell Neue Sie indeß vielleicht dieſen Vorleſungen verdanken, es iſt nicht das Weſentliche; das Weſentliche iſt, daß Sie Gelegenheit hatten, an einem großen Beiſpiel die Kraft der wiſſenſchaftlichen Methode kennen zu lernen, und welcher Unterſchied iſt zwiſchen einer bloßen Reihe von Einfällen und einer Folge geſetzmäßig, von einem erſten Keim aus organiſch ſich entwickelnder Gedanken; das Weſentliche iſt, daß die Methode, welche Sie hier in einer beſonderen Anwendung kennen lernten, allgemeine Bedeutung hat, indem ſie zugleich die der Philoſophie iſt — der Philoſophie, inwiefern ſie nicht an die Stelle des reellen Zuſammenhangs die bloße Filigranarbeit des Begriffs ſetzt —, allgemeine Bedeutung auch für andere nicht weniger verwickelte Gegenſtände, deren ſie, bei gehöriger Anwendung, ſich ebenſo mächtig erweiſen würde, wie wir vermittelſt derſelben der Mythologie mächtig geworden ſind.

Mögen daher dieſe Vorträge beſonders dazu beitragen, daß das Studium der Philoſophie wieder unter uns belebt, ernſter und männlicher begriffen werde; mögen ſie namentlich auch die Frucht tragen, daß die Philoſophie auch für die anderen Studien wieder die Bedeutung erhalte, die ihr mit Recht zukommt. Es iſt wichtig, daß jeder in jedem Fach, dem er ſich widmet, die reichſte Kenntniß von Einzelheiten ſich zu erwerben ſuche, und wer ohne ſolche mit bloßer Philoſophie etwas oder wohl gar Großes ausrichten zu können ſich einbildet, befindet ſich in einem nicht weniger kläglichen Wahn, als derjenige, welcher ſich dünkte Feldherr ſeyn zu können ohne ein Heer; aber ihren wahren Werth erhalten alle einzelnen Kenntniſſe, und zwar je ausgedehnter ſie ſind um ſo mehr, erſt von der Kraft eines überlegenen Geiſtes, der ſie zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geiſtes über die Maſſe, zur Verwirklichung wahrhaft univerſeller, weltumfaſſender Gedanken zu verwenden weiß, und wahrlich die Probleme, welche gerade der gegenwärtigen Zeit vorliegen, fordern aufs Dringendſte und täglich dringender Geiſter, die nicht in Einzelheiten untergehen, die auch Maſſen von ſich widerſprechenden Erſcheinungen und Thatſachen nicht rathlos gegenüberſtehen,

ſondern in ſich ſelbſt die Kraft und die Mittel finden, dieſe zu überwältigen, ſich über ihnen, frei von ihnen zu erhalten, um ſie zu einer wahren Schöpfung zu vereinigen. Denn ſolche Momente kommen, wo es nicht mehr gilt im alten gewohnten Gleis fortzugehen, wo man ſich zu einer neuen Schöpfung entſchließen muß. Wenn ich für ein eifriges, ernſtes und tiefes Studium der Philoſophie ſpreche, ſo rede ich dabei wahrlich nicht für mein Intereſſe. In einem Alter wie das meinige[1] kann man nicht auf eine lang dauernde Wirkung als Lehrer rechnen. Aber lange Erfahrung und meine Ueberſicht belehrt mich, daß das öffentliche Leben überhaupt, daß Staaten insbeſondere von denjenigen Univerſitäten ſich vorzüglich Heil verſprechen dürfen, wo das Studium der Philoſophie nicht bloß als Studium für Anfänger betrachtet wird — nöthig höchſtens zu einer gewiſſen formellen Bildung oder gar nur für künftige Staatsprüfungen, ſondern wo auch die Reiferen und die ſchon an poſitiven Kenntniſſen reich Gewordenen immer wieder zur Philoſophie zurückkehren, den Geiſt zu erfriſchen und zu erneuern, und um immer im Zuſammenhang mit jenen allgemeinen Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und die menſchlichen Dinge wie durch unzerreißbare Bande zuſammenhangen, die allein wahrhaft die Welt beherrſchen, im Umgang mit welchen allein Männer ſich bilden, Männer — fähig, was auch kommen möge, vor den Riß zu ſtehen, vor keiner Erſcheinung zu erſchrecken, am wenigſten aber, wie es geſchieht, wenn durch lange Verſäumniß endlich die Mittelmäßigkeit die Oberhand gewonnen und die Unwiſſenden das große Wort führen, dann der Unwiſſenheit und der Seichtigkeit gegenüber ſelbſt die Waffen zu ſtrecken.

Sehe ich nochmals zurück auf den jetzt zu beſchließenden Vortrag, ſo kann ich mir nicht verbergen, daß noch einige Erörterungen übrig ſind, durch welche die vorgetragene Theorie erſt nach allen Seiten abgeſchloſſen und gerundet wäre. Eine der entſprechendſten wäre geweſen die Erörterung und Nachweiſung des Zuſammenhangs zwiſchen den verſchiedenen Momenten des mythologiſchen Proceſſes und der phyſiſchen

[1] Dieſe Schlußvorleſung über Philoſophie der Mythologie wurde am 21. März 1846 in Berlin gehalten. D. H.

und geſchichtlichen Grundverſchiedenheit der Völker. Es gehören hieher auch einige genauere Erörterungen über die vorgeſchichtliche Zeit der Griechen, namentlich das Verhältniß zwiſchen Pelasgern und Hellenen. In letzter Hinſicht kann ich jedoch auf eine ſchon erwähnte Schrift verweiſen, die nach dieſer Seite hin meinen Vortrag ergänzt, die Schrift des Profeſſor Dorfmüller de Graeciae primordiis, die es keinen meiner Herren Zuhörer reuen wird geleſen zu haben[1]. Endlich fehlt zum Abſchluß die vollſtändige Abhandlung der griechiſchen Myſterien, über welche ich mich hier nur mit allgemeinen Andeutungen begnügt habe.

So unvollendet in dieſer Hinſicht mein Vortrag erſcheinen mag, hoffe ich doch, daß er für Sie nicht ohne Nutzen geweſen, und ſo bleibt mir nichts übrig, als denen, die auf dieſem langen Wege mit ſteter Aufmerkſamkeit mir gefolgt ſind, für ihre löbliche Ausdauer zu danken, und mit der Erklärung zu ſchließen, daß ich keinen angelegeneren Wunſch habe, als Ihnen, und ſolchen, die Ihnen an Wißbegierde und Eifer für höhere Erkenntniß gleichen, auch ferner nutzen zu können.

[1] Der vollſtändige Titel lautet: C. F. Dorfmüller, de Graeciae primordiis aetates quatuor. J. G. Cotta. 1844.

# Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji[1].

(Mit einem lithographirten Umriß.)

Ich nehme dießmal die gütige Aufmerksamkeit der Klasse für eines der kürzlich — soviel mir bekannt ist, im Jahr 1825 — neuentdeckten Gemälde von Pompeji in Anspruch, über dessen Sinn oder eigentlichen Inhalt gleich bei seiner ersten Bekanntwerdung die Meinungen der Erklärer nicht sowohl voneinander abweichend, als, wenigstens was einen Haupttheil betrifft, völlig ungewiß und unentschieden blieben. Es war ein bloßer glücklicher Zufall, wenn frühere bei einer allgemeinen Untersuchung gewonnene Ansichten mich in den Stand setzten, nach einer bloßen Beschreibung, die ich in Nr. 8 des Kunstblattes vom Jahr 1826 zufällig las, den Sinn des Bildes nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in Ansehung des bis dahin unerklärten Theils, mit Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Bei meiner Zurückkunft nach München erkundigte ich mich bei dem eben hier anwesenden gelehrten Alterthumsforscher, Hrn. Prof. Gerhard, näher nach der Beschaffenheit des Bildes, ohne von ihm mehr, als die schon erwähnte Beschreibung bereits enthalten hatte, zu erfahren; nur überzeugte ich mich, daß Hr. Prof. Gerhard bis dahin keinen näheren Aufschluß über die Bedeutung, weder einen von ihm selbst, noch einen von andern gefundenen, geben konnte. Späterhin hatte ich das Vergnügen, durch die Freundschaft des Hrn. Prof.

[1] Vorgelesen in einer Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse der Akademie der Wissenschaften in München.

Schorn eine Zeichnung des fraglichen Bildes zu erhalten, und eben diesem Gelehrten, den ich heute mit besonderem Vergnügen in unserer Versammlung sehe, meine Deutung desselben, wie es mir schien, nicht ohne Billigung von seiner Seite, mitzutheilen. Diese Zeichnung, welche ich hier vorlege, setzt mich nun in den Stand, meine Erklärung des Bildes anschaulich vorzutragen.

Da es unmöglich seyn würde, das Bild mit mehr Klarheit zu beschreiben, als dieß bereits in der allegirten Nummer des Kunstblattes geschehen ist, so begnüge ich mich, die dort gegebene Beschreibung zu wiederholen, indem ich nur die Bemerkung vorausschicke, daß das fragliche Bild sich an der Wand eines der Höfe in demjenigen neuentdeckten Gebäude zu Pompeji befindet, das den Namen Haus des Poeten, erhalten hat, und von allen der bis jetzt entdeckten das am reichsten geschmückte ist.

„Auf der Querwand", so heißt es in der angeführten Stelle, „zur Rechten vom Eingang befindet sich das Bild einer mythischen Vermählung. Ein sitzender bärtiger Mann mit Scepter faßt mit seiner Rechten den linken Arm einer halbverschleierten Frau mit reichgesticktem Kleide, Stirnkrone und Armschmuck; beide haben auf dem vierten Finger ihrer linken Hand den bräutlichen Ring. Die Bewegung der Frau ist so schüchtern, als der Ausdruck ihres wundersam schönen Kopfes feurig und lebensvoll; dieses und die geflügelte Frau, die hinter ihr als Führerin erscheint und die man als Victoria auf die Wiedervermählung nach dem troischen Siege beziehen mochte, mag die erste Benennung dieser Composition, Menelaus und Helena, veranlaßt haben, die wenigstens minder unglücklich ist als eine neuere von Peleus und Thetis. Der Hintergrund einer zwischen Bäumen aufgerichteten, oben etwa mit drei Löwen verzierten Säule, an der Flöten, Cymbeln und ein Tympanum sichtbar sind, könnte ein asiatisches Lokal andeuten; doch ist diese Deutung für Menelaus nicht ungezwungen, auch das Costüm des bärtigen Mannes, dem ein rother Mantel das Hinterhaupt verschleiert, für einen Griechen befremdend. Man würde nicht abgeneigt seyn, an die Vermählung des Saturnus mit der Rhea zu denken, wären nicht unter dem Sitze drei

in lauſchendem Geſpräch beieinander ſitzende Jünglinge bei jedem bisherigen Erklärungsverſuch unenträthſelt geblieben. Dieſes Bild hat ſeit ſeiner neulichen Entdeckung ſchon ſehr gelitten, doch kann der Glanz ſeiner urſprünglichen Herrlichkeit ſobald nicht verwiſcht werden".

Die hochzuverehrenden Herren werden aus dieſer Beſchreibung, welche nach dem untergeſetzten Anfangsbuchſtaben den vorhin erwähnten Hrn. Prof. Gerhard zum Verfaſſer hat, von ſelbſt bemerkt haben, daß die Erklärer ſchon über die Bedeutung der zwei Hauptfiguren theils uneins, theils unentſchieden geweſen ſind, indem einige in der weiblichen Figur die dem Menelaus durch den Sieg von Troja wieder zugeführte Helena, andere in dem Ganzen, noch unwahrſcheinlicher, die Vermählung des Peleus und der Thetis ſehen wollten. Es iſt dagegen gar nicht zu zweifeln, daß die Vermuthung des Hrn. Prof. Gerhard, die Hauptfiguren ſtellen Kronos und Rhea vor, die einzig richtige iſt; dafür würde ſchon das mit einem rothen Schleier verhüllte Hinterhaupt ſprechen, welches, wie jedermann weiß, ein beſtändiges Attribut und Kennzeichen der Saturnus-Bildungen iſt. Nicht weniger ſprechen dafür die wildſchönen Züge des Angeſichts der weiblichen Figur und die ſtrengen Geſichtszüge der männlichen. Die Handlung gehört der Zeit des herrſchenden Kronos an. Hr. Prof. Gerhard nimmt nur darum Anſtand ſich für dieſe Bedeutung entſchieden auszuſprechen, weil, wie er ſagt, die drei unter dem Sitze in lauſchendem Geſpräch beieinander ſitzenden Jünglinge bei jedem bisherigen, alſo auch bei dieſem Erklärungsverſuch unenträthſelt geblieben ſeyen. Es war nun aber gerade umgekehrt, die aus der bloßen Beſchreibung errathene Bedeutung dieſer drei Jünglinge, welche mich von der Deutung der Hauptfiguren auf Kronos und Rhea erſt eigentlich überzeugte. Nur war die Angabe über die drei Jünglinge ſelbſt zu unbeſtimmt: man mußte vorausſetzen, daß der Künſtler ſie irgendwie untereinander abgeſtuft und unterſchieden habe; aber von dieſem Charakteriſtiſchen eines jeden fand ſich in der Beſchreibung nichts vor. Ich mußte daher um ſo begieriger ſeyn eine treue Zeichnung des Gemäldes zu ſehen, ein Vortheil, der mir, wie geſagt, zuerſt durch Hrn. Prof. Schorn zu Theil wurde. Nachdem ich nun aber geſehen hatte,

daß die charakteriſtiſche Stellung und Bezeichnung eines jeden der drei Jünglinge mit meinem von ihnen vorgefaßten Begriff vollkommen übereinſtimme, ſo konnte ich nicht wohl mehr an der Richtigkeit meiner Erklärung zweifeln, und eben dieſe Probe, die ſie beſtand, gibt mir den Muth, dieſelbe nun auch der verehrten Klaſſe hiemit vorzulegen.

Nach der griechiſchen Theogenie zeugt Kronos mit der Rhea bekanntlich drei Söhne: Aides, Poſeidon und Zeus; aber der große Kronos, wie Heſiodos ſagt, verſchlang jeden der Söhne wieder, ſowie er aus dem Schooß der heiligen Mutter auf ſeine Kniee kam, um dadurch abzuwenden, was Gaia und Uranos, die älteren und von ihm ſelbſt verdrängten Gottheiten, vorausgeſagt hatten, daß ihm beſtimmt ſey, von ſeinem eignen Sohne bezwungen und überwunden zu werden. Rhea aber empfindet über das Unglück ihrer Kinder untröſtlichen Schmerz. Demnach gelingt es ihr, den Kronos zu hintergehen, und ihm den jüngſtgebornen Sohn Zeus zu entziehen, der dann auf die bekannte Art den Vater wirklich bezwingt und zugleich auch die von eben dieſem verſchlungenen Söhne wieder befreit und ans Licht hervorbringt. Fortan theilen ſich die drei Söhne in die Weltherrſchaft: an der Stelle des Einen und ausſchließlich herrſchenden Kronos herrſchen die drei Götter, zwar ſo, daß Zeus als der Höchſte unter ihnen über alle hervorragt, daß aber doch jedem ſein eignes Reich beſchieden iſt. Aides erhält den unterſten Theil, die Unterwelt, zu ſeiner Herrſchaft, Poſeidon den mittleren oder das Tiefſte alles Oberirdiſchen, das Meer, Zeus das höchſte Oberirdiſche, den Aether.

Demgemäß ſind nun, ſolang Kronos noch herrſcht, die drei Götter gegen ihn im Verhältniß zukünftiger Weltherrſcher, aber noch ſind ſie als ſolche verborgen im Hintergrunde der Zukunft. Ich bemerke nun zuerſt, daß die drei Jünglinge unſeres Gemäldes nichts anderes als die drei Söhne des Kronos ſind. Betrachtet man die Zeichnung genauer, ſo findet man, daß ſie unter ſich ſtufenweiſe erhöht ſitzen: am tiefſten die uns den Rücken zukehrende Figur, welche ich daher für den künftigen Aides erkläre; ich bemerke dabei, daß die auf den Rücken gelegte rechte Hand, welche dem Beſchauer ganz die innere Fläche

zuwendet, in einem griechiſchen Bild, wo alles bedeutend iſt, ebenfalls auf den Aides als den von der Gegenwart abgewendeten Gott der Vergangenheit hindeuten mag. Denn gewiß beſitzen wir in dem Gemälde von Pompeji die treue Copie eines griechiſchen Werkes; und das hohe Bedeutungsvolle des Ganzen zeigt, daß dieß ein Bild aus der ſchönſten griechiſchen Zeit geweſen ſeyn muß. Die zu unterſt ſitzende, dem Beſchauer faſt ganz den Rücken und die innere Fläche der rechten Hand zukehrende, das Geſicht beinahe völlig abwendende Figur erkläre ich alſo für Aides. Die zweite, ſchon erhöhter ſitzende, für Poſeiden, deſſen beſtändige Charakteriſtik, das Breitbruſtige, welches ihm in der Poeſie wie in der Kunſt nie fehlt, auch hier aufs Beſtimmteſte ausgedrückt iſt. Die dritte, am höchſten ſitzende, jugendlichſte, ſchlankſte, aufmerkſamſte und denkendſte Figur erkläre ich für Zeus, der, unter den dreien nach der Theogonie der jüngſte, in der Ilias ſich nur darum des höhern Alters vor den andern rühmt, weil er zuerſt dem kinderverſchlingenden Vater entzogen und von ihm befreit worden, die andern alſo nach ihm erſt ans Tageslicht gekommen.

Wird nun auf dieſe Art durch die charakteriſtiſche Stellung und das ſonſt Bezeichnende die Vermuthung, daß die drei Jünglinge die drei Kronos-Söhne ſeyen, nicht widerſprochen, vielmehr beſtätigt, ſo entſteht als nächſte Frage: was ihre Stellung unter dem Thron, durch die ſie dem Vater und der Mutter ſelbſt verborgen ſind, bedeute? Hierauf kann ich nichts antworten, als daß ſie eben durch dieſe Stellung als die noch im Hintergrund verborgenen, bloß zukünftigen Götter angedeutet werden. Ich halte mich dabei überzeugt, daß dieſe drei Figuren in maleriſcher Hinſicht auch ganz anders als die beiden Hauptfiguren behandelt waren. Ich wünſche das Gemälde möge noch gut genug erhalten ſeyn, um dieß durch Autopſie entſcheiden zu können. Ob vielleicht die Angabe des Hrn. Prof. Gerhard, das Bild habe ſeit ſeiner neuerlichen Entdeckung ſchon ſehr gelitten, ſich bloß auf dieſen Theil des Bildes beziehe, iſt mir nicht bekannt.

Es wäre zwar, wenn man dieſer Stellung nach eine in anderer Hinſicht wieder gewagte Deutung geben wollte, nicht das erſtemal, daß

wir durch antike Bildwerke eine verſchiedene, nämlich eine von der früher bekannten abweichende, übrigens ebenfalls alte Auffaſſungsweiſe einer mythologiſchen Erzählung kennen lernten. Bekanntlich iſt in der griechiſchen Göttergeſchichte dieſelbe Kataſtrophe — daß nämlich ein herrſchender Gott oder ein herrſchendes Göttergeſchlecht von einem folgenden verdrängt wird — zweimal wiederholt. Zuerſt herrſcht Gaia und Uranos, der ſeine von Anfang ſchon ihm aufſäßigen Söhne, eben weil er dieß an ihnen kennt, jeden gleich ſowie er geboren wird, in der Tiefe der Erde verbirgt (*πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε, Γαίης ἐν κευθμῶνι*). Der Ausdruck für dieſelbe That bei Kronos iſt ſchon ein anderer; es heißt: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας*. Eine noch beſtimmtere Variation iſt in die Erzählung des darauf folgenden Vorgangs gebracht; auch die ungeheure Gaia erſeufzt innerlich tief über das Loos ihrer Kinder und ſorgt für eine große ſcharf ſchneidende gezahnte Sichel, die ſie dem in einen Hinterhalt geſtellten jüngſten Sohn in die Hand gibt, um dem Vater in dem Augenblick, da er im Begriff iſt ſich ihr zu nähern, die Zeugungstheile abzuſchneiden (*εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χειρὶ ἅρπην καρχαρόδοντα*, und nachher: *ὁ δ' ἐκ λοχεοῖο πάϊς ὠρέξατο χειρί*). Der Sohn greift alſo aus einem Hinterhalt vor. Dieſen Hinterhalt kann man ſich wohl nur in demſelben Raum denken, in welchem die ſämmtlichen Söhne und mit ihnen auch Kronos verborgen waren. Der Sturz des Kronos geht nun aber auf veränderte Weiſe vor: Zeus wird dadurch gerettet, daß dem Vater ein in Windeln gewickelter Stein zu verſchlingen gegeben wird; und Zeus kann ruhig heranwachſen, bis er ſtark genug iſt zur Ueberwältigung des Vaters, die dießmal ohne Entmannung abgeht. Schon der poetiſche Sinn hätte dem Verfaſſer der Theogonie nicht erlaubt, dieſelbe Geſchichte mit unveränderten Umſtänden ſich zum zweitenmal wiederholen zu laſſen. Indeſſen können wir nicht wiſſen, ob nicht in anderweitigen Sagen und gerade in der gemeinen Volksſage die beiden Vorgänge ſich weit ähnlicher erzählt wurden. Wenigſtens war nach einer andern, urkundlich nachzuweiſenden Sage auch Kronos von ſeinem Sohne Zeus entmannt

worden. Auf der Insel Zankle, deren Name ſelbſt ein krummes Weinmeſſer bedeutet, zeigte man noch in ziemlich ſpäten Zeiten das Drepanon vor, deſſen ſich Zeus bei dieſer Handlung bedient hätte. Es wäre alſo nicht unmöglich, daß nach dieſer oder irgend einer andern Verſion Zeus den Kronos ebenſo von dem Ort her überfallen hätte, an welchem er mit ſeinen Brüdern verborgen war. Wäre dieß nun mehr als eine bloße Möglichkeit, ſo könnte man etwa behaupten, die Stelle unter und gewiſſermaßen hinter dem Thron in unſerem Bilde ſey eben der Ort der Verborgenheit und Tiefe, in dem Kronos ſeine Söhne gefangen gehalten. Denn ohne die Vorausſetzung einer auf ſolche Weiſe abgeänderten Sage könnten wir uns dieß nicht denken, weil nach der uns bekannten Erzählung Zeus nicht mit ſeinen andern Brüdern verſchlungen, d. h. in die Verborgenheit zurückgeſetzt wird. Bei dieſer Bewandtniß der Sache muß ich dieſe zweite Erklärung vorerſt um ſo mehr als eine bloße Möglichkeit anführen, als es mir bei dem hochſymboliſchen Charakter des ganzen Bildes nicht ſchwer fällt, in dieſer Stellung der drei Söhne nur die ſymboliſche Darſtellung des allgemeinen Begriffs noch im Hintergrund der Zukunft verborgener, noch nicht in die Wirklichkeit hervorgetretener Götter zu denken.

Dieſe ſymboliſche Bezeichnung des bloß Zukünftigen in den drei Geſtalten iſt nämlich auch außerdem wohl zu erkennen: nicht nur ſind ſie der Geſtalt nach kleiner als die Hauptfiguren, ſondern auch durchaus jugendlich, unbärtig, als Jünglinge dargeſtellt, d. h. als ſolche, die erſt im Heranwachſen begriffen ſind, als nur noch zukünftige Weltherrſcher. Daß ich in dieſem jugendlichen Ausſehen nicht zu viel ſuche, erhellt aus Beiſpielen einer ganz ähnlichen Symbolik. So lag in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneſte der künftige Weltherrſcher Jupiter als Kind. In ägyptiſchen Bildwerken erſcheint ebenſo Horos am Buſen der Iſis, als künftiger Weltherr bezeichnet durch die Weltkugel auf ſeinem Haupte. Ebenſo wird der letzte, nur noch in Myſterien gezeigte Weltherrſcher Jakchos als Säugling an der Bruſt der Demeter gezeigt, derſelbe, der in andern Vorſtellungen ſchon als Kind mit den Attributen der künftigen Weltherrſchaft ſpielend vorgeſtellt wird,

und in der feierlichen Iakchos-Procession am sechsten Tage der Eleusinien bereits als Knabe (Kuros) mit nach Eleusis zieht. Dieselbe naive Symbolik werden wir also auch hier in unserem Bilde anerkennen dürfen. Ueber die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge werde ich mich später erklären.

Was den Gesammtausdruck in der Stellung und den Gesichtern der drei Jünglinge betrifft, so nimmt die vorgelesene Beschreibung an, daß sie in lauschendem Gespräch begriffen seyen; wahrscheinlich nicht, daß sie einander, sondern daß sie das Gespräch der Aeltern belauschen und sich darüber gegeneinander äußern. Müßte man den Ausdruck des Zuhörens, des Lauschens durchaus in ihnen erkennen, so würde dieß für die zweite Ansicht entscheiden, daß sie nämlich an dem Ort der Verwahrung sich befinden, in dem sie der Vater verborgen hält. Ich will indeß dahingestellt seyn lassen, ob der angebliche Ausdruck des Lauschens nicht ebensowohl allgemeiner als Ausdruck der Spannung und der Erwartung gefaßt werden kann, durch den selbst wieder nur der allgemeine Begriff des Zukünftigen angedeutet wäre. Denn das, was noch nicht ist, sondern erst seyn soll, befindet sich in natürlicher Spannung gegen das, was jetzt ist. Unzweifelhaft ist auf jeden Fall, daß diese Spannung, die man für ein aufmerksames Zuhören allerdings ansehen kann, sich auf das bezieht, was über ihnen vorgeht.

Es ist nun Zeit, unsere Aufmerksamkeit auf die zwei Hauptfiguren zu richten. Die Hauptbewegung ist klar: Kronos[1] zieht die, wenn nicht sich sträubende, doch zaudernde und zweifelhafte Rhea an sich, mit seiner rechten Hand ihren linken Arm fassend. Der vorhin erwähnte Beschreiber findet die Bewegung der weiblichen Figur schüchtern; doch ist es offenbar nicht sowohl die Schüchternheit jungfräulicher Verschämtheit, als eine zaghafte Scheu, welche das Bewußtseyn eines unheilvollen Erfolges einflößt, die besonders auf dem Angesicht der Rhea sich malt. Diejenigen, welche eine dem Menelaus zurückgebrachte Helena in der

[1] Zu dem Gesicht des Kronos vergleiche man den Ausdruck, der sich im Fragment des Dichters Antimachos bei Plutarch (Fragen über römische Gebräuche 42.) findet: ὁ λάσιος Κρόνος (der bärtige Kronos).

Figur erkennen wollten, ſahen in dem Ausdruck derſelben unſtreitig das Gefühl des gegen den früheren Gemahl begangenen Unrechts; ein Unrecht gegen den Gemahl begeht aber auch Rhea, inwiefern ſie weiß, daß die Kinder, die aus dieſer Verbindung entſpringen werden, einſt den Vater überwältigen und an ſeiner Statt herrſchen ſollen. Hätte man nach der zweiten Anſicht die drei Söhne, Zeus mit inbegriffen, als ſchon geborene und nur noch verborgene und vom Licht verbannte ſich zu denken, ſo müßte man im Gegentheil im Geſicht der Rhea den Ausdruck des Unmuths über das Schickſal ihrer Kinder und ihre Weigerung zu ferneren Geburten erkennen. Hätte der Künſtler dieß ausdrücken wollen, ſo hätte er ſtatt des großen, urſprünglichen Verhältniſſes ein untergeordnetes und ſehr gemeines zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung gewählt. Sein Werk iſt nicht von der Beſchaffenheit, um ihm eine ſolche Wahl zuzutrauen; das Jungfräuliche neben dem höchſt Ahndungsvollen im Geſicht der Rhea läßt nicht zweifeln, daß hier die erſte Verbindung des Kronos mit der Rhea dargeſtellt ſey. Man glaubt die Rhea, wie ſie Heſiodos beſchreibt, zu ſehen:

Ῥείη δ' αὖ δυσπειθὴς Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,

Rhea, wie ſie Kronos zuerſt bezwingt. Dieſe Gewißheit, die man auch unabhängig von dem bräutlichen Ringen nicht abweiſen kann, daß hier die erſte Verbindung des Kronos mit der Rhea dargeſtellt iſt, entſcheidet auch über den andern, bis jetzt noch zweifelhaft gebliebenen Punkt; die drei Söhne ſind nicht die ſchon geborenen, nur eingeſchloſſenen und vom Licht abgehaltenen; ſie ſind die ſchlechthin zukünftigen, noch unter der Gegenwart verborgenen, denen erſt durch die eben ſich ſchließende Verbindung geboren zu werden beſtimmt iſt. Das ganze Gemälde nimmt dadurch jenen erhabenen ſymboliſchen Charakter an, den wir nur in den großartigſten Darſtellungen des Alterthums finden. Es iſt dadurch erſt vom gemein hiſtoriſchen Standpunkt völlig hinweggehoben und erſcheint als das Werk nicht bloß einer geſchickten Hand, ſondern eines kühn denkenden Geiſtes, der, indem er uns neben der in der Gegenwart vorgehenden Verbindung zugleich die mit dieſer geſetzte Zukunft zeigt, uns vom gegenwärtigen Moment befreiend hinwegbebt

und ſtatt der einzelnen Handlung die ganze Tiefe des in der Göttergeſchichte waltenden Schickſals mit Einemmal ſehen läßt. Wenn das ſchlechthin Zukünftige dargeſtellt werden ſoll, ſo kann es nicht anders dargeſtellt werden, als im Zuſtande des Harrens und Wartens auf die Entſcheidung, die ihm erlaubt ans Licht zu treten.

Noch habe ich endlich die dritte Figur zu erwähnen, das geflügelte weibliche Weſen, welches die zögernde, nicht wollende Rhea mit dem offenbar prophetiſchen Ausdruck in den Augen ſanft vorwärts treibt. Niemand würde uns leicht widerſprechen, wenn wir dieſe Figur für eine Nemeſis erklärten, die hier, wo es um ein großes Schickſal ſich handelt, ganz an ihrer Stelle ſeyn würde. Denn Nemeſis iſt ja doch nichts anderes als jene unſichtbare Gewalt, die das, was geſchehen ſoll, zum wirklichen Geſchehen bringt, und die dem Beſtehenden feind iſt, inwiefern es verhindert, daß das einmal ſeyn Sollende ſich vollende. Nicht mit Gewalt, ſondern mit ſanfter Bewegung, wie allein ſie überall wirkt, treibt ſie die Zögernde vorwärts zu der verhängnißvollen Verbindung. Wenn ich indeß das hoch Symboliſche auf der andern Seite des Bildes erwäge, finde ich mich geneigter, in der geflügelten Figur ſelbſt zwar auf jeden Fall einen der Nemeſis verwandten, aber doch allgemeineren Begriff zu erkennen. Das Geflügelte überhaupt deutet die Bewegung an: die geflügelte Figur iſt die Macht der vorwärts ſtrebenden Zeit ſelbſt, alſo, weil das in der Gegenwart Strebende und Treibende die in ihr noch verborgene Zukunft iſt, eigentlich die Macht der Zukunft ſelbſt, durch welche die zögernde Gegenwart vorwärts, d. h. in der Richtung des im Schooſe der noch zukünftigen Zeit Verborgenen (welches hier die drei Jünglinge ſind) getrieben wird; das in der Mitte Liegende repräſentirt die Gegenwart, die — dem Fortſchreiten in der Rhea — ſanft, mit Vorausſicht der Zukunft (denn das vorausſehende Prophetiſche iſt ſtets in die weiblichen Gottheiten gelegt) ſich widerſetzt; Kronos, der Gott, der ſich dem Fortſchreiten entgegenſtemmt, zieht dennoch in der Rhea ſelbſt die Zukunft an ſich, in der Meinung, ſie gleichwohl in der Folge feſſeln und durch Gewaltthat aufhalten zu können.

Noch habe ich vergessen, jener Bewegung zu erwähnen, welche die Rhea mit dem einen Ende ihres über den linken, von Kronos gefaßten Arm geschlagenen Peplos vornimmt. Diese Bewegung ist deutlich genug und bedarf keiner Erklärung; sie warnt dadurch gleichsam und wehrt zum voraus dem Kronos, den verhängnißvollen Schooß ihm selbst Unheil drohender Geburten zu eröffnen.

Zur vollständigen Erklärung des Bildes gehört nun noch ein Wort über die genau in der Mitte zwischen Kronos und Rhea, jedoch nach hinten zu, also in der Ferne zwischen Bäumen sichtbare Säule, welche eben mit drei Löwen mystisch verziert, an ihrer Vorderseite zwei Flöten, zwei Cymbeln und ein Tympanon trägt. Jedem ist bekannt, daß diese Werkzeuge Andeutungen des Orgiasmus oder der orgiastischen Begeisterung sind. Weniger bemerkt, aber darum nicht weniger gewiß ist es, daß die Erscheinungen des Orgiasmus, einer wilden, ihrer selbst nicht mächtigen, gleichsam taumelnden Begeisterung regelmäßig an den Stellen der mythologischen Fortschreitung hervortreten, wo eine früher erdrückende Gewalt ihre Macht über das Bewußtseyn verliert, und ein neues Princip, ihm noch unfaßlich, sich seiner bemächtigt. Auch mit Kronos wird, in Folge der eben sich schließenden Verbindung, künftig eine das Bewußtseyn erdrückende Gewalt ihr Ende nehmen. Eine mildere Zeit wird mit der Herrschaft des Zeus kommen. Auch dieser Uebergang wird von Erscheinungen des Orgiasmus begleitet seyn. Ich erinnere nur an die Erzählung des Strabo von der orgiastischen Verehrung des Zeus auf Kreta, wo bekanntlich die Incunabeln des Zeusdienstes, also auch der Schauplatz des Ueberganges von einer früheren wilderen Religion zu der sanfteren des Zeus zu suchen ist.

Auch diese in der Ferne errichtete Säule deutet also auf die mit der eben vorgehenden Verbindung des Kronos und der Rhea in der Ferne bereits gesetzte Zeit eines nothwendigen und unausbleiblichen Ueberganges.

Auf jene mildere Zukunft deuten auch die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge, während Kronos als noch wilder, unmenschlicher Gott seine Stirne mit dem Eichenlaub gekrönt hat. So war auch in jenem eleusinischen Festzug der Knabe Jakchos mit Myrten bekränzt.

## Zu verbessern:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 144. | Zeile | 2 | v. u. | statt die zu lesen: der. |
| „ | 278 | „ | 9 | „ „ | statt Ζεύς zu lesen: Ζεὺς. |
| „ | „ | „ | 7 | „ „ | zu lesen: ἐστιάσω und ἀπιέναι. |
| „ | 354 | „ | 3 | „ o. | statt πάϑη zu lesen: παϑή. |
| „ | 392 | „ | 11 | „ u. | statt nue zu lesen: nun. |
| „ | 399 | „ | 7 | „ „ | statt vernichtet zu lesen: errichtet. |
| „ | 417 | „ | 11 | „ o. | statt χρεσταῖς zu lesen: κοσταῖς. |
| „ | 520 | „ | 3 | „ u. | statt Niewara zu lesen: Niewann. |

## Nachtrag zu den Verbesserungen in Abth. 2. Nr. 1.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 72. | Zeile | 5 | v. u. | statt Denkend zu lesen: Denkerᵃ. |
| „ | 82 | „ | 13 | „ „ | fehlt „so" vor „viel". |
| „ | 85 | „ | 3 | „ „ | statt dessen Sohn zu lesen: welcher. |
| „ | 278 | „ | 8 | „ „ | statt sich selbst zu lesen: sie selbst. |
| „ | 304 | „ | 3 | „ o. | statt verschlossene zu lesen: erschlossene. |
| „ | 349 | „ | 11 | „ „ | statt worden zu lesen: werden. |
| „ | 474 | „ | 6 | „ u. | statt Verubigte zu lesen: Beunruhigte. |
| „ | 502 | „ | 5 | „ o. | statt müsse zu lesen: müßte. |
| „ | 547 | „ | 10 | „ u. | statt zurücklegt zu lesen: zurückgelegt. |